

# Reflexiones interdisciplinarias sobre religiosidad popular. Ecuador y Colombia

Luis Fernando Botero Villegas  
coordinador



# **Reflexiones interdisciplinarias sobre religiosidad popular. Ecuador y Colombia**

---

Luis Fernando Botero Villegas  
coordinador

Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras | *Rector*

Dra. Gabriela Martínez Iturribarria | *Vicerrectora Académica*

Mtro. Marco Antonio Velázquez Holguín | *Director General de Administración y Finanzas*

Mtro. Miguel Ángel Ramírez Flores | *Director General de Formación Integral*

P. Gerardo López Vela | *Director del Instituto Intercontinental de Misionología*

Mtro. Alejandro Álvarez Amieva | *Director General de Marketing y Expansión General*

Mtro. Carlos Ramírez Cacho | *Director de Investigación, Generación y Difusión de Conocimiento*

Primera edición digital, 2025

ISBN de la colección: 978-607-9152-29-1

ISBN: 978-607-9152-50-5

D.R. © UIC, Universidad Intercontinental, A.C.

Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla

Alcaldía Tlalpan C.P. 14420, Ciudad de México

[www.uic.mx](http://www.uic.mx)

[editorial@uic.edu.mx](mailto:editorial@uic.edu.mx)

D.R. © Luis Fernando Botero Villegas (coordinador)

D.R. © Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord. de la serie)

Cuidado editorial: Nancy Gabriela Sanciprián Marroquín

Diseño: Martha Olvera Castro

Prohibida su reproducción por cualquier medio

sin la autorización escrita del autor.

Hecho en México

# Índice

<b>Observatorio de Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante". Década conmemorativa 2014-2024</b>	<b>3</b>
<i>Javier González Martínez</i>	
<b>Itinerario de un caminar conjunto: ORP 2014-2024</b>	<b>5</b>
<i>Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes,</i>	
<b>Introducción</b>	<b>9</b>
<i>Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes</i>	
<b>El culto al “Padre Eterno” en la comunidad de Gueseche, Chimborazo, Ecuador</b>	<b>21</b>
<i>Maurice Sheith Oluoch, Awiti</i>	
<b>Entre décimas, arrullos y alabaos. Una aproximación a los cantos religiosos populares del Pacífico colombiano</b>	<b>63</b>
<i>Luis Fernando Botero Villegas</i>	
<b>La región de los Awá del suroccidente colombiano. Aproximaciones.</b>	<b>107</b>
<i>Luis Fernando Botero Villegas</i>	
<b>La vida ritual de los Kichwas de Chimborazo, Ecuador</b>	<b>155</b>
<i>Luis Fernando Botero Villegas</i>	
<b>Religión y movimiento indígena en la diócesis de Riobamba, Ecuador 1954-2011</b>	<b>195</b>
<i>Juan Illicachi Guznay</i>	

<b>Religiosidad popular y diatriba poética sobre el cristianismo católico en la novela</b> <b><i>La Virgen de los Sicarios</i>, de Fernando Vallejo</b> <i>José Gabriel Cataño Rojas</i>	<b>227</b>
<b>Una aproximación a la religiosidad popular en Colombia. Diversidad, continuidades y rupturas.</b> <i>Carlos Arturo Estrada Ardila</i>	<b>275</b>

## Observatorio de Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante". Década conmemorativa 2014-2024

Se acerca el momento de cumplir la primera década de vida del Observatorio de Religiosidad Popular (ORP), del Instituto Intercontinental de Misionología, de la Universidad Intercontinental (UIC), México. En primer lugar, quiero aprovechar este espacio para felicitar al doctor Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo, responsable de este programa académico, y a todo su equipo de colaboradores. Elebrar un aniversario no es sólo un momento conmemorativo para el ORP; es, sobre todo, la oportunidad de confirmar búsquedas y logros cada vez más provechosos.

Es esencial mencionar, aunque brevemente, algunos puntos: el ideal académico del ORP; sus problemas —que se convierten en retos—; sus varios intentos de respuesta y, sobre todo, sus aciertos. Todo esta da pistas para un futuro prometedor.

Toda institución universitaria sería tiene un ideal: dar lectura académica a la vida, incluyendo sus problemas, para generar respuestas que promuevan la calidad de vida de todo ser humano. Tal es el propósito del ORP: ser un espacio de encuentro para todos los interesados en el estudio de los fenómenos populares de expresión religiosa. No es un acercamiento cualquiera; es, como bien lo ha dicho el responsable de este programa, “hacer investigación que oriente a descubrir y valorar, reconocer y conservar, defender y compartir —abierta la interdisciplinariedad— aquellos elementos que, desde cada disciplina, se han aprendido sobre la religiosidad popular”.

En el propósito de llegar académica y rigurosamente al fenómeno religioso popular, muchos problemas se cruzan: las dificultades inherentes a la propia investigación de ese fenómeno humano, la disponibilidad de personal capacitado y la limitación económica, entre otros aspectos. Todos estos

problemas —y muchos más— se convierten en apasionantes retos para el ORP, los cuales van haciendo de todo eso un ejercicio útil.

Al intentar responder a la problemática humana de integración personal y social, el ORP ha desarrollado muchos caminos en el ejercicio investigativo de comprensión de la religiosidad popular. Algunos intentos están en camino de mayor desarrollo; muchos otros, la mayoría entran en el acierto. La investigación y desarrollo del fenómeno de religiosidad popular está ahí para convertirse en fuerza de liberación humana.

En el esfuerzo por comprender la naturaleza y los alcances de la misión que Cristo nos comparte, hemos pasado de la misión *ad gentes* a la misión *inter gentes*, donde todos aprendemos donde todos aprendemos —unos de otros— el impacto de la liberación cristiana en nuestras vidas. La misión de Cristo es multidimensional. El ORP y el Instituto Intercontinental de Misionología de la UIC contribuyen a este enriquecimiento cristiano, de alcance altamente humanitario y humanizante. Gracias, ORP, y felicidades por esta década conmemorativa.

Esta celebración se enmarca en el contexto de otra fiesta: el 50 aniversario de la Universidad Intercontinental, que de manera solemne acontecerá en 2026. Es una especial manera de reconocer los logros de esta casa de estudios, pero también es ocasión de volver a lanzar programas que acompañan académicamente la vida de todos.

Por encima de hacer simple memoria de una fecha, nos regocijamos como académicos por el beneficio que implica una institución, el Observatorio de Religiosidad Popular, dentro de otra más grande: el Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental.

Auguramos más años, más éxito y mayor profundización en una disciplina que va creciendo en importancia y, por tanto, va convirtiéndose en una escuela que nos es altamente necesaria.

*Ducit et Docet*

Pbro. Mtro. Javier González Martínez, Misioneros  
de Guadalupe, Director Divisional del Instituto  
Intercontinental de Misionología, Universidad  
Intercontinental, México.

## Itinerario de un caminar conjunto: ORP 2014-2024

El Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante” (ORP) nació el 31 de octubre de 2014, en el seno de la Universidad Intercontinental (UIC) y con el auspicio de los Misioneros de Guadalupe. Actualmente, el ORP está adscrito a la Dirección Divisional del Instituto Intercontinental de Misionología (IIM).

Desde el principio, su objetivo fue ser una instancia académica con capacidad unificadora de reflexión e interacción social en derredor del tema de la Religiosidad popular y sus problemas adyacentes desde el ámbito social, cultural, estético, pastoral y litúrgico, entre otros más. Se pretendía que las discusiones teóricas propias de la vida académica, que afloraban continuamente entre los estudiantes de las licenciaturas de Filosofía y Teología, así como los de la Maestría de Filosofía y Crítica de la Cultura, contaran con un foro propio donde, junto con los profesores, pudieran continuar la reflexión y la divulgación escrita de sus investigaciones.

Ante la proximidad de la primera década de vida de este Observatorio, pretendemos unirnos al entorno festivo de la Universidad Intercontinental, que, a su vez, felizmente avanza hacia la celebración solemne de su cincuentenario. Desde el ORP, queremos dejar memoria escrita de los logros obtenidos como instancia de reflexión, investigación y divulgación, metas alcanzadas de continuo en cada sesión plenaria semestral, conversatorio virtual, cápsulas informativas, sesiones extraordinarias, exposiciones fotográficas, cápsulas de ORPcast, libros y números especiales de las revistas científicas de la universidad, *Voces e Intersticios*.

Así, queremos celebrar nuestra primear década de actividades con esta serie conmemorativa: “Estudios Interdisciplinarios sobre Religiosidad Popular. Compendio conmemorativo del ORP”, de la cual forma parte este libro.

En esta serie, dejamos constancia de los temas principales sobre la Religiosidad Popular que han ocupado nuestra atención como colectivo interdisciplinar; pero también —y más importante aun— guardamos memoria de la interacción humana establecida entre los colegas participantes, en su mayoría, miembros activos del ORP, ya sea como coordinadores de volumen, autores o coautores. Esa base de convivencia amable, propositiva, integradora y de sincero intercambio y complemento constituye el espíritu que ha mantenido vivo, activo, vigoroso y muy fértil nuestro ORP, que se acerca a sus primeros diez años de vida. Al mismo tiempo, el espectro de convivencia interpersonal entre los investigadores involucrados es reflejo de los alcances interinstitucionales establecidos entre el ORP y la uic con numerosas universidades e institutos de investigación, tanto privados como públicos, a lo largo y ancho de México. dichos alcances coadyuvan a la meta propuesta institucionalmente: lograr que nuestra casa de estudios ocupe el lugar que le corresponde en el concierto de las instituciones de educación superior en nuestro país. Además de estas referencias nacionales, también hemos logrado especial vinculación en otros países latinoamericanos, de forma específica en Guatemala, Argentina, Perú y Ecuador.

A la par de esta interinstitucionalidad académica, también se ha hecho lo propio en cuanto a la interacción con comunidades religiosas, diócesis y santuarios, integrando a los agentes de pastoral como interlocutores necesarios en las dinámicas religiosas populares gestadas en nuestro México.

A lo largo de este tiempo, el ORP se ha erigido como una instancia aglutinadora de los diferentes actores y estudiosos del fenómeno de la religiosidad popular en México: mayordomos, diputados, fiscales, cargueros y devotos de estos cultos populares; agentes de pastoral laicos y consagrados, que desarrollan su trabajo pastoral en continua interacción y convivencia con estos fenómenos religiosos; también estudiosos e investigadores desde el ámbito académico en sus muy variadas disciplinas afines al tema: filosofía, teología, antropología, historia, etnografía, etnohistoria, sociología, estética, psicología, pastoral urbana, ciencias políticas, estudios culturales, entre otras más.

La interacción abierta y respetuosa entre los diferentes actores sociales involucrados en la religiosidad popular es el punto de partida que nos ha

guiado desde la fundación de este Observatorio. Escucharnos mutuamente y entender el fenómeno desde sus distintas aristas nos permite una comprensión cabal y holística de la realidad, social, cultural, existencial e identitaria implícita en las vivencias religiosas populares operantes hoy en día, tanto en contextos rurales como urbanos.

En este sentido, con la interrelación de los distintos actores de la Religiosidad Popular, a menudo en conflicto abierto por las constantes fricciones de la convivencia cotidiana, el ORP ha promovido y exaltado los siguientes valores:

- » Apreciación de la identidad, propia y ajena.
- » Visión comunitaria de interacción a pesar de las diferencias.
- » Reconocimiento, respeto y comunicación.
- » Ética de inclusión.
- » Diálogo intercultural e interreligioso (capacidad de reconocer otros modos de ser humano y capacidad de repensar lo Sagrado desde otras coordenadas culturales)
- » Una concepción humana basada no sólo en la autopercepción, sino referida necesariamente a la humanidad del otro hombre, con lo cual se genera una base de empatía, fraternidad, misericordia, acogida y hospitalidad.

Los libros que componen esta serie se suman a los nueve ya publicados por el ORP en la Editorial UIC, además de dos números especiales de la revista *Intersticios*, dos más en la revista *Voces*, y tres catálogos de las exposiciones fotográficas que hemos organizado. Fuera del ámbito de publicaciones, a las actividades que han dado cuerpo y forma al ORP en esta década se suman las once reuniones plenarias celebradas, los 15 conversatorios virtuales, las tres reuniones extraordinarias, las dos temporadas de ORPcast, las tres cápsulas informativas, cinco exposiciones fotográficas, entre otras actividades. A lo anterior, se une la revista *Urdimbre y trama. Revista Mexicana de Religiosidad Popular*, a partir de 2023.

Todas estas actividades propias del ORP son una vinculación natural dialógica de los ámbitos de la realidad social que viven los fenómenos religiosos populares con el ámbito de la Academia, por un lado, y el de la Pastoral, por el otro, para propiciar el sano conocimiento, escucha e interacción entre sectores diversos en derredor de una actividad social conjunta. Es la parte operativa más real de diálogo intercultural en vivo con que dispone el IIM en la UIC.

Sólo resta agradecer profundamente la participación de los colegas que generosamente accedieron a coordinar un volumen colectivo, o bien, aportando su manuscrito completo de autoría propia, para integrar esta serie conmemorativa. Igualmente, a todos los coautores que participan en los libros colectivos, y también a nuestros compañeros de la Editorial UIC, cuyo equipo hace posible la realización material de este proyecto. Gracias también a las autoridades de la UIC y de los Misioneros de Guadalupe (MG) que han confiado, apoyado y sustentado este Observatorio durante esta primera década. También agradecemos a nuestros miembros del ORP, amigos y seguidores, nuestros estudiantes y docentes UIC, especialmente de Filosofía y Teología, que han contribuido de manera continua con inquietudes y nuevas perspectivas de investigación, además de sustentar con su participación la estructura de esta instancia. Finalmente, gracias a los colegas de otras instituciones y universidades, tanto públicas como privadas, que han permitido la interacción de la UIC con sus instituciones de origen y sus proyectos afines, con los cuales este Observatorio se ha beneficiado y ha contribuido en reciprocidad. Los libros que componen esta serie dan testimonio de la fertilidad de esa interacción y trabajo colaborativo, y constituyen un logro compartido entre la UIC, el IIM, el ORP y las diferentes instituciones de adscripción de los coordinadores y coautores partícipes en este proyecto.

*Ducit et Docet,*  
Dr. Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes,  
Director del Observatorio de Religiosidad Popular

## Introducción

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

**E**l presente libro titulado: *Reflexiones interdisciplinarias sobre la Religiosidad Popular. Ecuador y Colombia* es coordinado por el Dr. Luis Fernando Botero Villegas de la diócesis de Riobamba, Ecuador y consta de siete capítulos de reflexión teórica que parten de la vivencia experimentada de primera mano por los autores en el contacto y convivencia con pueblos tanto de Ecuador como de Colombia. Es, pues, un libro que constituye un testimonio de interacción intercultural e interreligiosa a partir de las expresiones religiosas populares vividas desde la intimidad de las culturas que les dan forma, vida y sustento, a la vez que estas comunidades reciben –a su vez– una retroalimentación vital en su identidad cultural mediante las estructuras sociales que posibilitan dichas expresiones religiosas.

Los autores de estos textos son destacados investigadores en sus campos de formación académica, pero también inquietos interlocutores con los pueblos indígenas con quienes conviven existencialmente y –desde su experiencia de vida– vinculan no solamente sus trayectorias académicas, sino testimoniales de convivencia real y contextualizada con estos grupos culturales donde anidan las expresiones de religiosidad popular que comparten en las páginas que aquí se condensan. Cabe en todo sentido apuntar que dos de ellos, Maurice S. Awiti y Luis Fernando Botero Villegas, son sacerdotes, con estudios especializados, en cultura y pastoral, el primero, y en antropología, ciencias humanas y religiosas, el segundo. Juan Illicachi Guznay es kichwa hablante y con estudios de antropología, filosofía, estudios étnicos y educación intercultural bilingüe. José Gabriel Cataño Rojas cuenta con formación en sociología y desarrollo social. Carlos Arturo Estrada Ardila es especialista en educación en artes y folclor y se ha desarrollado como asesor cultural con trabajos en áreas campesinas e indígenas. Basten estas breves palabras acerca de los protagonistas de este compendio para vislumbrar que el mo-

saico resultante brilla en la grandeza estética de la diversidad de expresiones religiosas populares, valoradas y descritas desde su propia lógica cultural y su singularidad identitaria. El enfoque se enriquece así entre la antropología, la sociología, los estudios culturales, la pastoral, las interpretaciones teóricas frente a los fenómenos religiosos, pero también y de forma determinante con la experiencia humana cotidiana de roce existencial con estos pueblos que involucra no sólo el intelecto, sino la afectividad, la convivencia cotidiana de lo humano entretejiendo las fibras del sentido de lo sagrado desde otras formas culturales no-occidentales. Estos siete textos en su conjunto nos invitan a los lectores a atrevernos a la posibilidad de repensar lo sagrado cifrado desde otros horizontes culturales, desde otros modos de interpretación de la relación humana con lo Santo, la Trascendencia y el Misterio.

Este libro en particular, es el sexto en la serie conmemorativa del Observatorio de la Religiosidad Popular de la Universidad Intercontinental en el marco de su décimo aniversario (31 de octubre del 2024). Esta serie editorial conmemorativa constará de 10 libros que pretenden en conjunto coadyuvar a la comprensión de la religiosidad popular como un elemento social insustituible en la vida cultural de los pueblos latinoamericanos. Agradezco profundamente al Dr. Luis Fernando Botero por su generosa gestión al coordinar este libro, vinculándonos con las reflexiones y aportes generados en Ecuador y Colombia al respecto y que iluminan profundamente las interpretaciones que de estos fenómenos religiosos populares se generan en otras latitudes de nuestro continente. Definitivamente, no se pretende la homologación de las interpretaciones, pues es sabido de sobra que las manifestaciones sociales de religiosidad popular tienen siempre un referente doméstico, son comprensibles solamente en sus contextos particulares. Sin embargo, los datos e interpretaciones de un lugar determinado pueden ser una luz ampliamente sugerente para otros ámbitos diferentes, pero que comparten ciertas características culturales e históricas semejantes. Agradezco también al Dr. Botero, como coordinador de este volumen colectivo, por su invitación a escribir estas líneas de introducción a su compilación.

Enfocándonos ahora en el contenido de este libro, encontramos en primer lugar el texto de Maurice S. Awiti: “El culto al Padre Eterno en la co-

munidad de Gueseche, Chimborazo, Ecuador". En este aporte se da cuenta de la fiesta patronal del Padre Eterno que es de gran significación para la comunidad indígena de Gueseche en Chimborazo, Ecuador. Con ocasión de esta fiesta, el autor examina la construcción del sentido sagrado dentro de las creencias religiosas populares por parte de diversos actores sociales, utilizando como escenario y lugar de análisis el santuario de Padre Eterno Gueseche, su culto y transformación en el tiempo. El autor sugiere que, en la fiesta patronal, se generan espacios en los cuales la gente puede compartir entre amigos y en familia especialmente los migrantes que visitan la comunidad. Por consiguiente, en el momento de la celebración y después, se crea y se fortalece un vínculo que resulta positivo para la comunidad, la Iglesia Católica y la sociedad. Este vínculo no es solamente a nivel del pueblo particular sino que se desborda también en sentido regional, por lo que nuestro autor aumenta el enfoque de esta devoción a la región andina de Licto, en la Diócesis de Riobamba. Ante la problemática de la interpretación de la religiosidad indígena en la región andina, el autor propone una triple hipótesis, en sus propias palabras en la segunda página de su artículo:

[...] primera, la práctica religiosa es una batalla de signos, donde se identifica con claridad una especie de guerra por lo sagrado. Segunda, el culto y la experiencia religiosa se construye en el tiempo y una cartografía de lo sagrado con una estructura y dinámica particulares, es decir, hay una delimitación e identificación simbólica del territorio. De esta manera se expresa sintéticamente en la fiesta o culto una realidad social compleja, identitaria indígena y mestiza. Última, en la fiesta existe un desplazamiento de lo abstracto a lo real, esto es identificado como una tensión permanente.

En base al desarrollo de estas hipótesis en el marco de la fiesta al Padre Eterno en Gueseche, el autor concluye audaz y pertinentemente que bajo esta experiencia social la religión crea personas al servicio de la vida de la armonía intercultural, exaltando la religión popular andina como un pilar de transformación social y política. Alude también a la memoria viva que refuerza la identidad en esta dinámica religiosa local, lo cual nutre los funda-

mentos de una sociedad plural con capacidad ética de interacción operativa en la vida social intercultural.

En seguida, aparecen tres textos de la autoría de Luis Fernando Botero Villegas, a saber: “Entre décimas, arrullos y alabaos. Una aproximación a los cantos religiosos populares del pacífico colombiano”; “La religión de los Awá del Suroccidente Colombiano. Aproximaciones” y “La vida ritual de los kichwas de Chimborazo, Ecuador”.

En el primero, el autor analiza las décimas, chigualos, arrullos y alabados como parte de los géneros musicales que los afrodescendientes del Pacífico de los departamentos de Nariño y Chocó en Colombia tienen como recurso para varios momentos de sus prácticas religiosas. Se enfatiza que la importancia de estos cantos debe considerarse tanto desde la esfera religiosa como desde la identitaria pues para los habitantes de los departamentos de la Costa Pacífica colombiana están integrados indisolublemente en su práctica religiosa como en la referencia y preservación de su identidad. El autor insiste en la parte de la escenificación de estos recursos musicales que no son solamente para escucharse sino también para verse, destacando que esta práctica cultural conlleva una riqueza de identidad propia celosamente resguardada que en muchos sentidos ayuda a “desglobalizar” las pretensiones de homologación de la cultura dominante, deseosa de unificar todo, en detrimento de la diversidad real y concreta de las comunidades afro del Pacífico Colombiano. La música y los cantos facilitan el acercamiento entre los creyentes y los ritos propios de la Iglesia, pero, simultáneamente, refuerzan, con estas expresiones artísticas populares, su cultura y su identidad, no detenida en el tiempo, sino en la movilidad propia del cambio generacional, donde estos referentes de identidad se convierten en anclaje de referencia en el tránsito de una generación a otra.

En el segundo: “La religión de los Awá del Suroccidente Colombiano. Aproximaciones”, Botero Villegas nos ubica en la complejidad de la descripción del mundo religioso Awá, tanto por su complejidad interna, como por los estereotipos que se han adherido a su interpretación por investigaciones pasadas. Al mismo tiempo, el autor enfatiza que el hecho religioso es un factor importante dentro del proyecto histórico o plan de vida de los Awá que

se ha fortalecido en los últimos años. Partiendo de estos antecedentes, en este artículo se presenta la aproximación a una “Teología Awá”, que considera la forma *sui generis* de integrar la Cruz en su universo simbólico y en su cosmovisión, los espacios sagrados, las creencias, las fiestas, las grandes celebraciones que se articulan con el tiempo litúrgico católico como la Semana Santa y la Navidad, y en estos dos últimos puntos: fiestas y celebraciones, se consideran todos los elementos constitutivos tales como preparativos, desarrollo, organización social implícita, aspectos económicos, etc. Añade el autor también la consideración de los relatos y las interpretaciones que los Awá hacen de sus propios relatos religiosos. En este sentido, bien enfatiza el autor que los relatos Awá son formulados y explicados por ellos mismos dentro de sus marcos interpretativos específicos, por lo que no pueden catalogarse como una suerte de pensamiento atrasado o precientífico. Son un producto cultural original que debe ser entendido y valorado desde la intimidad de la lógica cultural que los crea.

En todo sentido es éste un texto “en salida” volcado “hacia afuera” del sí mismo, aparte de los interesantes datos proporcionados, un ejercicio vivo de entender al otro desde su otredad sin la reducción a lo idéntico para valorarlo, sino una muestra fehaciente de la posibilidad misma de un diálogo intercultural e interreligioso respetando la diversidad de lo ajeno y su inherente dignidad que convoca al respeto y la comprensión.

Finaliza esta tríada de textos de Botero Villegas el artículo intitulado: “La vida ritual de los kichwas de Chimborazo, Ecuador”, donde nos ofrece algunos aspectos del hecho religioso de los indígenas de Chimborazo en la actualidad. Muy oportunamente inicia puntualizando que los símbolos religiosos en una cultura no son solamente vehículo de comunicación e interacción con el ámbito de la Sagrado, sino que también son medios de relación con otros hombres. Así, en palabras del propio autor: “Este estudio pretende descubrir cómo el rito, el gesto, el signo y el símbolo, cumplen funciones específicas en cuanto se refieren a relacionar a los miembros de un grupo con lo sobrenatural, y a esos miembros entre sí; pero no solo eso, sino, también, mostrar de qué manera esta doble relación fortalece y mantiene institucio-

nes, sistemas y la misma estructura social y cultural de, en nuestro caso, los indígenas de la provincia de Chimborazo”.

Después de hacer un maravilloso recorrido de la vida ritual a través de rituales del nacimiento, de intensificación (agrarios, pecuarios, difuntos) y ritos de purificación, concluye con un punteo relevante de rasgos distintivos del ritual entre los que destaca considerar al rito en Chimborazo como hecho cultural, no sólo individual sino grupal, lo cual adhiere al individuo a una tradición cultural eminentemente gregaria. Los ritos deben ser considerados como productos de una experiencia histórica y cultural concreta. Destaca entre los ritos analizados en este texto, la característica constante de ser mediadores en la relación con los entes sagrados, pero también con los antepasados muertos y con la naturaleza.

En todo caso, lo presentado en este texto tiene que ver con la manera como el indígena en Chimborazo, Ecuador en la actualidad entiende el mundo y se entiende a sí mismo. Da cuenta de una cultura viva y una tradición religiosa vigorosa que ha sido capaz de permanecer a pesar de los embates y las transformaciones.

El quinto texto de esta compilación es: “Religión y movimiento indígena en la diócesis de Riobamba, Ecuador: 1954-2011” de Juan Illicachi Guzmán. Se trata de un aporte valioso en tanto que introduce a la cuestión del estudio sobre la Religiosidad Popular en el contexto específico de la diócesis de Riobamba, Ecuador, delimitando el tiempo de referencia entre 1954 y 2011. Especialmente relevante me parece la insistencia del autor a referirse y partir del papel que desempeña la religión en el desarrollo político-organizativo de la sociedad y particularmente en la organización del pueblo indígena en el lugar de estudio. A partir de esto, sus reflexiones acerca de las identidades indígenas, sus reivindicaciones y procesos de cambio son sumamente sugerentes para contextos culturales semejantes en todo el continente.

Como bien apunta el mismo autor, parte de analizar la configuración del pensamiento y acción de los obispos de Riobamba Leónidas Proaño y Víctor Carral Mantilla, el primero considerado uno de los máximos representantes de la Teología de la Liberación latinoamericana y artífice del Movimiento Indígena. Las acciones de ambos prelados contribuyeron en

la emergencia y fortalecimiento del Movimiento Indígena de Chimborazo, una organización étnica establecida bajo tres objetivos bien determinados: *Cultura propia, política propia y educación propia*.

El autor concluye apuntando al final de su texto:

La identidad kichwa sigue siendo reivindicada por los indígenas católicos en sus iglesias locales. Las identidades se desplazan de manera distinta y transversal. Se trata de una reivindicación cambiante y contextual de la identidad cultural, es decir, dependiendo del contexto social y político se reivindican como católicos, indígenas y kichwas. Desde la época colonial, el acceso de los indígenas a la educación estuvo marcado por la imposición de nuevos códigos culturales y epistémicos que incidían en la enajenación y vaciamiento de lo propio; hoy, por lo menos, de forma restringida, temas y conceptos como las nacionalidades y pueblos indígenas, organizaciones indígenas y literatura indígena deslegitiman y cuestionan a la colonialidad del poder y saber.

A continuación, aparece el sexto texto que compone este volumen colectivo: “Religiosidad popular y diatriba poética sobre el cristianismo católico en la novela *La Virgen de los Sicarios* de Fernando Vallejo”, escrito por José Gabriel Cataño Rojas, quien en sus primeras líneas presenta de manera general su trabajo:

La tesis que nos atrevemos a sostener aquí, y que intentaremos demostrar, es que, contra toda apariencia, la novela *La Virgen de los Sicarios* de Fernando Vallejo, es una obra religiosa, aunque no edificante. En concreto, se trata de una autoficción cuyo tema aparente es una particular manifestación de religiosidad popular, pero en última instancia es una diatriba poética sobre el cristianismo católico y su iglesia en la Medellín de finales del siglo XX; relato que será objeto de una lectura crítica en el presente trabajo.

En su conclusión apunta que la religiosidad que impregna la novela se aparta sustancialmente de lo que la doctrina católica consideraría una buena práctica religiosa, es decir, que los usos que los creyentes hacen de la religión

en su vida cotidiana deben ser medios y no fines en sí mismos, de modo tal que sigan fielmente el evangelio y la voluntad de Dios contenida en los Mandamientos, lo cual se recomienda especialmente en relación con la devoción de los santos y la Virgen María. En esta distancia entre una instancia y la otra se pone en juego la disputa de la interpretación de la utilidad de la religión entre la religiosidad popular y la religión oficial. En acción social siempre recíproca, las distancias entre lo oficial y lo popular están en un continuo movimiento pendular que va desde la coincidencia hasta la contradicción.

Finalmente, cierra el presente volumen el séptimo y último aporte titulado: “Una aproximación a la Religiosidad Popular en Colombia. Diversidad, continuidades y rupturas”, de Carlos Arturo Estrada Ardila, quien muestra en su texto aspectos diversos de la religiosidad popular colombiana, no solamente exaltando su riqueza y diversidad, sino también enfatizando su esencia histórica manifiesta en las continuidades y rupturas de ésta como práctica social incrustada en la cultura viva y cambiante en su operatividad histórica. Es particularmente relevante el interés que el autor muestra en el futuro de estas prácticas religiosas populares frente al diálogo intercultural e interreligioso operante de manera contemporánea de cara a procesos de modernización y globalización. En este contexto, la piedad popular confronta nuevas propuestas que entran en diálogo o confrontación con las posturas oficiales de la Iglesia, pero cuya presencia social es sencillamente imposible de ignorar. En las palabras del propio autor al finalizar su introducción, en este texto:

los testimonios son traídos desde diferentes lugares de la geografía colombiana: occidente, centro y noroccidente del país. De igual modo, los temas son diversos en cuanto al género, la música y los cantos, las devociones a los santos y a la Virgen, así como las fiestas patronales, Semana Santa y Navidad. Los aportes de los autores vienen dados desde diferentes disciplinas y metodologías, sobre todo desde la historia, la lingüística, la sociología y el análisis discursivo.

Estos siete textos en su conjunto constituyen en sí mismos, un invaluable aporte a la discusión sociocultural-religiosa que el Observatorio de la Reli-

giosidad Popular (instancia convocante de esta iniciativa editorial) ha pretendido desde su fundación: la posibilidad de entendimiento interreligioso en las prácticas religiosas populares operantes y vigorosas en las formas propias de expresión de fe del pueblo creyente latinoamericano.

En este entendimiento prima la necesidad inicial de un reconocimiento pleno del interlocutor en sus capacidades socioculturales-religiosas propias, gestadas desde la intimidad de su historia y cultura, es decir, es imperativo —en aras de la comprensión cabal— el reconocimiento pleno de su capacidad gestora de sentido desde lo íntimo de su lógica cultural. Los indígenas no pueden seguir valorándose como aquellos eternos menores de edad que requieren la tutela de los “mayores” los de grado más perfecto desde la óptica aristotélica, sino que deben ser considerados como interlocutores plenos cuyas diferencias vienen de su propia alteridad cultural, y no de una mala copia a un modelo universal impuesto desde fuera de su propia cultura.

Lo que está implícito en estos fenómenos religiosos populares en territorios indígenas, es una verdadera proeza de interculturalidad e interreligiosidad. Es el paso de una religión impuesta a una incorporación local asombrosamente integradora en el propio horizonte de cosmovisiones. Los elementos impuestos por el cristianismo en contexto colonial se reformularon con el paso del tiempo y la necesidad de una vida religiosa significativa hasta lograr una síntesis operativa de funcionalidad sociocultural en las expresiones religiosas populares que atestiguamos a lo largo de la historia, una historia inacabada que aún nos deja ver lo vivo, dinámico y cambiante de estos procesos que continúan mostrando su vigor social en su capacidad de dotación de sentido, identidad y dinamismo comunitario.

Esta migración del cristianismo, de un mensaje exógeno, a parte integral del ser endógeno de estos grupos culturales, es un verdadero triunfo del Espíritu en la historia encarnada de estas culturas. Desde las Ciencias Sociales, un proceso que no puede ser pasado por alto y que desafía la visión tradicional desde la hegemonía cultural acostumbrada a la versión de la pasividad de los indios. No fueron los receptores pasivos y desganados que abrazaron un destino trágico y se resignaron a perder su ser cultural. Muy lejos de esto, fueron agentes protagónicos de su propia historia —a pesar de las desave-

nencias, la injusticia y la violencia ejercida en el proceso de su sometimiento colonial— tomaron las riendas de su devenir histórico en intrincados y complejos procesos de resemantización cultural que a la larga llevarían a un verdadero proceso de traducción local del mensaje cristiano en la intimidad de la vida ritual cotidiana.

Éste no fue un proceso de “ídolos tras los altares”, no aplican ya en el entendimiento de estos fenómenos las ideas de meras sustituciones operativas. Fue mucho más profundo e integrado entre ambos interlocutores: tanto los evangelizadores europeos, como los indígenas. En este sentido me parece que no exagero al apuntar enfáticamente que la Religiosidad Popular contemporánea en contextos indígenas latinoamericanos es un verdadero patrimonio cultural compartido entre la Iglesia y el pueblo que debe ser interpretado y valorado con sumo respeto como un producto cultural que devela un complicado proceso de interrelación recíproca que exige el reconocimiento de su diversidad inherente.

Los documentos magisteriales contemporáneos (me refiero concretamente al papa Francisco<sup>1</sup>) dan ese lugar destacado a la Religiosidad Popular como espacio histórico, real y concreto, de relación entre las esferas humana y divina. Así, la Religiosidad Popular, no es solamente espacio y tiempo de interacción cultural, social, festiva y gregaria, sino también –para el creyente- espacio y tiempo de Revelación, una ventana de aproximación a la presencia de Dios en la vida del pueblo, no desde los parámetros racionales y lógicos de la teología oficial, sino desde la sensibilidad propia del pueblo creyente, cuya lógica cultural interna, muchas veces se percibe como fuera de toda lógica desde los grupos culturales dominantes. La clave está en cómo se entienden estos procesos interreligiosos: ¿cómo contaminación de un cristianismo puro y prístino, ahistórico y universalmente idealizado que no requiere de contexto? o bien, valorar la integración de estos elementos culturales y religiosos locales como parte de la riqueza de la Iglesia Universal.

Los siete textos que felizmente integran esta compilación, dirigida por el Dr. Luis Fernando Botero, dan cuenta histórica, real y contextualizada, de la posibilidad de ese diálogo intercultural e interreligioso implícita en las

---

<sup>1</sup> Cf. *Laudato Si; Querida Amazonía, Fratelli Tutti, Laudate Deum*.

vivencias de la Religiosidad Popular en Ecuador y Colombia. Generosos datos e interpretaciones que definitivamente iluminan sugerentemente las realidades contextuales de otras zonas de nuestra Latinoamérica.

En todo sentido, son un aporte sustancial para la parte de las Ciencias Sociales, pero también constituyen a la par un aporte necesario y claro para un modo específico de Iglesia no impositiva que requiere al interlocutor para construir una verdadera Iglesia local.

Estos aportes coadyuvan al reforzamiento de lo que –a mi juicio– son los tres pilares contemporáneos sobre los que descansa el humanismo cristiano:

- 1.) Una antropología de la acogida y la hospitalidad, lo cual implica una nueva valoración del sujeto —como dijera Sylvanna Rabinovich— “tomar el término sujeto en su sentido literal, como sujetado a los demás”<sup>2</sup>, no el sujeto soberbio y solipsista de la Modernidad Occidental, no es un sujeto soberano y omnipotente, sino frágil, quebradizo, desvalido, herido por la necesidad, una “subjetividad de polvo y cenizas”<sup>3</sup>.
- 2.) Una ética de la inclusión. Es decir, una ética basada en el Otro, base y fermento de un *humanismo del otro hombre*<sup>4</sup>.
- 3.) Una epistemología sinodal. Una forma de entender el mundo no solipsista, sino en interacción-con. Entender al Ser humano como Ser-con-el-otro. No el Yo soy-yo existo cartesiano, sino que Somos, Siendo. Ser-con y en un proceso constante vivo y siempre actual.

En este sentido, la Religiosidad Popular integra en su *modus operandi* estos pilares de una u otra forma, en expresiones concretas muy diversas, en las que se puede percibir claramente una religiosidad preñada de *gestos y delicadezas* para con Dios, los prójimos y la naturaleza.

---

<sup>2</sup> Rabinovich, Sylvanna, “La voz y la mirada: algunos conceptos filosóficos del pensamiento judío” en: *Avances*. México: UIC, Año 2, num. 6, pp. 7-16, julio-septiembre 1999.

<sup>3</sup> Cf. Rabinovich, Sylvanna, “Espiritualidad de polvo y cenizas”, en: Shulamit Goldsmit (coord.), *Memorias del 1° y 2° coloquios internacionales de Humanismo en el Pensamiento Judío*. pp. 48-63. 2002, México: Universidad Iberoamericana.

<sup>4</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*, México, s. XXI, 1993.



## El culto al “Padre Eterno” en la comunidad de Gueseche, Chimborazo, Ecuador.

Maurice Sheith Oluoch, Awiti<sup>1</sup>

### Introducción

El culto del *Padre Eterno* es una manifestación religiosa popular que goza de una larga historia. Según cuentan los comuneros de Gueseche, la fiesta debe tener más de setenta años y es considerada una de las más antiguas de la parroquia Licto.

Este estudio da cuenta de la fiesta patronal del Padre Eterno que es de gran significación para la comunidad indígena de Gueseche. Además, se examina la construcción del sentido sagrado dentro de las creencias religiosas populares por parte de diversos actores sociales, utilizando como escenario y lugar de análisis el santuario de Padre Eterno Gueseche, su culto y transformación en el tiempo. Dentro de este orden de ideas, se señala que la fiesta se valora dentro y fuera de la provincia. Las comunidades vecinas también tienen la devoción al “Padre Eternito”, como lo llaman con cariño y familiarmente los licteños. La práctica religiosa tiene varios aspectos e impactos en la comunidad y la parroquia, pueden ser: económicos, sociales, organizativos y espirituales. Se plantea entonces que, en la fiesta patronal, se generan espacios en los cuales la gente puede compartir entre amigos y en familia especialmente los migrantes que están de visita, . Por consiguiente, en el momento de la celebración y después, se crea y se fortalece un vínculo que resulta positivo para la comunidad, la Iglesia Católica y la sociedad.

---

<sup>1</sup> Kisumu, Kenia, 1972. Presbítero, misionero de la Consolata, párroco en la Diócesis de Riobamba e investigador. Graduado en filosofía en 1997 por el Institute of Philosophy y en 2001 en Teología por Tangaza International College, ambos en Nairobi, Kenia. Adicionalmente, en 2012 obtuvo una maestría en Estudios de la Cultura, por la Universidad Andina Simón Bolívar Sede Quito Ecuador, donde actualmente realiza estudios de doctorado en Historia Latinoamericana con el tema “Trayectoria Pastoral de Leónidas Proaño en la Diócesis de Riobamba, 1954 a 1988.”

El objetivo central del estudio es aportar desde la historia y los estudios culturales una interpretación y comprensión de la experiencia religiosa y cultural de los indígenas y ecuatorianos en general, tomando como base metodológica la investigación acerca del culto o devoción al “Padre Eterno” de Gueseche, en la región andina de Licto, en la Diócesis de Riobamba.

En la parroquia de Licto como en los diferentes sectores de la Sierra ecuatoriana, existen leyendas de las numerosas fiestas como de San Pedro, la Semana Santa, los pases del Niño, etc., y de aquello que está vinculado con ellas: las varias ofertas religiosas, la borrachera, las famosas chicherías dentro y fuera de la cabecera parroquial, la mitificación y la mercantilización religiosa. La influencia permanente de los indígenas con su canto, baile, vestido culinaria y música en este lugar en todos los ámbitos de la vida, sean sociales o religiosos, es innegable. Esta configuración de corte cultural la denominaremos “lo andino”.

En relación con la problemática expuesta, se han identificado tres hipótesis: primera, la práctica religiosa es una batalla de signos, donde se identifica con claridad una especie de guerra por lo sagrado. Segunda, el culto y la experiencia religiosa se construye en el tiempo y una cartografía de lo sagrado con una estructura y dinámica particulares, es decir, hay una delimitación e identificación simbólica del territorio. De esta manera se expresa sintéticamente en la fiesta o culto una realidad social compleja, identitaria indígena y mestiza. Última, en la fiesta existe un desplazamiento de lo abstracto a lo real, esto es identificado como una tensión permanente.

En el periodo investigado, la principal actividad productiva era la agricultura. Respecto a la agricultura se habla de las contradicciones sociales. Por lo tanto, la tradicional división del trabajo funciona basada en clases sociales. Por un lado, están los mestizos que mantenían los lazos de “compadrazgo”. Los mestizos eran medianos terratenientes, artesanos, comerciantes, empleados públicos y chicheros. Por otro lado, los indígenas eran asalariados agrícolas, peones, jornaleros, cargadores y pequeños agricultores.<sup>2</sup> En su interacción había problemas como discriminación social, pobreza, explotación, desigualdad, identidad cultural, entre otros.

---

<sup>2</sup> Gallegos, *Manuscritos*, 3.

Hugo Burgos estudió extensamente las relaciones entre los indígenas y los mestizos en las parroquias rurales de Chimborazo concluyendo que son de dependencia y dominio. Esto, dentro de un sistema agrario: la hacienda-, con el fenómeno de dependencia interior al que él ha llamado “colonialismo interno”.<sup>3</sup> De este modo, el punto de partida en lo social o económico para los indígenas, es una desventaja.

Históricamente, la parroquia de Licto fue uno de los lugares de insurgencia indígena con varios levantamientos. Estas manifestaciones sociales provienen de un pasado donde existían intereses religiosos, lo cual dio origen a la religión popular. Los intereses religiosos y/o el poder religioso eran formas simbólicas y concretas de los intereses culturales, sociales, económicos y morales. Aquí está el pueblo levantándose en el amanecer de un nuevo orden cultural, político, y socioeconómico.

La fiesta patronal del “Padre Eterno” es celebrada desde el primer sábado de agosto hasta el último sábado, que llega a su clímax. El “Padre Eterno”, como protector de los terrenos, está inserto en los corazones de la mayoría de los peregrinos y devotos. La organización de las fiestas durante el mes está a cargo de los mestizos y los migrantes de las ciudades de Quito, Guayaquil, y Ambato, entre otras.

El mes de agosto, para la fiesta, tiene que ver con las cosechas; los andinos creen que toda la producción se da gracias a la bondad y cariño de la *Pachamama*. Entonces, se agradece, se pide perdón y se retribuye por todo lo recibido. Es decir, sabiamente se asumió la celebración dentro del proyecto de vida y la experiencia religiosa teniendo en cuenta el calendario litúrgico popular. Así se celebra el “Padre Eterno” desde la lógica propiamente andina de los lugareños.

Según narran las personas mayores, el “Padre Eterno” es una imagen que durante muchos años estuvo en la iglesia matriz de San Pedro de Licto. Entonces, históricamente, forma parte tanto de la historia de Licto como de la comunidad de Gueseche, y de la memoria colectiva de la parroquia, símbolo de la fe cristiana y signo de identidad cultural.

---

<sup>3</sup> Hugo Burgos, *Relaciones Interétnicas en Riobamba*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1997, p. 22.

Desde una mirada cultural, la fiesta patronal es un elemento compuesto de continuidades y discontinuidades. Es algo que cada generación interpreta; y que tiene nuevas interpretaciones, determinadas por la historia y la coyuntura de las comunidades. Además, la cultura dominante o circundante permite dichas interpretaciones y resignificaciones.

Ahora bien, partimos de dos principios: el complejo concepto de la cultura, y el difuso concepto de globalización. En una realidad marcada por cambios sociales, culturales, políticos y económicos, la desaparición de la hacienda, la migración a las ciudades grandes y la influencia de la modernidad que imprime un nuevo estilo de vida y valores,<sup>4</sup> especialmente en las comunidades campesinas, se plantea la teoría de la “Religión Popular Andina” enfocándola en el rito religioso y en aspectos vinculados a ella. Para abordar el tema de la religión partiremos del conocimiento del contexto social y cultural. La premisa básica es que el hecho religioso es parte de la totalidad de la cultura y de la sociedad.

Nuestros tiempos se caracterizan por el hecho de que los poderes sociales, culturales y económicos constituyen redes. Hablamos, entre otras cosas, de redes virtuales, tratados de libre comercio, multinacionales, mercados globales.<sup>5</sup> Esta realidad planetaria y globalizante tiene consecuencias en todos los ámbitos: social, cultural, económico, político y religioso, impactando la cultura, la economía, la tradición, la política y, por consiguiente, la religión.

El despliegue de rituales profano-sacrales dentro de la práctica religiosa tiene una larga historia y tiene funciones importantes; como el ordenamiento social y la sobrevivencia o la conservación de la identidad. Dicha constelación de rituales, como en el caso de la fiesta patronal, se prolonga durante horas y su protagonista es un cuerpo colectivo. En este sentido, la religión marca la pauta que ordena los comportamientos en la sociedad; hay

---

<sup>4</sup> Susana Andrade, *Protestantismo Indígena, Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo Ecuador*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2004, p. 89.

<sup>5</sup> Patricio Guerrero Arias, *Corazonar; Una Antropología Comprometida con la Vida: “Nuevas miradas desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser”*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2010, p. 14.

una ritualidad que acompaña casi toda la vida.<sup>6</sup> Las creencias religiosas son formulaciones, entre otras cosas, acerca del mal y del bien.

Enfocando la fiesta religiosa, su construcción y vivencia, hay que contar con el repertorio de las memorias históricas como recursos de su reproducción. La fiesta religiosa es un espacio de repetición, creatividad e interpretación y, por lo tanto, clave en la comprensión de la religión popular.

Ahora bien, desde una aproximación histórica a la fiesta, se toma en cuenta la “religión popular andina” en la memoria colectiva. La memoria es una arena de batalla o de disputa y es constitutiva de todo ordenamiento social, tomando simplemente el trasfondo del contexto social y los marcos sociales como espacios para crear y recrear el recuerdo, la mutabilidad y, también, el olvido. La idea es mirar esta historia concreta como un espacio donde se combinan el presente y el pasado, de deconstrucción y construcción. Esto permite encontrar el vínculo entre la historia y la memoria.

Dada la complejidad del objeto de estudio, en términos analíticos y funcionales, nos concentramos en la fiesta, específicamente en el rito; su evolución y su historia, sus consecuencias en la organización comunitaria, la familia y la vida cotidiana. Ello implicó describir, explorar, analizar e interpretar la fiesta patronal del “Padre Eterno” como actividad comunitaria, es decir, la fiesta como un espacio donde se vive y se expresa la devoción y espiritualidad popular. La idea de la religión es una acumulación social de la existencia humana. Entonces ésta se fundamenta en la historia y es construida sobre las convenciones sociales y la memoria colectiva. La religión está, en este sentido, en el terreno de lo simbólico.<sup>7</sup>

El ámbito de lo popular es creado en cuanto está en pugna con lo oficial. Hablamos de la “cultura popular” y de la “cultura oficial” como categorías simbólicas. Lo popular significa que hay sectores de poder y discursos categorizados como “oficiales”. Es decir, el uno no puede existir sin el otro; lo popular necesita lo oficial y viceversa.

<sup>6</sup> Víctor Bascopé Caero, *Espiritualidad Originaria en el Pacha Andino*, Cochabamba, Editorial Verbo Divino SRL, 2013, pp. 165-166.

<sup>7</sup> Véase, Patricio Guerrero Arias, *La cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia.*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2002, p. 80.

El actual panorama religioso del subcontinente está marcado por el desencuentro del catolicismo español con las religiones y creencias tradicionales.<sup>8</sup> E este panorama complejo latinoamericano, con su peculiaridad que denominaremos fenómeno andino, habrá de analizarse detenidamente para una mejor comprensión. Lo andino como fenómeno es una realidad amplia, por ende, difícil de abarcar en pocas páginas. Se desea lograr una aproximación desde la historia, la antropología y la sociología de la religión.

Para explorar la fiesta es necesario un levantamiento histórico del festejo del Padre Eterno como eje vertebral. Un relato del rito del mismo, entre otros aspectos de la fiesta como la celebración en sí y la etnografía, son también recursos que se aclaran en la memoria histórica. La forma escogida como método de la investigación es la observación y el análisis de la memoria oral a través de visitas a la comunidad, la participación en la fiesta a través de entrevistas a profundidad a los interlocutores. Solo presentamos la idea de método a manera de anticipo, pues lo desarrollaremos más adelante con más detalles.

La fiesta religiosa es un espacio donde, entre otras cosas, se manifiesta la comunión, la religiosidad popular, las continuidades y rupturas culturales. Lo central en la fiesta es el ritual. El ritual es central porque, para la mayoría, es el aspecto que no cambia. Pero un análisis riguroso muestra mutaciones a lo largo del tiempo, mutaciones que se pueden identificar, se justifican en la memoria y la historia. Dichas mutaciones y resistencias han sido la fuerza del pueblo que preserva su tradición y memoria colectiva, aspectos de interés en esta investigación dentro de un marco de religión popular.

La memoria, como construcción social del recuerdo y del olvido, provee el mapeo señalando cuáles son los senderos que debemos transitar. Entonces, transitando por los senderos de la memoria, se exploran la producción, circulación y creación de la fiesta y su historización.

La interculturalidad y la liberación son dos caras de la misma moneda. Es decir, el diálogo y la apertura mental y concreta hacia el otro, son parte fundamental de la liberación integral. Tanto la liberación como la intercultural-

---

<sup>8</sup> Lucas Cerviño, El indispensable aporte de lo religioso para una convivencia intercultural, en *Cuaderno intercultural Caminar*, núm. 10, Julio 2009, p. 11.

alidad son perspectivas de carácter dinámico, plural, multidimensional. La interculturalidad que surge de un encuentro vivencial, y la liberación que a su vez proviene de la necesidad de la equidad y una pugna interna de poder en las comunidades dominadas que ponen el acento más allá de lo doctrinal y ritual presentes en la fiesta religiosa.

Entendiendo que la religión es una manifestación que busca mejorar la vida para todo el *sumak kawsay*<sup>9</sup> y también, un medio a través del cual se expresa la experiencia religiosa; hay que desafiar e interpelar a los actores sociales para superar las superficialidades y el mero espectáculo. Siguiendo esta cosmovisión indígena, se toma en cuenta la categoría del mejoramiento en permanente construcción y reproducción.<sup>10</sup> En esta línea de reflexión, la praxis religiosa tiene que ser intercultural y liberadora, abriéndose más allá de los límites y las barreras culturales, sociales y económicas.

Partiendo de una realidad de la existencia cristiana, afirmamos que la fiesta religiosa es una manera de sintetizar la vida del pueblo. En la historia de Licto, las fiestas y sus rituales organizan los aspectos culturales, económicos, sociales y políticos, así como el orden social y el ritmo de la vida de los lugareños. En el tiempo de la fiesta las comunidades se movilizan, por eso, es un tiempo importante en la vida de la comunidad.<sup>11</sup>

### *Historia de la fiesta*

Maldonado plantea que la fiesta opera entre el pasado, el presente y el futuro; vive el choque entre el modelo utópico y lo real, entre el símbolo y la situación, entre la ironía y la seriedad de lo oficial y lo establecido.<sup>12</sup> Entonces, la fiesta exige una detenida indagación histórica para llegar a la nota dialéctica que introduce esa misma fiesta.

<sup>9</sup> *Sumak kawsay* o buen vivir (en español). La idea recupera la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas que es utopía de un proyecto de vida en común ejecutada por la acción de todos. Es importante notar que *Sumak kawsay* no es una idea nueva ni algo exclusiva del mundo andino. En el occidente Aristóteles planteaba la idea de la "buena vida" (*eubíós*) para el "hombre libre", varón adulto que vive en la *polis*.

<sup>10</sup> Cf. Alberto Acosta, "El Buen Vivir, una oportunidad por construir", en *Revista Ecuador Debate*, 75, Quito diciembre 2008, p. 34

<sup>11</sup> De las tierras lejanas, en el continente africano -en Kenia- existen elementos parecidos en relación con lo festivo y con la ritualidad en los Andes. La ruptura con lo ordinario, la alegría, el movimiento del cuerpo colectivo son algunos aspectos que se pueden identificar en las dos culturas. Es decir, lo popular tiene que ver con el espíritu humano que va más allá de lo geográfico y la topografía.

<sup>12</sup> Luis Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular*, Bilbao, Sal Terrae Santander, 1985, p. 127.

Se considera que la fiesta patronal de Padre Eterno en Gueseche, Licto, es un elemento sociocultural.<sup>13</sup> La capacidad del ser humano de crear y recrear cultura y símbolos está ligada a una historia, y es resultado de la acción social.<sup>14</sup> Entonces, un acercamiento histórico a la fiesta del Padre Eterno es imprescindible. La historia de la fiesta es documentada u oral; es decir, la memoria sin asumir la historia no tiene sentido. Paul Ricoeur señala que la función de la historia con respecto a la memoria es "amplia en el espacio y en el tiempo; pero... amplía también en cuanto a los temas, a su objeto".<sup>15</sup> La memoria no sustituye a la historia; se trata de memoria histórica. La memoria interpela a la historia como conocimiento y como proceso de creación y recreación; una representación del pasado.

La historia relaciona pasado-presente-futuro, no solo como un recuerdo, sino como una resignificación contextual y mediada por lo vivido. Entonces, la historia contada es un testimonio; lo que se desprende de ella es una huella vivida, un vestigio de un pasado concreto o de aquello que existió. Esto es el fenómeno de la memoria, y hay que poner en duda el testimonio y confrontarlo con otros testimonios, sin duda alguna, en el umbral de la historia.

La aproximación histórica de la fiesta nos permite reconstruirla desde la memoria; es decir, escuchando las diversas voces, su apreciación de la fiesta y los registros.<sup>16</sup> Esta nos ofrece un soporte de los hechos concretos que merece una valoración y un reconocimiento. Estos hechos son necesarios en la construcción del conocimiento histórico, los orígenes de la fiesta, el contexto de aquel entonces, la función de la fiesta, su producción y significado para la población. Además, desde esta mirada histórica es posible indagar las formas de transmisión de las tradiciones religiosas, económicas, políticas y culturales. Por lo tanto, la huella profunda que la fiesta ha dejado es hoy parte de la identidad cultural y se presenta como una especie de patrimonio tangible para la comunidad lictaña.

<sup>13</sup> Nota de Eulalia Carrasco A., en M. V. Rueda, op. cit., p. 47. La fiesta religiosa como la celebran los campesinos en la región andina mantiene cierta especificidad y, por ende, tiene rasgos comunes. Igualmente, hay que tomar en cuenta sus consecuencias económicas y socio-políticas.

<sup>14</sup> Patricio Guerrero Arias, *La cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Quito, Abya-Yala, 2002, p. 51.

<sup>15</sup> Paul Ricoeur, "Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico", en Françoise Barret-Ducrocq, dir., *¿Por qué recordar?*, Barcelona, Garnica, 2002, p. 29.

<sup>16</sup> Los registros; las fotos o escritos sobre la fiesta. Aunque no existe mucho de este tipo de registro, en las casas se encuentran cuadros, recuerdos, órdenes de la fiesta, etc., que fueron hechos por los fundadores y regalados a los devotos.

Según los inventarios de la parroquia de Licto, entre las esculturas religiosas que se registraron en el primer inventario de 1909 consta la imagen del Padre Eterno como parte del patrimonio religioso y artístico de la parroquia.<sup>17</sup> Esta es la única constancia histórica de la presencia de esta imagen; no existe información sobre la devoción ni las fiestas. Sin embargo, consta que "estas riquezas de arte y de religiosidad con el pasar del tiempo, unas fueron dejadas en los anejos, otras en casas particulares y otras se fueron perdiendo; lo que quedó de ellas se encuentra en la actualidad en poder de la parroquia".<sup>18</sup> Por lo tanto, se trata de rellenar los vacíos con los aportes orales de los interlocutores. Al preguntar ¿cuándo llegó esta imagen desde la cabecera parroquial Licto a la comunidad de Gueseche?, la respuesta es: "la imagen, como la mayoría de las imágenes, fue puesta bajo cuidado de una de las familias mestizas, con la autoridad de un cura. De ahí se llevaron la imagen a la comunidad de Gueseche en una iglesia pequeña de adobe".<sup>19</sup>

Sin embargo, según algunos fundadores, la devoción al Padre Eterno se puede rastrear a mediados del siglo XIX, pero se formaliza en la comunidad de Gueseche en los primeros años del siglo XX.

Los orígenes de la fiesta no los tengo muy claros; puede ser descuido de parte nuestra como fundadores y también licteños, pero pensamos que la fiesta del Padre Eterno es una de las más antiguas de la parroquia, según lo que escuchábamos, se celebraba en el pueblo; pero a principios del siglo XX la fiesta pasa a la comunidad de Gueseche.<sup>20</sup>

La fiesta por tradición la celebramos. Ha existido desde cuando estábamos pequeños. Me contaron que comenzó en el año que llevaron la imagen del Padre Eterno a nuestra comunidad, parece que al mismo tiempo fue la fundación de la comunidad de Gueseche Padre Eterno. Creo que fue en 1930 más o menos. Pero no me acuerdo quien lo trajo [...] no sabemos.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Sandro Carminati, "B. E. E. La parroquia de San Pedro de Licto, datos paleográficos para su historia. Transcripción y complementación", Archivo diocesano de la Curia de Riobamba, Riobamba, s. e., s. f., p. 69. El padre Sandro trabajó como vicario en la parroquia de Licto de 1987 a 1990. Las páginas del inventario son 7 y 8.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 69-70.

<sup>19</sup> Testimonio de Alejandro Yantalema de 75 años, de la comunidad de Llulchibug, Licto, 12 de mayo de 2011.

<sup>20</sup> Testimonio de Manuel Chapi y de su esposa, Licto, 20 de agosto de 2011, fundadores de la fiesta del Padre Eterno. Los fundadores se pueden considerar como una hermandad o cofradía. Esta continúa con una tradición familiar.

<sup>21</sup> Testimonio de Juana Caranqui, moradora de la comunidad de Gueseche. Ella tiene 80 años. Entrevista mediada por el traductor José Manuel Moreno César, Licto, 8 de agosto de 2011.

En esta época había “competencia” para celebrar las fiestas. Los lugareños solían tener fiestas prácticamente cada mes. Citando una investigación de 1996, Estuardo Gallegos afirma sobre los licteños: “son muy devotos a las fiestas [...] en las cuales gastan grandes cantidades de dinero, el mismo que queda en poder de los fundadores, autoridades y cantinas del lugar”.<sup>22</sup>

Así podemos explicarnos que la fiesta patronal de Gueseche tenga actualmente un carácter central en la vida de los licteños, de las comunidades de la parroquia y de la vecindad. Naturalmente, la fiesta no goza de características particulares; es casi una réplica de otras celebradas en la parroquia. El hilo conductor de la fiesta es la dualidad dentro de la cosmovisión andina.<sup>23</sup> No obstante, existen elementos singulares: las procesiones largas todos los sábados del mes de agosto; un gran número de fundadores y priostes, y la reverencia al Padre Eterno-Dios Padre.

En los años noventa, con la ayuda del padre Ramponi,<sup>24</sup> de los fundadores y el trabajo de mingas de los comuneros se construyó el actual santuario del Padre Eterno. La imagen fue retocada en Quito en 2006, con el apoyo de algunos fundadores. El lugar donde estuvo el antiguo templo se convirtió en una cancha de fútbol; el campeonato es el nuevo “ritual” que se ha incorporado a las fiestas patronales.

Es indiscutible el origen sagrado del lugar donde se da reverencia y culto religioso: es una *huaca*. En el mundo andino, el concepto de *huaca* es la manifestación de lo sagrado; en objetos, seres, lugares y fenómenos.<sup>25</sup> Entonces, la definición de lo sagrado para los andinos, como para las demás religiones politeístas, es mucho más amplio.

Rastreando el valor del lugar, los pobladores hablan de una aparición de la Virgen María en el cerro de Gueseche hace muchos años. Ciertamente, esta aparición de la Virgen en la comunidad no es muy clara, pero podría explicar el origen del santuario católico en el cerro; que posteriormente se concretó

---

<sup>22</sup> Testimonio de Estuardo Gallegos sobre el aspecto histórico-religioso. Estuardo, sacerdote antropólogo, es un cura diocesano de Riobamba que fue párroco de Licto de 1974 a 1979.

<sup>23</sup> Josef Estermann, *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala, 1998, p. 168.

<sup>24</sup> El padre José Ramponi, misionero italiano de la Consolata, trabajó en la parroquia de Licto en las décadas de los años 80 y 90. Su prioridad eran las comunidades indígenas de la parroquia de Licto.

<sup>25</sup> Susana Andrade, *Protestantismo indígena: procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*, Quito, Abya-Yala, 2004, p. 77.

en las visitas, romerías y peregrinaciones que derivaron en la fiesta del Padre Eterno. Desde luego, la aparición de la Virgen no se promovió, bien por razones religiosas o para evitar conflictos entre los pueblos de Licto y Pungalá.<sup>26</sup> Quizá la aparición de la Virgen de Nieves de Ganshi en Gueseche fue aprobada oficialmente porque en la parroquia de Pungalá, en la Peña, se había institucionalizado el culto de María debido a su aparición allí. Entonces, una hipótesis es suponer que para evitar conflictos se aceptó el santuario en Gueseche, pero en honor al Padre Eterno. De esta manera, se cambia una de las funciones del cerro que antes era un lugar sagrado de celebración de ritos, ceremonias y ofrendas, y se lo convierte en un lugar de celebración católica, introduciendo así un templo lleno de fastuosidad y ofrendas. Esta habría sido una manera de utilizar las tradiciones religiosas andinas y plantear el cristianismo como el culto oficial.

En la espiritualidad de los lugareños, el cerro de Gueseche es sagrado. Consecuentemente, el lugar es históricamente símbolo de interacción religiosa para el pueblo de Licto y las comunidades. Por otra parte, el lugar se vincula también con la activación y la revitalización cultural y, sin duda, tiene que ver con la identidad cultural de los lugareños. Germán Ferro Medina constata:

Los santuarios se han constituido en lugares de verdadera activación cultural, lugares multisemánticos, propicios para hacer posible la fiesta, el juego, el paseo, el intercambio social y comercial, la construcción de pertenencia a una localidad, región o nación, mediante el acceso, la comunicación, la disputa y la múltiple significación de lo sagrado.<sup>27</sup>

Los mayores o ancianos de la comunidad, al recordar la fiesta patronal de los años sesenta y setenta, dicen que había alegría, celebraciones jubilosas, actividades compartidas y varias manifestaciones artísticas, fuegos artificiales, globos, danzas y disfraces.

<sup>26</sup> El Santuario de La Peña en Pungalá es una *huaca* y recibe peregrinaciones casi todo el año.

<sup>27</sup> Germán Ferro Medina, "Guía de observación etnográfica y valoración cultural: Santuarios y oficios", en *Apuntes*, vol. 23, No. 1, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010, p. 59.

Todo el mes de agosto se festejaba, y en el mes anterior había mucha preparación para la fiesta [...] Nosotros éramos unidos porque había una sola religión en la comunidad [...] solo católicos. La fiesta era muy grande y todos cumplíamos con nuestros deberes en cuanto a la comida, a la bebida. Los priostes y los fundadores visitaban y todos compartíamos cualquier cosa.<sup>28</sup>

La celebración de la misa era muy especial. El cura y los catequistas enseñaban la doctrina y muchos íbamos a confesarnos y luego comulgábamos. Antes y después de la misa había procesiones; empezaba en Gueseche, bajaba al pueblo de Licto y luego regresaba a Gueseche. No existía el fútbol que distrae, como hoy. Según lo que me contó mi papá, las fiestas del Padre Eterno duraban dos meses. Todo el período de la cosecha y después.<sup>29</sup>

Toda la familia asistía a la fiesta cargando su comidita [...] tostado, cuyes [...] estaban los reyes magos, Curiquingui, Herodes, música... Era una fiesta hermosa a pesar de las situaciones extremas de pobreza que vivíamos. Asistía un gentío, todas las 28 comunidades de la parroquia de Licto; Cebadas, Punín.<sup>30</sup>

La fiesta del Padre Eterno, como la mayoría de las fiestas, comenzaba con el sonido de la pólvora en el primer viernes del mes de agosto y se lanzaba pólvora todos los viernes y sábados. Había mucha música, alegría [...] y trago para la fiesta en honor al Padre Eternito. Los niños y algunos adultos en las vísperas, en el último sábado se volvían, hacían vaca loca y bailaban acompañados por la banda del pueblo. Todos salíamos para bailar...acompañando a los fundadores y priostes [...] todo era distinto.<sup>31</sup>

Los disfraces eran alquilados en el pueblo. Los mestizos ponían cualquier costo... lo que les daba la gana.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Testimonio de Geraldo Gualli, catequista de la parroquia de Flores y devoto del Padre Eterno, Licto, 12 de mayo de 2011.

<sup>29</sup> Testimonio de José Manuel Moreno César, catequista de la comunidad de Gueseche. Licto, 8 de mayo de 2011.

<sup>30</sup> Testimonio de J. M. Moreno César.

<sup>31</sup> Testimonio de Inés Chapi, hermana de uno de los fundadores (Manuel Chapi), Licto, 20 julio de 2011.

<sup>32</sup> *Ibid.*

En cuanto a los fundadores<sup>33</sup> y los priostes, había un ritual. Los fundadores son y han sido mestizos, pero tienen relación –de compadre, comadre o patrón– con las familias indígenas.

Hay varios tipos de priostazgo: voluntario, por elección y de carácter perpetuo.<sup>34</sup> En la fiesta del Padre Eterno, el prioste “voluntario”, al presentarse a uno de los fundadores es obligado a llevar un regalo, una propina y tiene que mostrar su poder económico para financiar la fiesta. La presentación del prioste de “buena voluntad” se hacía unos meses antes de la fiesta o inmediatamente al terminarla.

En el caso de que el prioste sea elegido por los fundadores, siempre se elegirá el que “más tiene”. Él se responsabiliza de “pasar la fiesta” y consecuentemente toda la familia se compromete; los hermanos, tíos, sobrinos, cuñados, todos los familiares. Ellos tienen que aportar a la fiesta –dar la jocha–<sup>35</sup> ya sea económicamente o haciendo aportes materiales. La obligación es pasar la fiesta “con mayor esplendor, de acuerdo con la tradición y costumbres del grupo”.<sup>36</sup>

Los que convocan la fiesta anualmente son los fundadores. Hoy todos los fundadores son mestizos del pueblo de Licto residentes en las ciudades de Guayaquil y Milagro. La posición del fundador es la de poder y de prestigio. Este es transmitido hereditariamente a los sucesores dentro del círculo familiar. En los cuarenta, los fundadores del Padre Eterno eran muchos, pero en la actualidad son solamente cinco familias que mantienen esta vieja tradición.<sup>37</sup>

Los indígenas con muchos recursos siempre se presentaban donde los fundadores pidiendo permiso para ser prioste, o a veces los fundadores nombraban los priostes para el año entrante. En un año se podían tener hasta diez priostes. Ser prioste era para dar de comer y beber a todos los peregrinos... El prioste también pagaba la limosna del cura, la banda, [...] y los juegos artificiales.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Los fundadores o cofradía son priostes de carácter perpetuo. Ellos toman el cargo del festejo todos los años.

<sup>34</sup> Marco Vinicio Rueda, *La fiesta religiosa campesina*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1982, p. 50.

<sup>35</sup> *Jocha*, voz kichwa, quiere decir la contribución que voluntariamente se da a uno de los indígenas que hace una fiesta.

<sup>36</sup> M. V. Rueda, *op. cit.*, p. 53.

<sup>37</sup> Testimonio de G. Gualli.

<sup>38</sup> Testimonio de doña Josefa Malán, del barrio de la Merced de Licto, Licto, 7 de mayo de 2011.

El papel del fundador en la fiesta es como de un negociante. Él elige el prioste, generalmente indígena, y este va a depender siempre de su poder económico. El prioste invita al maestro de capilla y a la banda del pueblo y, en el caso del fútbol, premia a los ganadores del partido. Ser prioste, visto así, es un prestigio social, es elevarse en la comunidad, es redistribuir los bienes ganados. Sin embargo, esto también puede significar endeudamiento.<sup>39</sup>

Los fundadores movilizan a toda la comunidad para la fiesta anual. El papel del fundador es claro para los lugareños, pero no su origen; es decir, el fundador es un acontecimiento cuasi-milagroso, es el que salva la fiesta. Federico Aguiló constata: “El fundador nace a raíz de algún acontecimiento *cuasi* milagroso por el que, en gratitud, el beneficiario del favor debe perpetuar su testimonio convocando a una fiesta anual”.<sup>40</sup> En el caso de los fundadores del Padre Eterno, se dice que son personas que han recibido milagros, salud y prosperidad. Uno de los milagros del Padre Eterno es la asociación con la lluvia durante la sequía. Pero también hay algunos enfermos que acuden a la fiesta buscando milagros. José Manuel Moreno César observa:

en la sequía, los fundadores siempre vienen a llevar la imagen de Padre Eterno a la iglesia de Licto para hacer la novena y siempre, cuando termina la novena, llueve. El Padre Eterno es poderoso y por eso le tenemos mucha fe. No tenemos testimonios de los que han curado, pero seguramente en la fiesta están presentes los enfermos o parientes que buscan milagros.<sup>41</sup>

[...] yo acompañaba a mi padre en las procesiones cargando al Padre Eterno pasando por las chacras y novenas del Padre Eterno [...] rezábamos pidiendo que Dios nos mandara la lluvia. Antes de que terminara la novena siempre llovía [...] lo mismo pasa hoy. Nuestra tradición de los lictes en prolongadas sequías es hacer novenas y procesiones portando la imagen del Padre Eterno.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Testimonio de Antonio Guamán, catequista de Sta. Ana de Guagnag, Licto, 7 de julio de 2011.

<sup>40</sup> Federico Aguiló, *El hombre del Chimborazo*, Quito, Abya-Yala, 4a. ed., 1992, p. 138.

<sup>41</sup> Testimonio de J. M. Moreno César.

<sup>42</sup> Testimonio de doña Mercedes del barrio Chimbacalle de Licto, Licto, 20 de agosto de 2011.

Los priostes tenían el papel de contratar la banda de música. Antes eran dos bandas, una banda del pueblo y la banda con instrumentos autóctonos. Los dos grupos se turnaban en la animación de la marcha de la procesión o en los patios del santuario. Hubo un tiempo en que se invitaba a los músicos de las coplas antiguas para entretener en las vísperas o en la noche después de la fiesta.

Es importante anotar que en los Andes la música o el grito anuncian la fiesta y también la tristeza, pues la música o el grito son movilizadores. Muchas veces se comienza a escuchar ritmos alegres unos días antes de la fiesta. Algunos de los priostes pagan a las bandas populares para que vayan de comunidad en comunidad “avisando” sobre la fiesta patronal.

Además, el prioste tenía que alquilar la “cocina”. En el pueblo de Licto había familias con patios que prestaban para las fiestas. Los priostes iban a “hablar” con tiempo con estas familias y tenían que pagar un determinado monto en sucres<sup>43</sup> para “asegurar” la cocina. Luego estaba la comida: papas, mote pelado, cocidos, gallinas, huevos, chanchos, etcétera.

El prioste con los amigos, parientes y vecinos bajaban a Licto cargando papas, maíz, legumbres, chanchos [...] días antes de la fiesta y se quedaban ahí casi toda la semana después de las fiestas. Todo el tiempo pasaban tomando trago o chicha y comiendo donde el prioste.<sup>44</sup>

Así, el prioste «gastaba» y hasta acudía a los prestamistas del pueblo (mestizos) para luego pagar mensualmente con intereses de 2 y 3%. Algunos de los campesinos fueron obligados a vender sus tierras para cumplir la obligación de la fiesta; esta información fue confirmada por algunos dirigentes indígenas mestizos.

Siendo que la fiesta del Padre Eterno cae justo después de la cosecha, en el mes de agosto cada año, algunos de los priostes se quedaban sin granitos ni animales porque se consumía todo en la fiesta. Proveer a todos los que llegan a la casa del prioste en este período implica una inversión grande.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Moneda oficial del Ecuador hasta el momento de la “dolarización” en el año 2000.

<sup>44</sup> Testimonio de Juan Moreno, catequista de la comunidad de Lluchibug, Licto, 22 de julio de 2011.

<sup>45</sup> Testimonio de J. M. Moreno César.

Un análisis de la fiesta patronal revela cambios y permanencias. Sin embargo, las permanencias se manifiestan con mayor frecuencia. En el campo de la religión, el enfoque de lo estático y ahistórico nos remite al lugar de los ritos y las creencias en la vida social.<sup>46</sup> Los cambios que se suscitan en la fiesta del Padre Eterno manifiestan una paulatina desintegración cultural y están íntimamente vinculados con los cambios en la cultura. Don Flavio Yupa observa: “los que han migrado a las ciudades siempre vienen con nuevas cosas [...] ellos siempre introducen algo diferente en la fiesta. Es una buena cosa, pero también manifiesta el rechazo a nuestras tradiciones religiosas”.<sup>47</sup>

Se nota, entonces, que los cambios “desorganizan” la cultura, secularizan e individualizan el ritual; los cambios que se registran son inevitables. En las comunidades rurales, el cambio es una característica más que un hecho.<sup>48</sup> La cultura no es fija y menos estática; por el contrario, es dinámica y efímera. Los esquemas culturales no siempre son congruentes. En el campo cultural siempre hay variantes, aunque interrelacionadas; lo que varía se puede interpretar como resistencia por parte de los comuneros y de los sacerdotes. Lo que ayuda a los romeriantes y comuneros a identificarse con la fiesta es permanente. Es imposible cambiar totalmente el ritual. Si fuera este el caso, se hablaría de otra fiesta. Se puede decir así que se mantienen los símbolos y la fe. Luis Herrera afirma:

se ha cambiado mucho la fiesta, por ejemplo, antes había corrida de toros, pelea de gallos, etc. Pero igual se han introducido otras actividades en la fiesta [...] hace unos años introdujeron el fútbol para los jóvenes que vienen de Milagro y Guayaquil. Es algo nuevo, pero no quiere decir esto que la fiesta del Padre Eterno se haya perdido. La misa y las procesiones, [...] aunque no son largas como antes, siempre se mantienen.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 131.

<sup>47</sup> Testimonio de don Flavio Yupa, devoto de Padre Eterno. Yupa tiene 75 años y es residente de la comunidad de Banderas, cerca de Licto. Fue sacristán en la iglesia matriz de Licto por un tiempo no menor de 20 años. Flavio tiene familiares en la comunidad de Gueseche y participó por primera vez en la fiesta de Padre Eterno cuando tenía cinco años. Además, es devoto del Padre Eterno y participa año tras año en la fiesta, Licto, 8 de mayo de 2011.

<sup>48</sup> C. Geertz, *op. cit.*, p. 132.

<sup>49</sup> Testimonio de Luis Herrera (39 años), morador de la comunidad de Pompeya; devoto del Padre Eterno y dirigente de la Iglesia. Participó por vez primera en las fiestas del Padre Eterno cuando tenía seis años, Licto, 21 de mayo de 2011.

## *El ritual del Padre Eterno*

El ritual es una expresión externa del fenómeno religioso, es simbólico y central en la fiesta; en la fiesta patronal es, sobre todo, colectivo. En el campo de las creencias, toda la actuación o la manifestación religiosa gira alrededor del rito vivido intensamente.

Es importante señalar que el ritual religioso es polisémico; el ritual comunica mensajes relacionados con lo sobrenatural, lo económico, lo social, lo lúdico, lo étnico, la identidad cultural y todo el sistema cultural.<sup>50</sup> En tal virtud, los ritos en la fiesta patronal (fiesta indígena) son condensados y significativos, como bien lo afirma Rueda.<sup>51</sup>

A los seres humanos les encantan los ritos, símbolos en acción, porque “permiten dar significados a los mensajes muy hondos de la psiquis por medio de posturas, gestos y acciones individuales o colectivas”.<sup>52</sup> El rito, con su carácter simbólico y dinámico preestablecido, ilumina el conocimiento, toca lo profundo de los participantes y despierta una operación simbólica.

Directa o indirectamente, el rito ayuda a mantener el orden social y la sobrevivencia de una determinada sociedad. A través de las creencias, poniendo como regla básica el bien y el mal, la religión es reforzada por medios sobrenaturales de control social.<sup>53</sup> Desde esta lógica, y junto con la estructura institucional, la religión se convierte en una fuerza poderosa de aprobación en la sociedad. Más todavía, el mito y el ritual de los valores existen como aspectos constitutivos que fortalecen “la autoridad sagrada y proporcionan una razón para el orden social presente”. Serena Nanda añade: “el ritual religioso intensifica la solidaridad creando un ambiente en el que la gente experimenta una común identidad”.<sup>54</sup> Es decir, el cómo se celebra la fiesta, que equivale al rito de la fiesta, muestra la unidad de la comunidad que participa en el evento y con ello se identifica.

<sup>50</sup> Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y Salvador Rodríguez Becerra, coord., *La religiosidad popular: Antropología e historia*, Barcelona, Anthropos, 2003, p.9.

<sup>51</sup> M. V. Rueda, *op. cit.*, p. 73.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>53</sup> Serena Nanda, *Antropología cultural, adaptaciones socioculturales*, México, DF, Iberoamérica, 1987, p. 275.

<sup>54</sup> *Ibid.*

Mediante el rito del Padre Eterno se invoca a Dios Padre como ser sobrenatural que controla las fuerzas negativas, tales como las del medio ambiente (la sequía es un caso específico). El ritual está acompañado por una serie de acciones simbólicas y sigue una liturgia más allá de la mera repetición de lo cotidiano; es un conjunto de acciones bastante apegadas a la fe que surgen como respuesta a una determinada necesidad. La base del ritual son algunas creencias, tradiciones y/o costumbres, recuerdos y/o memorias.

Las investigaciones acerca del ritual del Padre Eterno revelan que no hay un solo ritual o rito en la fiesta; además, la presencia de quienes buscan milagrosas curaciones es parte constitutiva de estos ritos.

El proceso para la fiesta se puede dividir en tres momentos: la preparación remota, la preparación próxima, y la fiesta.

### **Preparación remota**

Aunque no necesariamente en este orden, lo primero es la elección del sacerdote por parte de los fundadores. Los sacerdotes y los fundadores se preocupan siempre de buscar y contratar la banda de pueblo que tiene que acompañar, obligatoriamente, a los sacerdotes durante toda la ceremonia. La pólvora, las volaterías o los fuegos artificiales que anuncian la fiesta también son claves; en la víspera de la fiesta se quema el tradicional castillo de pólvora en los patios de la comunidad de Gueseche.

Los fundadores y sus familiares residentes en Guayaquil tienen toda una semana de oraciones y encuentros; una novena para la fiesta del Padre Eterno que culmina con las *vísperas* en la comunidad de Gueseche. Esto es un “preritual” donde dominan los hombres; las mujeres son meras oyentes pasivas.

Todos los años nosotros los fundadores con nuestros familiares organizamos una semana de preparación para las fiestas de Padre Eterno. Hacemos oraciones, compartimos la palabra de Dios, y también reuniones para organizar nuestro viaje a Licto. Hablamos de la comida, la banda, la música, etc..<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Testimonio de R. Paguay.

Por lo tanto, en la preparación remota de la fiesta, la organización y el financiamiento de la fiesta están a cargo de los priostes y sus familiares. Es interesante anotar que para los migrantes de Guayaquil y de Quito, los gastos son compartidos. Dado el elevado monto, hacen reuniones y novenas previas para recaudar fondos.

En el caso de los inmigrantes indígenas, su retorno a la comunidad de origen incluye la compra de comida y bebidas. Ahí el rol de las mujeres es mayor; están involucradas en la preparación del presupuesto y en la compra de lo necesario. En los tres días de la estadía en la comunidad para las fiestas, ellas pasan gran parte del tiempo preparando la comida para todos los comuneros.

En la comunidad de Gueseche, la preparación remota incluye dar aviso de que “ya llegan las fiestas del Padre Eternito”<sup>56</sup> en la reunión pastoral. Esto lo hace el catequista o la directiva de la iglesia. Los comuneros, a su vez, arreglan el santuario, pintan las paredes o cortan la yerba.

### **Preparación próxima**

Unos días antes, los priostes van donde el señor cura para “pagar la misa” –“asegurar” la asistencia del señor cura el día de la fiesta. Para las fiestas, los priostes pagaban hasta mil setecientos sucres por la misa. Otros gastos: 4 mil sucres para la banda, 4 mil sucres para la bebida, 4mil sucres para la comida, 5mil sucres para los fuegos artificiales (aproximadamente).

Hay datos de que en Guayaquil hace más de 20 años se hacen novenas (nueve días) antes de la fiesta. Sin duda, si el prioste vive en Guayaquil debe asistir. Los que participan no son solo los amigos y parientes del prioste, sino también los devotos del Padre Eterno. Se reza el rosario y, cuando se da la oportunidad, asiste también el cura del área.

### **Fiesta**

Según los comuneros y la mayoría de los devotos, antes la fiesta durabacasi una semana; el viernes, día de la fiesta y, luego en el pueblo, una semanamás,

---

<sup>56</sup> Reunión Pastoral: encuentro mensual que se hace en la parroquia (eclesiástica) para planificar y organizar las visitas a las comunidades. Para esta esta reunión se convoca a todos los catequistas de las comunidades.

era el "agradecimiento". Como siempre había varios priostes, cada uno de ellos trataba de "tomar la plaza" de Gueseche. El prioste llegaba muy temprano con la banda y los danzantes disfrazados para ser luego la figura central el día de la fiesta.

Era tradicional que la misa campal, a la que asistían los priostes, se llenara de devotos. En la celebración, los cantos acompañaban al maestro de capilla y el cura agradecía a los priostes, a cada uno por su nombre, y se recordaban los nombres de los difuntos. Al terminar la misa campal, como de costumbre, el señor cura bendecía el agua y la aspergía sobre los devotos, quienes a su vez se santiguaban. En este momento también se bendecían los objetos religiosos, la tierra, las semillas, los carros, los niños, las billeteras, los celulares, los anillos, los sombreros y otros objetos.

Después, seguía la procesión junto al prioste y al sacerdote. Los devotos hacían una calle de honor y cada uno de los presentes trataba de tocar la imagen y se santiguaba. La banda tocaba una serenata especial en homenaje al "Padre Eternito". Las procesiones, de casi tres kilómetros, inician en Gueseche, bajan a Licto y luego suben otra vez a Gueseche.

Los priostes brindan la comida y la bebida a los devotos en el patio de Gueseche, y luego los amigos, invitados y familiares bajan a la casa del fundador para continuar con la fiesta. El ambiente festivo y el espíritu de solidaridad se mantienen por largo tiempo. El señor Gualli dice:

los priostes con los familiares distribuían la comida y la bebida. Había comida en abundancia para todos en los patios del santuario. Se servía la chicha de frutas o de maíz, sopita [...], caldo de gallina, mote, y todos compartíamos, se echaba la comida en una bolsa o en la chalina, ahora que hay bolsas plásticas, lo echan en ellas. El trago también se brindaba.<sup>57</sup>

Los priostes proveen la comida, pero también se pueden ver pequeños grupos de familiares o amigos compartiendo alimentos. Se come cuy y chanco horneados, especialmente preparados para ese día. En la tarde se organiza la

---

<sup>57</sup> Testimonio de G. Gualli.

corrida de toros u otros juegos, costumbres que poco a poco se han ido perdiendo, ahora solo queda el fútbol que fue introducido en los años 80.

En la noche, la mayoría están borrachos, al punto de no poder llegar a su casa. Estos escenarios son comunes después de las fiestas. En este sentido, quienes sufren son las mujeres y los hijos. Dicen que algunas de las mujeres borrachas incluso sufren violaciones.

El “agradecimiento”, luego de la fiesta, se dilata por muchos días en la casa del fundador. Algunos familiares y amigos se quedan en esta prolongación de la fiesta.

La fiesta patronal era anteriormente un evento de una semana. La gente esperaba el último sábado para festejar. Las celebraciones no solo eran la misa y las procesiones. La costumbre era que los familiares y los amigos del prioste/fundador acompañen en la casa toda la semana. Se escuchaba música y gritos, “que viva el prioste [...] qué vivan los fundadores, qué viva Padre Eterno”.<sup>58</sup>

El ritual religioso en la fiesta patronal es un instrumento para ordenar la celebración. En el ritual de la misa se encienden las velas para la imagen y luego son puestas en el candelabro; se anotan con el sacerdote los nombres de los difuntos y se hace la procesión antes y después de la misa. Existen reglas y obligaciones implícitas que hay que cumplir. Los rituales de la fiesta restringen algún modo la vida de los peregrinos para abrir su vida a otras posibilidades religiosas o divinas. Esta realidad religiosa es presentada como una alternativa ordenada dentro de la fiesta.

Antes y después de la misa campal, los peregrinos entran al santuario para rendir homenaje al Padre Eterno. El templo está lleno de simbolismos: algunos hablan con la imagen, otros lloran, otros simplemente mantienen silencio. Hay quienes llegan y prenden billetes de diversos valores (de 1, de 5 o de 10 dólares) en el manto del Padre Eterno; son las “ofrendas” de los devotos. A este significativo ritual, los peregrinos lo ven como un acto indispensable. Según Moreno: “todos los que llegan, tienen que entrar al santua-

<sup>58</sup> Testimonio de don Carlos Remache, morador del barrio de la Buena Esperanza en Licto, entrevista realizada por el autor, Licto, 10 de septiembre de 2011.

rio y rendir homenaje al *Padre Eternito*. Dejar una vela encendida [...] luego arrodillarse aorar es como una forma de ajustar las cuentas con él”.<sup>59</sup>

Dentro del ritual se puede hablar del culto fastuoso expresado por parte de la Iglesia católica y de manifestaciones de la cultura popular por parte de los peregrinos. Las manifestaciones populares incluyen la música, la danza, los autos sacramentales; teatralidad vital que es un elemento importante de la religión popular. Otras expresiones son la banda, los fuegos artificiales o pirotécnicos, la pólvora, la vaca loca, los castillos, el humo del incienso que seque dentro del santuario.

También forma parte del ritual la presentación de programas impresos, trípticos y suvenires: rosarios, medallas, libros de oraciones, entre otras cosas; que los peregrinos buscan como recuerdos de la fiesta, y que han proliferado en el siglo XX.

Al final de la misa, los peregrinos piden la bendición del sacerdote y del Padre Eterno. Este momento está revestido de un manifiesto aspecto sensorial porque todos los participantes quieren tocar, mirar y sentir. Cuando el sacerdote tira el agua, la gente se santigua al sentirla caer sobre ellos. Los peregrinos no solo llevan artículos religiosos para bendecir, sino también tierra, semillas, agua y otros objetos. Estos representan la búsqueda de la experiencia de lo sagrado, los milagros en el marco de la religión popular. La fe es reforzada y así, a través de la tierra, el agua, la semilla y otras cosas, se recibe la protección divina y se evitan los desastres naturales, epidemias, pestes y plagas.

Finalmente, el fútbol, nuevo ritual auspiciado por los inmigrantes indígenas de Guayaquil y de Quito, va tomando fuerza año tras año, y convoca mucho a la juventud. Los dirigentes envían desde Quito las invitaciones a los equipos rurales, y cada año se registra un incremento de los equipos participantes.

en los años setenta éramos solo dos equipos, Aucas y Guayas. No había equipos en las comunidades de Licto. Hoy los equipos que se inscriben pueden llegar a ser hastaveinte. Nos falta el tiempo y espacio con los equipos porque tenemos solo una cancha y dos días para jugar.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Testimonio de M. Moreno.

<sup>60</sup> Don José Caranqui, fundador del equipo deportivo de Aucas, residente en Quito, Licto, 20 de agosto de 2011.

El fútbol es un espectáculo de masas con fuertes aspectos de la globalización. Como todos los deportes, tiene características plenamente profanas; impera la competencia y está orientado a la consecución de trofeos y campeonatos; es un espectáculo de masas. Pensando sobre el monto de dinero que se llevan los ganadores, vemos que el campeonato está muy comercializado y está sometido al mercado.<sup>61</sup>

### El momento de “viva la fiesta”

Lo festivo, en todo su conjunto, tiene que ver con la espontaneidad. Entre los *Luo* de Kenia, el grito de alegría, el movimiento del cuerpo o la danza son manifestaciones que surgen desde adentro, desde el ser de los que asisten a una determinada fiesta o celebración.<sup>62</sup> En los Andes, la alegría, el baile, el grito “¡Que viva la fiesta!” a los ojos de un extranjero pueden parecer manifestaciones de lo excesivo, de la prodigalidad o de la transgresión de límites.

De cualquier modo, las prohibiciones y los tabúes no son características de lo festivo en los Andes. Es decir, la fiesta del Padre Eterno no pretende tener integración, convergencia ni tampoco armonía en todo lo que en ella se hace. En las manifestaciones concretas, por ejemplo, en las vísperas y en el sábado de la fiesta, siempre se registran “excesos”. Sin referirnos a lo negativo, el “exceso” es un valor al ser una impugnación, una protesta, una contestación al cotidiano y a sus penalidades.

En este sentido, la fiesta se vuelve una fuerza o espacio para la emancipación que conduce a los actores sociales hacia la liberación dentro de un sistema social. El elemento de la liberación se desarrollará en el siguiente capítulo. El grito de “¡Que viva la fiesta!” comprende no solo el baile o la procesión con el prioste y los fundadores, sino también el momento de autosacramentalización. Los fundadores y los priostes son acompañados por el desfile de comparsas típicas, junto a la banda del pueblo y a la música nacional popular. La alegría y el ambiente festivo son mantenidos por la pólvora que revienta en el aire. Los gritos “¡Qué viva el Padre Eternito!, ¡que viva el prioste!” y “¡que viva la alegría!”, marcan el clímax de la fiesta.

<sup>61</sup> El monto de dinero que se lleva el equipo ganador es de US \$ 3000, más el trofeo.

<sup>62</sup> En Kenia existen más de 42 pueblos registrados por el gobierno, el pueblo *Luo* es uno de ellos. Los *Luo* habitan en el asentamiento del Lago Victoria en el Oeste de Kenia.

En este ambiente de alegría, la vida se resignifica y subvierte con patrones mestizos e indígenas. Aparentemente, se forma una sola visión ampliada e integral. Desaparecen, de manera temporal, las diversas dimensiones discriminatorias y marginales; todos los presentes se juntan en una dimensión religiosa con una relación integral, conservando la cosmovisión propia de la identidad cultural.

En efecto, esta armonía de relaciones horizontales crea una sensación de seguridad en cuanto al sentido religioso, pero no anula las tensiones sociales ni culturales entre los grupos. En cierta manera, desaparece la importancia de las fronteras en el momento de la fiesta. Todos cantan y bailan al ritmo de la música y algunos se divierten con el espectáculo de la tradición folklórica.

A continuación, se presenta la versión de algunas coplas antiguas proporcionadas por el joven Darío Morocho. A la música la acompañan expresiones verbales y gestualidades espontáneas:

I

Oye solterita, oye muchachita  
El patio de tu casa por favor préstame  
la puerta de tu casa préstame no más.  
Para un ratito, para unas horitas  
Para cantar un poquito para versar un tanto.

II

Si quieres a la derecha, o a la izquierda  
Doblaré no más, viraré no más,  
Machete de huano, viraré no más  
acá de Penipe, doblaré no más  
Para un ratito, para unas horitas  
Para cantar un poquito para versar un tanto.

Un elemento muy importante de la fiesta es compartir la comida y la bebida; lo que coloquialmente se denomina “servirse algo”. Esto ocurre antes y después de la misa, y no es extraño ver personas borrachas tiradas en el suelo. Celebrar el Padre Eterno permite los desbordes con menos restricciones y reglas. En este sentido, la fiesta religiosa se convierte en una especie de carnaval, con características barrocas, que llega a cambiar las reglas de las relaciones sociales. Es decir, se experimenta otro tipo de caos.

Algunos para pasar bien la fiesta pasaban desde las vísperas tomando el trago. Para la mayoría, la fiesta no es fiesta sin trago o sin chicha. La fiesta patronal tiene un carácter de lo excesivo igualito como el carnaval. Yo fui víctima [...] celebrando el Padre Eterno pasé dos días o tres chupando y bailando.<sup>63</sup>

Las fiestas son espacios de desorden en gastos de los fiesteros, embriagueces [...] un tremendo desborde que ha llegado a los pueblos indígenas, a la gente de la sierra ecuatoriana, al culto de Dios. Pero también la fiesta religiosa es un instrumento para ordenar al pueblo o la gente.<sup>64</sup>

Por esto, la fiesta patronal tradicional combina lo sagrado con lo profano. Y así se aceptan las contradicciones absolutas, no solo en el momento de la fiesta, sino en la vida diaria también: entre lo religioso y lo profano-social, entre lo tradicional y lo nuevo.<sup>65</sup>

El desencanto presente en la fiesta patronal o religiosa, como una corriente opuesta a los «excesos», siempre apunta al «dualismo legítimo»; dualismo no aceptable para los sectores evangélicos y para algunos católicos; esto explica la separación entre la religión oficial occidental y la sociedad, entre la fe y la vida.

## Etnografía de la fiesta

Para el trabajo de campo de la etnografía de la fiesta se ha contado con la participación y la experiencia del investigador de la fiesta de 2009 a 2011

<sup>63</sup> Testimonio de R. Paguay.

<sup>64</sup> Testimonio del padre Agustín Baima, misionero de la Consolata; trabajó como vicario unos cinco años en la parroquia de Licto, Bogotá, 9 de septiembre de 2011.

<sup>65</sup> Luis Guillermo Guerrero, “Fiestas patronales campesinas, resignificaciones y cambio social, estudio de caso Garzón-Huila”, en Germán Ferro Medina, *Religión y etnicidad en América Latina*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1997, p. 50.

y, por lo tanto, con las entrevistas formales e informales realizadas en estos años. El calendario festivo de los lugareños está lleno de muchas actividades; entre ellas constan las rogativas, que constituyen una forma popular social de oración, con ellas se pide la gracia al Señor o se agradece por los beneficios. Tienen un carácter espontáneo y compartido; la comunidad se siente responsable ante la misericordia de Dios; puede ser en el peligro colectivo o en la alegría por el beneficio recibido.

Para un mayor entendimiento se hará una descripción de la imagen del Padre Eterno dentro de un contexto etnográfico: el simbolismo detrás de la imagen, el significado cultural y las convergencias culturales que se pueden relacionar con la imagen.

### Descripción de la imagen del Padre Eterno

Los atributos de la imagen del Padre Eterno que se detallan a continuación son una interpretación personal y tienen una mirada teológica y antropológica.



Imagen del Padre Eterno, comunidad de Gueseche  
(Maurice Awiti, 20 de agosto de 2011).

La imagen del Padre Eterno resalta a primera vista en la capilla de Gueseche. Como trasfondo, la imagen dibuja una cruz que encaja en la racionalidad andina relacionada con el sistema de las coordenadas; se pueden señalar dos ejes: el vertical relacionado con la correspondencia y el horizontal relacionado con la complementariedad. La parte superior representa el cielo *jawa* y la inferior el infierno *uku*; por esa razón, la parte superior representa la felicidad y la tranquilidad. Los rayos los interpretamos como signo del Inti (Sol). La parte inferior muestra una transición, un estado de espera, la esperanza o un estado de peregrinación. Aquí se representa la cosmovisión andina en la imagen.

La cruz significa siempre salvación y Cristo en la tradición cristiana; entonces, aquí se empatan las dos culturas: la cultura andina con la Cruz del Sur y sus dualidades, y la cultura occidental con el concepto de la trascendencia de Dios en el cielo sobre la tierra.

Acerca de la imagen:

- El rostro del Padre Eterno es paternal y acogedor. Su mirada es fija, dirigida hacia lo alto, como símbolo de dominio y proyección hacia el futuro; es dulce, tierna y transmite confianza a todos los que se acercan.
- Los brazos pueden interpretarse como llenos de ternura, que abrazan y manifiestan protección a todos.
- Los labios entreabiertos parecen dar un saludo de bienvenida a los que llegan.
- La barba es un símbolo de sabiduría y respeto. Como un mayor o anciano, el Padre Eterno simboliza estabilidad y madurez; es un sabio.
- Los pies descalzos señalan la vida pública y la cercanía al pueblo, a la gente; su despojo de la condición divina y su caminar por el mundo.
- El triángulo en la cabeza del Padre Eterno es una expresión de la Trinidad, de la divinidad y la gloria.

El cuadro está pintado al óleo, sobre madera. La imagen parece como si estuviera ascendiendo. El cuadro está dividido en dos partes que se pueden se parar: la parte más pequeña se halla en el lado superior, donde está la imagen del Espíritu Santo y la más grande donde está plasmada la imagen de Dios Padre.

La imagen fue retocada por última vez el 10 de julio de 2006. La vitrina lleva una placa del donante; no hay muchas placas visibles, pero hay una pulsera y un brazalete que dejaron unos peregrinos.<sup>66</sup>

El Padre Eternito es milagroso; no constan en escritos los favores recibidos ni los milagros, pero sí hay testimonios. El año pasado un fuerte viento destruyó casas en esta comunidad (Gueseche) y estas fueron las casas de los evangélicos que no le tienen fe al Padre Eterno. El Padre Eterno los castigó.<sup>67</sup>

Sin duda, hay una teología cristiana y católica que acompaña a la imagen. La inspiración puede ser la de Jesús ascendiendo al cielo. La imagen sigue un patrón cultural occidental judeocristiano. No hay símbolos culturales locales, es decir indígenas.

Dada la devoción de la gente, se puede decir que el cuadro es esperanzador. La evocación de los tres estados donde el infierno se eleva al cielo, permite interpretar a los otros dos estados como transitorios; al final, se puede lograr llegar al cielo donde se goza de la gloria del Dios Padre.

En la vitrina donde está la imagen del Padre Eterno hay también otras imágenes: la Virgen María, el Divino Niño y el crucifijo. Además, los peregrinos llevan imágenes del Niño Divino y de la Virgen María para la devoción y el culto. El triángulo del poder significa “La disputa por el poder de representar los anhelos del pueblo creyente, de ser los espejos inmortales, está muy competida y rivalizada”.<sup>68</sup> En otras palabras, la imagen del Padre Eterno está acompañada por otras que comparten su espacio, al mismo tiempo que

<sup>66</sup> Los moradores constatan que los fundadores mandaron la imagen a Quito. Se han mantenido la mayoría de los aspectos de la imagen.

<sup>67</sup> Testimonio de M. Chapi.

<sup>68</sup> Germán Ferro Medina, *La geografía de lo sagrado: El culto a la Virgen de Las Lajas*, Bogotá: Uniandes, 2004, p. 38.

disputan por él. El culto a las imágenes es una característica importante de la religiosidad del pueblo.

No hay placas o exvotos que testimonien milagros, pero entre las intenciones para la misa siempre se agradece al Padre Eterno que es “muy milagroso” por los favores recibidos, especialmente en la misa del último sábado de agosto de cada año, al finalizar la fiesta.

Nos interesa el imaginario simbólico-cultural que la comunidad transmite, o quiere transmitir, a las nuevas generaciones. Aparentemente, el sentido y el significado celebrativo solo están en la memoria de algunos ancianos y adultos que se han preocupado por guardar los significados que la tradición ha transmitido de generación en generación.

Al escuchar con atención a los indígenas cuando hablan sobre la fiesta patronal, parecería que el Padre Eterno solo fuera un “pretexto” para legitimar otros aspectos de la vivencia cotidiana.

Venimos con esta tradición de los viejos... ellos nos dejaron un recuerdo, una enseñanza, por ejemplo, dicen: "voy a la fiesta porque así hicieron mis padres, abuelos [...]" o "voy a la fiesta porque fulano, zutano o el vecino le acompañamos, él nos acompañó el año pasado". Entonces esperan los días de la fiesta para ser fieles a una tradición y también esperan devolver a quien les haya dado.<sup>69</sup>

Por ejemplo, entre los priostes, si un prioste del año 2010 me invitó a la fiesta y me dio un plato de comida, entonces cuando soy prioste busco a quien me invitó para retribuirle lo que me dio. Es como darse regalos de comida, no de otras cosas.

Antes, todos los sábados estaban a cargo de los fundadores y de unos priostes. Pero el último sábado había hasta siete fundadores y un sinnúmero de priostes que acompañaban a los fundadores. Del número de priostes y de la gente que acompañaba dependía la posibilidad que tenía el fundador de atraer a la gente.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Testimonio de doña Olga Lucero, participante en la fiesta del Padre Eterno, Licto, 20 de agosto de 2011.

<sup>70</sup> Testimonio de Juana Aucancela, hija de uno de los fundadores del Padre Eterno, Licto, 20 de agosto de 2011.

Es importante tener un patrono para celebrar la fiesta y con ello devolver o recibir favores, sean estos de parte de Dios o de los familiares y amigos. Por lo tanto, la fiesta se vuelve un espacio para acceder a los favores, a la gracia y a la bendición de Dios. La fiesta abre también nuevos espacios de relaciones en la familia, en la comunidad y en la sociedad: las relaciones entre mestizos e indígenas, y entre mestizos. Las relaciones entre compadres, comadres y patronestambién se fortalecen.

Además, hay una aparente contradicción en que el Padre Eterno no sea el “centro” de la fiesta, a pesar de lo que intenta el sacerdote en la predicación. Es más bien un personaje que es parte de todo un ensamblaje festivo-religioso. Es decir, los comuneros, los devotos y los fundadores necesitan sentir más la cercanía, la solidaridad y recargar sus fuerzas con las relaciones. De una u otramanera, la fiesta es un momento para afirmar los controles sociales, poderes e intereses. También se afirman en la fiesta las contradicciones religiosas y las tensiones históricas existentes entre mestizos e indígenas; el pueblo de Licto y las comunidades. Entonces, la fiesta es un espacio de consolidación, de persistencia, de cambios y de nuevas fórmulas de poder donde se legitiman los poderes y controles en la comunidad.

vivo en Guayaquil [...] desde el año 1980 participo en la fiesta del Padre Eterno [...] para compartir comida, con los comuneros, con los amigos, con los familiares ese es el gusto de los migrantes residentes en Quito, Guayaquil [...] también para disfrutar, descansar en el campo y acompañar el equipo de fútbol de Guayas. Es un momento especial para la familia y los amigos.<sup>71</sup>

La fiesta es el espacio apropiado para la integración familiar, de acercar a los “otros” –mestizos, migrantes y turistas–. Es también el momento de apoyo, de solidaridad y de compartir con la comunidad de Gueseche. Para losmigrantes, es el momento de regresar de la ciudad y mostrar en qué se ha “progresado”; exhibir su nuevo carro para conseguir legitimidad social. Es decir, es el tiempo de sentir que “me quieren o que me reconocen”, también es una época de encuentros y desencuentros, si se toman en cuenta las peleas

---

<sup>71</sup> Testimonio de Marco Guaranda, nacido en Gueseche y migrante en Guayaquil, Licto, 20 de agosto de 2011.

y las borracheras. Otros aspectos importantes de la fiesta son la retribución, redistribución, equidad y armonía de las relaciones indígenas-indígenas, indígenas-mestizos, comunidad-pueblo. Los mestizos en los años 50 hacían fiestas para alegrar o explotar disimuladamente al indígena bajo la relación “ritual” parentesco o compadrazgo “con una ideología de superioridad e inferioridad social decían algunos *fundadores*: darles a los indios la fiesta [...] trago, comida y quitarles su cosecha del año. También era para mantener el *statu quo* [...] regalar entre compadres/comadres o ahijados/ahijadas”.<sup>72</sup>

La fiesta se mantiene a través de la memoria; todo lo que se hace en la fiesta anualmente: la comida y la bebida; la devolución de favores a los vecinos, al compadre, al amigo o al familiar permanece para siempre en la memoria de todos, desde en los niños y jóvenes hasta los ancianos. Entonces, se puede oír a los migrantes decir que ellos regresan de la ciudad o de otras regiones para compartir el licor, emborracharse, bailar, compartir con los amigos, ir a las vísperas y a la misa para que todo quede completo.

Es importante preguntarnos ¿de qué se trata la fiesta? La fiesta no es solo el tiempo sagrado, ni menos el tiempo para la doctrina oficial, aunque los incluye. La fiesta va más allá. La fiesta celebra esencialmente elementos vitales como el ciclo agrícola, la cosecha, los favores recibidos, la salud o el éxito en el ámbito económico. Es decir, la religión de los lugareños es agrocentrica; los ciclos agrícolas juegan un papel importante,<sup>73</sup> y existe una relación agrícola con el Padre Eterno. La fiesta patronal fortalece y mantiene el orden social, la dependencia y la reciprocidad en las relaciones entre los indígenas y los mestizos.

### *Los pasos desde las vísperas hasta el día de la fiesta*

#### **Viernes**

- a) La pólvora anuncia la llegada de las vísperas o del día grande de la fiesta patronal. El perfume del incienso también inunda el ambiente.

<sup>72</sup> Testimonio de A. Guamán.

<sup>73</sup> Se celebran las fiestas según las necesidades. En el mes de agosto es cosecha, pero también se necesita la humedad. En el mes de septiembre son las aradas y en octubre las siembras.

b) En las primeras horas de la tarde se celebra la llegada a la casa del fundador. Hasta allá acuden los priostes, los familiares, amigos, invitados y, sin duda, la banda del pueblo junto con la banda de música autóctona, con instrumentos como la caja y el pingullo. Los familiares y amigos siempre llevan algo para aportar: botella de trago, cigarrillos, maíz, papas o gallinas. “todos llegan donde el fundador acompañado del prioste con un presente. En la casa del prioste había mucha actividad especialmente de las mujeres, cocinando y sirviendo. Todo el que llegaba se servía chicha o una copa de trago.”<sup>74</sup>

c) Llegada a pie de la banda de músicos que siempre acompaña a fundadores, priostes, familiares, invitados, amigos, vecinos y espectadores. Para las vísperas en Gueseche, portando la bandera con la imagen del Padre Eterno.<sup>75</sup>

d) Las vísperas tienen un carácter devocional y son celebradas normalmente en el templo del pueblo en honor al Padre Eterno. Para los que vienen de Guayaquil, es la culminación de la novena con el santo rosario, oraciones y reflexiones dirigidas por los peregrinos.

e) Después de las vísperas sigue lo que suelen llamar “Programa especial” a cargo de los priostes, que generalmente incluye: brindar exquisito vino hervido, chamarrascas,<sup>76</sup> fuegos pirotécnicos, castillos luminosos, vacaslocas, lanzar globos al espacio y el gran baile social, con disco móvil o un grupo musical.

f) Cuando se termina la quema del castillo acompañado por la banda, se regresa a la casa del fundador en donde se descansa.

<sup>74</sup> Testimonio de doña Josefa Malán.

<sup>75</sup> Actualmente, hay una carretera que se hizo en los años 70 que facilita mucho la comunicación y el transporte para la gente y sus productos; también facilita la salida de los comuneros hacia las ciudades grandes. Antes se acostumbraba bajar y a subir a pie a la comunidad. Para las fiestas del Padre Eterno la mayoría ya no hace la peregrinación como en los años 50 y 60.

<sup>76</sup> Leña menuda, hojas y palillos delgados que cuando se les prende fuego producen mucha llama sin consistencia ni duración.

## Sábado

- a) La pólvora anuncia la fiesta desde las seis de la mañana. También la fragancia del incienso, que en este día se quema con más intensidad, abre el fervor.
- b) Tiene lugar la concentración y posterior peregrinación de devotos, priostes y fundadores que llevan sus ofrendas hacia el Santuario del Padre Eterno en Gueseche. Las ofrendas incluyen los productos de la tierra, dinero, velas, etc. En la mañana, normalmente a las 9:00 horas, la banda acompaña toda la marcha de la procesión donde también retumban los voladores. Ese día algunos llegan disfrazados de monos, yumbos, ingenieros, Herodes y Reyes Magos (Melchor, Gaspar y Baltasar). Estos últimos llegan montando caballos.
- c) Luego sigue la misa campal y la procesión, a cargo de los fundadores, en honor al patrono de la comunidad de Gueseche, para implorar sus gracias y bendiciones a favor de todos sus devotos.

La bendición del señor cura es importante; según Luis Fernando Botero, dentro del ritual la bendición cumple, al menos, una doble función: 1. establecer o reforzar la unión con la divinidad; la divinidad interviene a favor de los peregrinos a través de la bendición, y 2. expresar sentimientos y actitudes entre las personas: confianza, solidaridad, amistad, respeto, etcétera.<sup>77</sup>

Terminada la misa, empieza la serenata al Padre Eterno y la procesión con su imagen. Acompañan en la procesión el prioste, la banda, los sahumeriantes<sup>78</sup> y algunos disfrazados. Antes se recorría el chaquiñán Licto-Gueseche.

Programas deportivos a cargo de los migrantes de Quito y Guayaquil.

## Domingo

- a) Se celebra la misa para los indígenas migrantes; las finales de los partidos de fútbol para el campeonato.

---

<sup>77</sup> Luis Fernando Botero, *Chimborazo de los indios*, Quito, Abya-Yala, 1990, p. 61.

<sup>78</sup> Quienes esparcen el humo que produce una sustancia aromática que se echa en el fuego.

- b) Sigue un desayuno comunitario.
- c) Luego continúan los juegos para determinar el campeón del año.
- d) En el pueblo, la fiesta continúa hasta una semana después.

Como conclusión, se premia al equipo ganador. Reciben trofeo los equipos que han ganado el primero, segundo y tercer puestos. El equipo ganador recibe también tres mil dólares.

En la fiesta se rescata el aspecto de compartir, es decir, la corresponsabilidad y el acompañamiento. Desde esta perspectiva, durante la fiesta quien es prioste o fundador no siente el peso de "gastar" en la fiesta; este no es un aspecto negativo, más bien afirma un espíritu colectivo que se hace presente en ellos. Pues, llegar a la casa del prioste o fundador con "algo" se considera recíproco y responde al fortalecimiento del tejido social, familiar y cultural. En el trasfondo, es el sentido de que todos los bienes hay que compartirlos; hay que ser generoso y hay que ser solidario. Es decir, la reciprocidad es un comportamiento de conformidad con el orden de la vida comunitaria.

Para nosotros la fiesta es un momento de solidaridad, nos movilizamos para vivir la fiesta con los priostes, acompañarlos, llevarlos una comida, [...] Igual hacemos en el momento del bautismo, del matrimonio o de la muerte. La presencia física en el momento de la fiesta y compartir cualquier cosa, es cimentar las relaciones, los lazos familiares [...] es un soporte vital.<sup>79</sup>

La fiesta de Padre Eterno es un lugar de la memoria por las características de la ritualidad, la imaginación y la construcción social. Por un lado, la memoria selectiva es un proceso normal: se constituye con la suma de recuerdos y olvidos; por otro lado, la tendencia de la memoria es no perder lo aprendido; la memorización. Se memorizan las fechas y los hechos.

---

<sup>79</sup> Testimonio de doña María Luz Morocho, moradora de Licto, Barrio Centro, Licto, 1 de noviembre de 2011.

Los abuelos, las abuelas o los mayores, al recordar la fiesta del Padre Eterno, hablan de los encuentros familiares, del compartir de la comida y de la alegría y del fervor religioso en la vida familiar y comunitaria.

Tengo memoria que las fiestas patronales como la de San Pedro o de Padre Eterno eran acontecimientos muy solemnes para la comunidad, los devotos, los peregrinos [...] Todo el mundo ansiaba la fiesta patronal [...] para cumplir con sus deberes para Dios o el Santo.

Los curas, el alcalde y el regidor exigían a todos los comuneros que participaran en la fiesta. La celebración de la misa era especial [...] con largas procesiones con la imagen acompañada por el sacerdote. La llegada de la imagen y el sacerdote era un momento importante; se los recibían con reverencia.<sup>80</sup>

Las familias se reunían en el tiempo de la fiesta [...] los hijos que están en la migración todos llegaban. Había mucha comida, música, alegría, todo era una sola fiesta. Venían las parroquias de Cebadas, Punín, Pungalá, Cacha, etc. a acompañar. En las fiestas grandes era costumbre que los padres llevaran sus *hijitos* para la misa. Los niños eran muy felices [...] viendo los músicos, las bandas. En las vísperas eran las vacas locas, la pólvora, los globos, el castillo [...] Para los *wawas* (bebés) y *wambras* (jóvenes) la fiesta era también el momento de conocer nuevos amigos.<sup>81</sup>

La memoria es una reconstrucción, más que un mero recuerdo del pasado. Entonces, no es casual que se olviden algunas cosas y se recuerden otras. Desde esta perspectiva, la memoria o las memorias se pueden tomar solo comodatos (dados), pero también hay que tomar en cuenta los procesos de su construcción y composición. El tiempo y el espacio son significativos en la construcción de la memoria; en consecuencia, las nociones del presente, pasado, futuro conllevan un carácter cultural y siempre variable.

<sup>80</sup> Testimonio de don Segundo Pilataxi, morador de Banderas Tulabug Escalera, Licto, 21 de octubre de 2011.

<sup>81</sup> Testimonio de doña Rosario Tenelema, abuela de 74 años de la comunidad de Banderas, Tulabug Escalera, Licto 21 de octubre de 2011.

## Impactos de la globalización en la ritualidad y la fiesta

En toda la historia de la fiesta patronal del Padre Eterno, el sentido de la comunidad, el compartir y las relaciones humanas fueron significativos. Sin embargo, en nuestros tiempos, caracterizados por procesos acelerados de unificación del mundo, la dimensión social ha cambiado. A pesar de que se ha mantenido el mes de la fiesta, existe individualismo entre los peregrinos y los comuneros y hay desvalorización de los aspectos religiosos. Las procesiones son cada vez más cortas, los días de la fiesta son menos frecuentes y, como dicen los comuneros, “la devoción al Padre Eternito se va bajando año tras año”.

La globalización, como un fenómeno multidimensional comprendido en la unidad y en la diversidad supera, a veces de manera violenta, las fronteras materiales y culturales. Frente a esta realidad, vemos dos aspectos que plantean una nueva comprensión de la religión popular: el fútbol, que es el nuevo ritual en la fiesta patronal, y los nuevos movimientos que caracterizan un abanico abierto de nuevas ofertas religiosas.

Sobre el primer aspecto, ¿es posible realizar dicho campeonato sin la fiesta patronal? La respuesta es negativa. Primero, porque los patrones del campeonato son migrantes y para ellos la fiesta patronal es clave; es una convocatoria que reúne a los jóvenes migrantes. Segundo, quitar la fiesta patronal de alguna manera quita el peso de los juegos. Curiosamente, los jugadores antes de ir a la cancha tienen la costumbre de entrar primero en el santuario a orar y pedir la bendición del Padre Eterno.

Acerca del segundo aspecto, hay que interpretar la realidad que se vive en la zona andina; hay que tomar en cuenta las características complejas de esta situación; por ejemplo: la gran expansión de las iglesias evangélicas y de los grupos pentecostales, a partir de los años 40 del siglo pasado, aproximadamente. Houtart constata que en los años 40 se dio un período de gran cambio demográfico del continente americano, así como también una acelerada caída proporcional de las poblaciones rurales en América Latina,<sup>82</sup> y una gran oferta religiosa que pone nuevas demandas a una sociedad anteriormente católica.

---

<sup>82</sup> François Houtart, *Mercado y religión*, Caracas, Monte Ávila, 2006, p. 124.

El fenómeno evangélico de los nuevos movimientos parece a primera vista pequeño y restringido; pero una mirada crítica muestra sus vínculos culturales y económicos con otros “poderes” externos. Históricamente, el origen está en los EUA. Este es, por un lado, el gancho con la globalización neoliberal y, por otro lado, la tendencia que asocia estos nuevos movimientos con prácticas cada vez más centradas en el individuo y alejadas de lo comunitario de la solidaridad. Privilegiando al individuo, estas formas religiosas están en cierta medida “adaptadas a la modernidad” que es individualista.<sup>83</sup>

## Conclusiones

La fiesta patronal del Padre Eterno ha sido transformada, resignificada y recreada por los peregrinos, los fundadores y los guesechenses; por lo tanto, es una masiva fiesta popular

Desde nuestro análisis, concluimos que la síntesis de la fiesta tiene hoy sus propias características, algo que la identifica con la región –los Andes–; sin embargo, no es solo una manifestación andina, es también una manifestación de lo más profundo del espíritu humano: la alegría que brota desde el fondo de cualquier ser. No es una práctica o tradición religiosa traída o dejada por los evangelizadores españoles; la fiesta goza de autenticidad y condensa la cultura y la vida de los lugareños.

En cuanto a los impactos de la globalización en la religión popular y, particularmente, en la fiesta se puede decir que ha habido una “negociación” para no perder lo propio. Es decir, el aspecto religioso se mantiene; la fiesta no se ha convertido en un mero espectáculo, a pesar de la introducción de “nuevos rituales” (por ejemplo, el fútbol). En la organización popular, los priostes y los fundadores siguen siendo protagonistas de la fiesta. Además, el centro del rito se mantiene igual: la imagen del Padre Eterno convoca a todos a la fiesta.

El hecho de que cada año toda la parroquia se movilice para la celebración de la fiesta patronal es, en primer lugar, una afirmación de la importan-

<sup>83</sup> Imelda Vega-Centeno, “Sistemas de creencia. Entre la oferta y demanda simbólicas”, en *Nueva Sociedad*, No. 136, marzo-abril, Buenos Aires, NUSO, 1995, p. 59.

cia de esta fiesta en la vida de la comunidad; en segundo lugar, la comunidad ha podido detener la tendencia a la desaparición de su particularidad y unicidad. El proyecto homogeneizador se puede frenar y el simbólico-cultural que la comunidad quiere transmitir a las nuevas generaciones es posible.

La curiosidad nos guio a la realidad de la fiesta con la finalidad de recuperar una mirada crítica de la religión popular, y el análisis de la teoría de la religión popular andina, de la historia de los impactos de la globalización, así como de los cambios registrados en la manifestación religiosa y el nuevo horizonte para la fiesta nos condujo a otras preguntas que hoy se siguen formulando en la fiesta del Padre Eterno:

- a) Actualmente, ¿qué es lo esencial en la fiesta religiosa –las fiestas patronales– para los mestizos e indígenas: su apego a la tradición y a la religión o la resignificación que hoy se da a la fiesta del Padre Eterno?
- b) Existe una posibilidad de que desaparezca la fiesta. La celebración está en un momento de ubicación –tomando en cuenta la historia y los desafíos o reinterpretaciones–. La fiesta patronal continuamente se transforma ¿cuál es la nueva dirección que está tomando?
- c) El mercado industrial, el turismo religioso y los modelos urbanos están penetrando y desbaratando lo sagrado; los peregrinos están buscando diversión y espectáculo. ¿Cómo responder a este nuevo escenario?

La sociedad es un campo de lucha y de medición de fuerzas; por ello hay jerarquías –sociales y culturales– que nos apoyan en la comprensión de la delimitación del campo religioso. Este campo ha sido manipulado y defendido por las élites acomodadas, que pueden ser las cofradías, que tienen intereses personales y, por tal razón, financian la fiesta. Más allá de la manipulación, está el miedo a la “condenación eterna” y el anhelo por alcanzar la estrella de la “vida eterna” que ha dominado la práctica de la religión en la modernidad tanto como lo hizo en la premodernidad. Entonces, hay que despertar la esperanza en la vivencia religiosa.

Por otro lado, es aquí donde la religión crea personas al servicio de la vida de la armonía intercultural; es decir, la religión popular andina es un pilar de transformación social y política. Y, más allá de la religión popular, es necesario hacer propuestas para toda la práctica de la religión.

El recontar la fiesta desde la memoria viva de los grupos populares y de los sabios es darle un aire fresco y, al mismo tiempo, es un intento de re-fundar la esperanza en los cambios que se viven y que vendrán. Además, la memoria histórica reafirma y recrea la identidad religiosa. Entonces, desde esta lógica, se puede caminar por los senderos de una sociedad cultural y religiosamente plural.

## Bibliografía

- Acosta, Alberto, El Buen Vivir, una oportunidad por construir, en *Revista Ecuador Debate*, 75, Quito, diciembre 2008.
- Aguiló, Federico, *El hombre de Chimborazo*, Quito, Abya-Yala, 4a. ed., 1992.
- Álvarez Santaló, Carlos, María Jesús Buxó y Salvador Rodríguez Becerra, coords., *La religiosidad popular: antropología e historia*, Barcelona, Anthropos, 2003.
- Andrade, Susana, *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*, Quito, Abya-Yala, 2004.
- Bascopé, Víctor, *Espiritualidad originaria en el pacha andino*, Cochabamba, Verbo Divino, 2013.
- Botero, Luis Fernando, *Chimborazo de los indios*, Quito, Abya-Yala, 1990.
- Burgos Guevara, Hugo. *Relaciones interétnicas en Riobamba: dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*. 2a ed. Colección Quitumbe 1. Quito: Corporación Editora Nacional, 1997.
- Carminati, Sandro, B. E. E. La parroquia de San Pedro de Licto, datos paleográficos para su historia. Transcripción y complementación, Archivo diocesano de la Curia de Riobamba, Riobamba, s. e., s. f., p.
- Cerviño, Lucas, El indispensable aporte de lo religioso para una convivencia inter-cultural, en *Cuadernos interculturales Caminar*, núm. 10, julio, Cochabamba, Instituto Latinoamericano de Misionología, 2009.
- Estermann, Josef, *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala, 1998.
- Ferro Medina, Religión y etnicidad en América Latina, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1997.
- Ferro Medina, Germán, *La geografía de lo sagrado: El culto a la Virgen de Las Lajas*, Bogotá: Uniandes, 2004.
- Ferro Medina, Germán, “Guía de observación etnográfica y valoración cultural: Santuarios y oficios”, en *Apuntes*, vol. 23, no. 1, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- Gallegos Espinoza, Estuardo E., *Manuscritos [sobre Licto]*, Archivo diocesano de la Curia de Riobamba, Riobamba, 1977.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1996.

- Guerrero Arias, Patricio, *La cultura: Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Quito, Abya-Yala, 2002.
- Guerrero Arias, Patricio, *Corazonar. Una antropología compartida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*, Quito, Abya-Yala, 2010.
- Guerrero, Luis Guillermo, *Fiestas patronales campesinas, resignificaciones y cambio social, estudio de caso Garzón-Huila*, Germán Ferro Medina, *Religión y etnicidad en América Latina*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1997.
- Houtart, François, *Mercado y religión*, Caracas, Monte Ávila, 2006.
- Maldonado, Luis, *Introducción a la religiosidad popular*, Bilbao, Sal Terrae Santander, 1985.
- Nanda, Serena, *Antropología cultural, adaptaciones socioculturales*, México, D. F., Iberoamérica, 1987.
- Ricoeur, Paul, *Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico*, en Françoise Barret-Ducrocq, dir., *¿Por qué recordar?*, Barcelona, Garnica, 2002.
- Rueda, Marco Vinicio, *La fiesta religiosa campesina*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1982.
- Vega-Centeno, Imelda, *Sistemas de creencia. Entre la oferta y demanda simbólicas*, *Nueva Sociedad*, No. 136, marzo-abril, Buenos Aires, NUSO, 1995.



## Entre décimas, arrullos y alabaos. Una aproximación a los cantos religiosos populares del Pacífico colombiano

Luis Fernando Botero Villegas<sup>1</sup>

Este capítulo tiene como fin una aproximación a diversos géneros musicales que los afrodescendientes del Pacífico de los departamentos de Nariño y Chocó en Colombia tienen como recurso para varios momentos de sus prácticas religiosas. En concreto, el estudio se refiere a los llamados, arrullos, chigualos, alabaos<sup>2</sup> y décimas de evidente connotación religiosa.

Procederemos, a través de varios autores, a resaltar la importancia tanto religiosa como identitaria para los habitantes de los departamentos de la Costa pacífica colombiana señalados antes. La interpretación de algunas letras de los cantos será tarea también de los autores tomados en cuenta para este documento.

Acudir a diferentes autores no significa que estemos completamente de acuerdo con algunas de sus apreciaciones o maneras de ver a los habitantes de la región estudiada. Cuando lo consideremos necesario haremos nuestra crítica oportuna.

Acerca de las letras de los cantos, por cuestión de espacio seleccionaremos algunos versos para dar ejemplos a la argumentación.

Según Salas Viteri,<sup>3</sup> la moral del tumaqueño,<sup>4</sup> de acuerdo a su manera de experimentar y concebir la vida religiosa, “no anda lejos del sistema mental

---

<sup>1</sup> Medellín (Colombia) 1951. Estudios de Antropología Universidad de Antioquia (Medellín), Licenciatura en Ciencias Humanas y Religiosas con especialidad en Antropología Aplicada (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Maestría en Antropología (FLACSO-Sede Quito, Ecuador), Doctorado en Antropología Social (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS Occidente, Guadalajara, México). Estancia de posdoctorado en CIESAS, 1990-2000. Docente, investigador, asesor de proyectos educativos y culturales, Diócesis de Riobamba, Ecuador. E-mail: lfboterov@hotmail.com

<sup>2</sup> Así se dice, en lugar de alabado.

<sup>3</sup> Julio Ernesto Salas Viteri, *Interpretación y contextura simbólica de la décima popular en Tumaco*, California, Windmills International Editions Inc., 2015.

<sup>4</sup> Habitante del municipio de Tumaco, en el departamento de Nariño.

africano”, en la medida en que, “existe un verdadero sincretismo religioso con el cristianismo, pero como obviamente, también, atravesado por la ritualidad indígena de América.” Para el autor, la religión de los tumaqueños constituye, asimismo, un elemento cultural importante. En este sentido, “la religión le ha permitido mantener la identidad del pueblo como tal, y busca, también, a través de ella, su liberación.”

El africano, señala Salas Viteri, pudo adaptarse a condiciones muy distintas a las de su lugar de origen, entre ellas, a las religiosas que encontró en América. Por eso, el tumaqueño, según este autor, es muy particular en cuanto a su cultura incluidas sus expresiones religiosas.

Moreno Friginals, citado por José Miguel Garrido,<sup>5</sup> afirma

esta singularidad nos lleva a ver que, junto a la Música, al folklore y la magia, la religión es una esfera de la vida social en la que parecen estar insertados muchos rasgos culturales de origen africano. Aun cuando la religión negra, en un país dado, esté fuertemente impregnada de elementos provenientes del espiritismo o del catolicismo, los investigadores tienden a creer que bajo las apariencias del cristianismo está una religión de base africana. Algunos autores sugieren que el préstamo de elementos culturales no africanos como catolicismo, espiritismo, religión indígena, no altera el espíritu africano de la religión negra.<sup>6</sup>

En este sentido, la existencia de ese “foco cultural”, dice Salas Viteri, se halla en el hecho religioso: creencias, cosmovisión, y prácticas rituales. Estas ideas religiosas que ingresaron a América con los esclavos africanos, si bien “no contenían ningún dogma rígido”, dio sentido a sus vidas y, de algún modo, les ayudó a adaptarse a “la tragedia de la esclavitud”.

Las religiones africanas incorporaron a sus creencias los conceptos cristianos que se hallaban en América con la venida de los curas doctrineros españoles, generando una nueva manera de ver y practicar la religión. Es decir, no había razón ninguna para que el concepto cristiano del universo y

---

<sup>5</sup> José Miguel Garrido, *La misión de Tumaco, creencias religiosas*, Pamplona, La Obra Máxima, 1990, p. 17, citado por Salas Viteri.

<sup>6</sup> Manuel Moreno Friginals y otros, *África en América Latina, México, Siglo XXI, editores, 1977, p. 66, citado por Garrido, en Julio Ernesto Salas Viteri, Interpretación y contextura...*

de las fuerzas que lo rigen, tal como se lo encontraron los negros en el nuevo mundo, no pudiera igualmente ser incorporado a su sistema de creencias.<sup>7</sup>

El moreno,<sup>8</sup> dice, Salas Viteri, es un ser religioso. En toda la vida y en sus actividades aparecen Dios, María y los santos, y en este orden de ideas rigen sus rituales velorios, chigualos, belenes, arrullos, y sus cantos: alabados, alabanzas, glosas, etcétera.<sup>9</sup>

El decimero tumaqueño<sup>10</sup> cuando se refiere, por ejemplo, a la muerte, depende de su visión cristiana y la ve como un signo de la voluntad divina. Asume que de nada sirven las diferencias sociales y económicas en esta vida cuando llega el momento de la muerte, es igual para ricos y pobres, sanos y enfermos, niños, mayores y ancianos, mujeres y hombres.

En ese momento no importan, señala Salas Viteri, coronas, posiciones, religiones, razas o ideologías, siempre para todos, la muerte tiene que llegar; mas la profundidad de su creencia se enmarca en el espacio del Creador, de Dios como dueño absoluto de creyentes o no creyentes, ordenador de sus vidas y, por consiguiente, único determinante del destino mortal.<sup>11</sup>

Tanto las prácticas religiosas; ritos, cantos, danzas, sobre la muerte de niños y personas mayores, como las fiestas destinadas a los santos, son parte fundamental de la vida de las comunidades negras. A la muerte de un miembro del grupo, del onomástico de un santo, de la Semana Santa, nunca falta el “Velorio”, una práctica que muestra los sentimientos de quienes han sufrido la pérdida del ser querido, o de los devotos de un santo. Los llamados “veladores”, por medio de los cantos de los decimeros, manifiestan sus emociones ya sea junto al cadáver o durante la fiesta del santo.

En la siguiente décima, reseñada por Salas Viteri, se especifica la conducta que debe guardar el asistente a los velorios como hombre, como mujer o

<sup>7</sup> Melville Herskovits, *El hombre y sus obras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, citado por Garrido, pp.17-19), en Julio Ernesto Salas Viteri, *Interpretación y contextura...*

<sup>8</sup> Eufemismo de negro.

<sup>9</sup> Julio Ernesto Salas Viteri, *Interpretación y contextura...*, p. 48.

<sup>10</sup> El que compone y recita o canta “décimas”.

<sup>11</sup> Julio Ernesto Salas Viteri, *Interpretación y contextura...*, p. 50.

niño porque se trata de una actividad sagrada donde la presencia de Dios y la de sus santos es parte de la vida del ritual que dura hasta el amanecer del día siguiente, alabando, velando y rezando, en voz alta o en voz baja, cantando y recitando oraciones que conduzcan, por buen camino, al espíritu del velado.

El que viene a los velorios/a andar en grosería  
mejor mándese a cambiar/deje la sala vacía.  
Salga el que quiera ver/comienzo por San Gregorio  
y la Virgen del Socorro/qué es la madre de la risa  
se viene como una misa/el que viene a los velorios.<sup>12</sup>

De igual modo, existen las décimas dedicadas, no solo a los santos y a los muertos, sino a la Virgen María, como esta, registrada por Salas Viteri

Una Virgen fue del Carmen que salió del Güelmambí  
otra salió de Pambana y la que salió de Albí.  
Belén salió de Pinguí y Socorro de Diaguillo.<sup>13</sup>

Asimismo, Salas Viteri consigna en su libro las décimas compuestas con ocasión de la visita del papa Juan Pablo II a Tumaco en el año 1985.

*Vista del Papa Santo*

Gloria al Padre, Gloria al Hijo, Gloria al Espíritu Santo  
que el papa Pablo Segundo ha visitado a Tumaco.  
Damos gracias a lo alto por el amor y bondad  
que el papa Santo profesa a toda la comunidad.  
Gloria a ti Virgen María, madre del Verbo Divino  
que al Papa Santo de Roma alumbraste el camino.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Salas Viteri, *Interpretación...* pp. 51-52.

<sup>13</sup> Salas Viteri, *op. cit.* p. 52.

<sup>14</sup> *Ibid.* pp. 54-55.

Transcribimos una con carácter de chigualo que se canta, advierte Salas Viteri, cuando muere un niño o “angelito”, es decir, sin haber sido bautizado.

*Yo vi a mi Dios chiquito*

Yo vi a mi Dios chiquito dándole el pecho su madre  
y San José como padre le decía callad niño.  
Yo miré cuando María viajaba con San José,  
huyendo del Rey Herodes de Egipto para Belén;  
y yo vi salir también, una luz del infinito,  
y en el camino de Egipto, antes de rayar el día,  
en los brazos de María, Yo vi a mi Dios chiquito.<sup>15</sup>

Hay, según registra Salas Viteri, otra clase de décimas de carácter jocoso, pero igualmente con un trasfondo religioso de acuerdo con las creencias de los habitantes del municipio costero de Tumaco.

*Carta al diablo*

Si el diablo tuviera seso y a santiguarse aprendiera,  
me encargaría de enseñarle toda la doctrina entera  
si bautizarse quisiera con un padre confesor,  
le serviría de padrino le echaría la bendición;  
comería de lo mejor: plátano canela y queso,  
gozaría por completo de la mejor alegría.  
Qué bonito no sería si el diablo tuviera seso.<sup>16</sup>

*La contesta del diablo*

Anoche leí la cuarta carta que el diablo me contestó

---

<sup>15</sup> Salas Viteri, *Interpretación...* pp. 55-56.

<sup>16</sup> Salas Viteri, *op. cit.*... pp. 58-59.

me dice que se confiesa, pero bautizarse no.  
A santiguarse, pero porque eso no aguantaba  
Y que, si en caso lo hacía todito, se reventaba;  
que a la iglesia no dentaba, ni por oro ni por plata,  
que para meter la pata mucha experiencia tenía.<sup>17</sup>

Ahora bien, después de los aportes de Salas Viteri, de la mano de otros investigadores veremos componentes importantes de los cantos que, con carácter religioso, forman parte del patrimonio identitario y cultural de los afrodescendientes de Nariño y de los departamentos del Cauca y chocó.

### **El chigualo (bunde o gualí) y los arrullos**

Afirma de Granda que, en las tierras bajas del Departamento de Nariño, al velorio de angelito se le llama chigualo. El relato que de él nos ofrece Germán de Granda nos proporciona las claves para poder emparentarlo con el de los otros países americanos en donde existe.

Se trata —nos dice De Granda— de la ceremonia que tiene lugar en la noche anterior al día en que se va a enterrar a un niño o niña que no haya cumplido aún los siete años. Las diferencias entre el chigualo, suscitado por la muerte de un niño, y el velorio de muerto o pasión, realizado por la muerte de un adulto, son profundas. En el primer caso todo es alegría, 'porque el angelito va a la gloria; en el segundo, el ambiente dominante es triste y melancólico (lo que no quiere decir que no existan también en él motivos de diversión en forma de bromas, chascarrillos, bebida y oportunidades de juegos amorosos entre los jóvenes).<sup>18</sup>

Las diferencias rituales entre estos dos tipos de velorios conllevan a la vez dos tipos de canciones tradicionales: las de los chigualos de angelitos se llaman arrullos (término que no debe confundirse con los arrullos, que son

---

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 60.

<sup>18</sup> de Granda, *Estudios sobre un área dialectal* ... pp. 251-252.

los cantos de cuna), mientras que las canciones de los velorios de adultos se llaman alabaos.<sup>19</sup>

Chingualito chingualeando/abano abaniqueando.

Chingualito, chingualón/quiero amar un corazón.

Chingualito, chingualón/qué dolor de corazón.

La celebración del chigualo dura hasta el amanecer, en que se prepara el cadáver del niño para el entierro. Como despedida se le cantan coplas como la siguiente

Buen viaje, buen viaje/a la gloria se va,

se va el angelito/a la gloria se va.

El velorio de angelito es, entonces, el culto o velorio que se le hace durante una noche a un niño menor de edad que ha fallecido sin bautizar pero que, pese a esto, es considerado como un angelito. La denominación que tradicionalmente se le ha dado a este rito es común en América del sur.<sup>20</sup>

Colombia es uno de los países en donde se constata la presencia de estos velorios dedicados a los angelitos o niños muertos sin bautizar.

Más noticias sobre Colombia encontramos en el Diccionario de la música española e hispanoamericana y sobre todo en dos artículos de Germán de Granda referidos específicamente a esta costumbre y centrados en dos áreas del país de población negra predominante, el primero en las tierras bajas occidentales, en el Departamento de Nariño, y el segundo en la región noroccidental del Departamento de Chocó, limitando con Panamá.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> de Granda, *op.cit.* p. 243.

<sup>20</sup> Maximiano Trapero, *Religiosidad Popular en verso* ... p 361.

<sup>21</sup> Germán de Granda, Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra (Las tierras bajas occidentales de Colombia, Bogotá, ICC. Contiene dos art. sobre el velorio de angelitos: "Chingualo en el litoral pacífico del Dpto. de Nariño (Colombia)", 1977, 249-257 (publicado anteriormente en RDTP, XXIX, 1973, 409-415) y "Dos notas sobre romances tradicionales en el Chocó (Colombia)", 279-295 (publicado anteriormente en Revista de Literatura (Madrid), 77-78, 1978, 115-128).

En Colombia, afirma otro investigador,<sup>22</sup> se conocen como chigualos a los versos que se dedican a los niños en las ceremonias de velación. El velorio o velación del cadáver de un niño menor de siete años se hace mediante una celebración que recibe el nombre de chigualo en el Pacífico central y del sur, llamándose de muy diversa forma en el centro-norte de la misma Costa pacífica: bunde, velorio de angelito, velatorio, mampulorio, angelito, angelito bailao o muerto-alegre. Es, en cualquiera de los casos, un rito fúnebre infantil.

Durante el ritual, cuando hay baile, la música se interpreta con ritmo de bunde; en caso de que no haya baile se ejecuta con canto a capela, a una voz y coro, con acompañamiento de las palmas. El ritmo de las voces, sea cantado o recitado, se marca con los tambores y los guasás,<sup>23</sup> los cuales también, cuando hay baile, marcan el compás.

El ritmo del chigualo es, en ocasiones, el del currulao,<sup>24</sup> canción típica del Pacífico colombiano. Los instrumentos para su interpretación son la marimba de chonta, los cununos macho y hembra, el bombo, el redoblante y los guasás. Los textos empleados son como el siguiente

La yerbita de este patio/qué verdecita que está.  
Ya se fue quien la pisaba/ya no se marchita más.  
Levántate de este suelo/rama de limón florido;  
acostate en estos brazos/que para vos han nacido.  
Con ve se escribe victoria/el corazón es con zeta,  
amor se escribe con a/y la amistad se respeta.

Los chigualos pueden ser recitados como arrullos o cantados como versos; algunos de ellos son de Manabí, Ecuador. Son recitados durante la novena de Navidad y el 2 de febrero día de la Virgen de la Candelaria.

<sup>22</sup> <https://web.archive.org/web/20081015201415/http://www.colombiaaprende.edu.co/html/etnias/1604/article-82922.html>

<sup>23</sup> El guasá es un instrumento de percusión ideófono, hecho de un trozo de guadua hueca de unos 30 cm de longitud aproximadamente.

<sup>24</sup> Currulao es un género musical que se baila principalmente en la región Pacífico, aunque estrictamente hablando, también hace referencia a la danza folclórica de la región del Pacífico de Colombia. <https://es.wikipedia.org/wiki/Currulao>.

En Colombia se recitan en los velorios de niños, llamados también “cantos de angelito”. Ejemplos de chigualos:

Mi niño pequeño/ya que te fuiste  
Espérame en el cielo/donde sé que te fuiste.  
Niño lindo niño bello/niño pa’ dónde te vas  
Niño si te vas al cielo/ no te vas a demorar.

En las tierras altas colombianas del Chocó, al velorio de angelito se le llama canto de gualí. Según la descripción que de él hace Germán de Granda, el rito es bastante parecido al del chigualo de Nariño y, por lo tanto, al de cualquier velorio de angelito, a excepción de algunos pocos elementos: el canto de los adultos son llamados alabaos; el canto típico en el gualí son “romances” -coplas de seis sílabas-, acompañados con tambores y maracas.<sup>25</sup>

Es un canto que por su reiteración y las circunstancias resulta dramático y emotivo.

Me acuesto a dormir/mis sueños profundos,  
vine a recordar/en el otro mundo.  
Me acuesto a dormir/a los arrabales,  
me acuesto y me duermo/al vuelo las aves.  
Adiós, padrecito/padrecito, adiós,  
solito te dejo/solito con Dios.  
Adiós, madrecita/madrecita, adiós,  
solita te dejo/solita con Dios.

Al finalizar el velorio, al tiempo del amanecer, se le hace el canto de despedida, que recibe el nombre de monos:

---

<sup>25</sup> de Granda, *Estudios sobre un área dialectal* ... p. 292.

Allá van los monos/por el palo arriba,  
el mono más viejo/va de boca arriba.

Como en el chigualo, señala de Granda, en el gualí hay un sincretismo cultural: el rito y los cantos son prehispánicos, pero el nombre de gualí y la música, tienen su origen en África.<sup>26</sup>

Los gualíes o bundes contienen consejos de la madre a su niño, consuelo para la madre, bendiciones para el angelito, abundancia de juegos en la otra vida y permiso a Dios para entrar al cielo, entre otros. Son cantos responsoriales, de preguntas y respuestas cortas y suelen ser repetitivos.

Acerquémonos a lo que nos señala otro autor<sup>27</sup> quien nos dice que el Bunde o Chigualo, se deriva, etimológicamente, de la palabra *wunde*, que se refiere a una tonada, canto y danza de los habitantes de Sierra Leona, en el África Occidental.

En el litoral del Pacífico colombiano es parecido al currulao conservando el nombre de bunde como canto en los velorios de niños negros teniendo el carácter de canción lúdica.

El bunde es un rito fúnebre, una forma de culto a los muertos, en el cual el dolor por la pérdida del ser querido se va transformando en motivo de regocijo, en alegría a causa de la entrada del alma del niño muerto en el reino de los espíritus.

Ataviado el cadáver del niño y colocado el guando o caja sobre una mesa, o bien, colgado como en un columpio, la gente en marcha procesional y en ritmo lento que conjuga tres pasos adelante y dos atrás, se acompaña con el canto típico llamado gualí o chigualo. A este canto corresponden coplas que dicen:

Yo soy la primer<sup>28</sup> madrina/que me vengo a presentar  
y sí el niño está dormido/yo lo vengo a despertar.

<sup>26</sup> de Granda, *Estudios sobre un área dialectal ...* pp. 423-427.

<sup>27</sup> Jaime Cifuentes Ramírez, *Memoria cultural del Pacífico*, recuperado de <https://web.archive.org/web/20110410054607/http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/memoria/memo13b.htm>

<sup>28</sup> Así en el original.

La otra voz responde en forma de estribillo o responso o letanía:

Al golpe de la cajita/denle duro al redoblante;  
vamos pastores/ vamos pa' lante.  
A la madrina del niño/díganle, que digo yo:  
que si no tenía bebida¿para qué me convidó?  
al golpe de la cajita...etc.

## Arrullos

Un arrullo es una canción de cuna, por lo general monótona y se le canta a los niños para ayudarlos a dormir, e igualmente son cantados en fiestas y durante las novenas de Navidad. Veamos algunos ejemplos:

Niño Dios Bendito¿en dónde tú estás?  
Aparece pronto/no me hagas llorar.  
María está triste/se empieza a angustiá,  
se ha perdido el niño/el niño dónde está.<sup>29</sup>  
La flor de caña/es de color tierno  
cantemos al Niño/todito el invierno.  
Duérmete niñoito/duérmete nomás,  
Que aquí tus guardias/te cuidarán.<sup>30</sup>

Leonidas Valencia Valencia,<sup>31</sup> señala que los cantos se clasifican en fúnebres, cuando es un muerto adulto; bundes para angelitos -alegres y con juegos-; y de veneración dirigidos a los santos o seres superiores. Los cantos guardan relación con pasajes bíblicos y textos de la Iglesia católica. Producto de este proceso de transculturación, se ha dado un ajuste social en América

<sup>29</sup> <https://brainly.lat/tarea/21973127>

<sup>30</sup> <https://www.ejemplos.co/15-ejemplos-de-chigualos-y-arrullos/>

<sup>31</sup> [https://web.archive.org/web/20111030184422/http://www.musicalafrolatino.com/pagina\\_nueva\\_76b.htm](https://web.archive.org/web/20111030184422/http://www.musicalafrolatino.com/pagina_nueva_76b.htm)

con la salvedad que “tanto los glissandos o fluctuaciones vocales, los crescendos y la acentuación y frase o del canto negro son muy propios de la herencia social de sus ancestros obtenida de ese proceso de tradición oral que con suficiencia se sostiene hasta hoy”.

Juan Pablo Liévano Gamboa<sup>32</sup> se pregunta en su investigación ¿Cómo se usan los arrullos de santo y las músicas de marimba en el municipio de Barbacoas, Nariño?

Para él, “la visión sobre como las músicas se relacionan con la sensibilidad emocional de la gente del Pacífico Sur y con la topografía simbólica del territorio mediante el sonido musical.”

Estas músicas toman nombre de “arrullo” porque es a través de la música que los barbacoanos<sup>33</sup> arrullan a un santo católico, objeto de alabanza, para que éste no se despierte y pueda dormir plácidamente toda la noche.

Los arrullos son cantos culturales que uno pues adora las imágenes. Hay muchos arrullos, los que uno le canta a la virgen como en la noche del Belén que estaba San José y María y el Niño. Anoche estábamos cantando arrullos religiosos, son arrullos para alabar a los santos.<sup>34</sup>

Los arrullos, que son estimados como música sacra por los negros del Pacífico sirven para ganar el favor del santo al cual se le rinde culto.

Se le canta (a los santos) por las bendiciones que recibimos de Dios. Para alegrar la fiesta. Para darle gracias a dios por todo lo que recibimos. Eso es lo que hacían nuestros ancestros y eso es lo que queremos seguir cultivando para que no se pierda, ya que en nuestra región hay muchas religiones lo cual ha llevado a que la gente se retire un poco de nuestra iglesia católica. Entonces nosotros, como católicos que somos, no debemos dejar perder nuestras costumbres. Ahora estos últimos sacerdotes que han llegado han modernizado un poco la iglesia. Entonces, la gente que se había perdido está regresando a nuestra iglesia. Entonces, nosotros no podemos dejar perder lo que es

<sup>32</sup> Juan Pablo Liévano Gamboa, *Los Arrullos de Santo y La Marimba de Chonta de Barbacoas*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2017, p. 15.

<sup>33</sup> Habitantes negros del municipio de Barbacoas en el departamento de Nariño.

<sup>34</sup> Liévano Gamboa, *Los Arrullos de Santo ...* p. 24.

nuestro. Entonces, eso se lo hace como para rescatar también nuestras costumbres.<sup>35</sup>

Los arrullos alientan a las personas, afirma Liévano Gamboa, a hacer parte de las actividades católicoreligiosas motivando a los individuos para que participen de nuevo en tales actividades.<sup>36</sup>

Los arrullos que se componen tienen como finalidad, según Liévano Gamboa, “pedirle al santo que realice un milagro concreto. Se le puede pedir, por ejemplo, que cure alguna enfermedad o dolencia.”

Aclarea la Aurora en el cielo (Otra versión)

Aclarea la aurora en el cielo, otro día de vida Dios nos da

¡Ay! oh Dios creador del universo, padre nuestro que  
en cielo está

Entre la una y las dos ¡ay! la parte se oscureció

¡Ay! Jesús Cristo estando ¡Ay! muerto de muerto resucitó

¡Ay! Jesús Cristo de la cruz un vaso de agua pidió

Yo tuviera aquella dicha como aquel que se lo dio.<sup>37</sup>

A Tu Plante<sup>38</sup> He Venido Padre Mío. Golpe

A tu plante he venido padre mío yo pobre humilde y pecadora  
(bis)

Vos sos el que hace milagros, Jesús Nazareno hacémelo ahora  
(bis)

Allá arriba en el monte calvario Jesús nazareno se me apareció  
(bis)

<sup>35</sup> Comunicación personal a Liévano Gamboa, *Los Arrullos de Santo* ... p. 25.

<sup>36</sup> “La llegada de grupos evangélicos ha llevado a que los barbacooanos dejen de cantar arrullos. Este fenómeno se da debido a que, en los cultos evangélicos, que son de tradición protestante, se prohíbe la adoración de imágenes y centran la experiencia religiosa en el encuentro personal con Dios. Por esta forma de pensar y practicar la religión, los cultos evangélicos excluyen la necesidad de intermediación que hacen los santos católicos.” Liévano Gamboa, *Los Arrullos de Santo* ... p. 26.

<sup>37</sup> Liévano Gamboa, *Los Arrullos de Santo* ... p. 30.

<sup>38</sup> A tus plantas.

Con el niño Jesús en sus brazos y el escapulario después lo llevó  
(bis).<sup>39</sup>

Ahorita Acabo de Llegar. Golpe

Alabado sea el santísimo sacramento del altar

Ay ahorita acabo de llegar, Ahorita acabo de llegar

Ay María concebía sin pecado original

De los primeros casados María con san José

Ay ahorita acabo de llegar, Ahorita acabo de llegar

Alabado sea el santísimo sacramento del altar.<sup>40</sup>

Alhaja Vengo a Pedirte. Tambarria

Alhaja vengo a pedirte, a pedirte vengo (bis)

Alhaja a curarme, curarme que vengo enferma (bis).

De los coros celestiales bajan llenos de alegría

San Gabriel con la embajada para la virgen María.<sup>41</sup>

Los arrullos, dice Liévano Gamboa, son cantos responsoriales: alguien canta una “tonada” mientras que otras personas cantan en coro la “respondida”, entonados, principalmente en ritmos de golpe o tambarria.

Otros temas del arrullo tienen distintos motivos, pero se caracterizan por su alusión a Dios, la virgen o a algún santo o santa.

*Ave María Sin Pecado Concebía.*<sup>42</sup> *Tambarria*

Ay ave María, ay ave María

Ay ave María sin pecado concebía

---

<sup>39</sup> Liévano Gamboa, *Los Arrullos de Santo ...* p. 31.

<sup>40</sup> Liévano Gamboa, *op. cit.* p. 93.

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 94.

<sup>42</sup> Concebida.

Ay quien nos arropa noche y día nos acompaña  
No te olvides de tus hijos madre mía de las lajas.<sup>43</sup>

*Ay Mi Jesús (extracto) Golpe*

El romero estando seco, Ay mi Jesús  
De seco se enverdeció, Ay mi Jesús  
Jesús cristo estando muerto, Ay mi Jesús  
de muerto resucitó, Ay mi Jesús  
Cuando se paró en la peña, Ay mi Jesús  
Y se puso a predicar, Ay mi Jesús  
Hasta los peces del agua, Ay mi Jesús  
Se sentaron a escuchar, Ay mi Jesús.<sup>44</sup>

En su artículo,<sup>45</sup> Santiago Arboleda Quiñones señala que, el entonces sacerdote Ezequiel Moreno,<sup>46</sup> realiza una labor y a una predicación en donde ve a los negros realizando comportamientos que son vistos como negativos.

Los cantos, las loas, la preservación o destrucción de los instrumentos de ancestro africano por parte de los sacerdotes se presentan como signos de la pugna de imaginarios, e íconos de negociación entre las resistencias de la cultura popular y el ambiente coercitivo impuesto.<sup>47</sup>

Esta concepción y tipificación, dice Arboleda, supone un ambiente de conflicto y una confrontación de imaginarios que se expresa en represión hacia la comunidad. De allí que la región del Pacífico sur se convierte en un campo de enfrentamiento entre los religiosos-colonizadores y los habitantes negros del lugar. Los primeros tratando, en su misión, de extirpar o expulsar

---

<sup>43</sup> *Ibid.* p. 97.

<sup>44</sup> Liévano Gamboa, *Los Arrullos de Santo ...* p. 98.

<sup>45</sup> Santiago Arboleda Quiñones, "El Pacífico Sur desde la mirada clerical en el siglo xx: apuntes para pensar la religiosidad popular afrocolombiana", en Axel Alejandro Rojas Martínez, (comp.), *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte*, Memorias del Primer Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos. Universidad del Cauca. Popayán, octubre de 2001. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2004.

<sup>46</sup> Canonizado en octubre de 1992 por Juan Pablo II.

<sup>47</sup> Arboleda Quiñones, "El Pacífico Sur desde la mirada ... p. 196.

las creencias y enseñanzas de los negros en sus ancestros, incluidos los cantos y, éstos, resistiendo para mantener lo propio de su cultura e identidad.<sup>48</sup>

En palabras del sacerdote Ezequiel Moreno

Vamos a recorrer a lo largo y ancho de vuestro extenso territorio para administraros los sacramentos; para velar por el esplendor de cultivo divino; para corregir los abusos que pueda haber en ese sentido; para fomentar la piedad y señalar a todos los caminos de salvación eterna...<sup>49</sup>

Y más adelante

A ciertos santos los velan o arrullan en la iglesia toda la noche con monótonos cantos. Cuando le hacen la fiesta a un santo cuya imagen conservan en una de sus casas, levantan un altar en una gran balsa, lo adornan con flores y gallardetes, en él colocan la estatua; y así lo traen al pueblo en compañía de mucha gente que arrulla con cantos, y al son de la música y de los disparos de los pedreros. Estas procesiones fluviales son verdaderamente poéticas. Los negros tienen mucha fe, y al sacerdote, a lo menos en la Costa alta, lo respetan y veneran; en la baja ya es otra cosa.<sup>50</sup>

La difusión de algunos componentes religiosos en las comunidades negras del Pacífico sur colombiano, señala Arboleda Quiñones, como lo hiciera el padre Mera, quien reforzó los mecanismos represivos, utilizó las coplas, décimas y cantos rimados como medio didáctico, haciéndose esto evidente en algunos textos conocidos y que fueron utilizados por mucho tiempo por los misioneros en la región.

Estad alerta cristianos/que les vengo a dar aviso

lo que les ha de pasar/llegándose el día del juicio

Llegándose el día del Juicio/ha de haber siete señales

lloverá copiosamente/fuerte aguacero de sangre.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Arboleda Quiñones, "El Pacífico Sur desde la mirada ... p. 198.

<sup>49</sup> Arboleda Quiñones, "El Pacífico Sur desde la mirada ... p. 199.

<sup>50</sup> Arboleda Quiñones, *op. cit.* p. 212.

<sup>51</sup> *Ibid.* p. 205.

Como respuesta, los habitantes negros elaboraron este texto cantado en algunos arrullos:

Cuando vino el Padre Mera/de todo nos predicó  
que todo pecado perdona/pero que el baile si no  
a un hombre lo levantó/hincao en el confesionario  
que fue porque le dijo/que había cantao con el diablo.<sup>52</sup>

La paloma, la caramba, el patacote, el berejú, los codos, el torbellino, todo eso se bailaba en un baile de marimba, pero apenas se oía que llegó el padre Mera, porque era como atraído por imán, todo el mundo salía a perderse, se oía el pun dun, pun dun y los gritos, el polvo y la casa sola como si baile no había, ahora si subía a la casa, le echaba agua bendita, iba cogiendo bombos, cununos, guasás y marimbas y los tiraba al río o al mar. En ese tiempo nadie podía decir nada.<sup>53</sup>

El autor del artículo trae la visión que otro sacerdote, el P. Garrido, en la segunda mitad del siglo XX, tenía sobre los habitantes del Pacífico:

Alegres, extrovertidos, religiosos, musicales, hospitalarios, enraizados en su tierra, aunque esta afirmación no parezca cierta. Trato de explicarla. Aman a su tierra y vuelven a ella cuando les es posible, conservando los derechos de propiedad cuando los poseen y los actualizan. Son trabajadores, aunque esto último no se les haya reconocido.<sup>54</sup>

## Los alabaos o cantos de alabanza en fiestas y en funerales

Por su parte, Cifuentes Ramírez,<sup>55</sup> dice que “el alabao es un canto de exaltación religiosa o alabanza, dedicado a los santos” y, luego, fue aplicado a “asuntos profanos”, conservando su condición de “canto a capella”,<sup>56</sup> sin instrumentos musicales, si bien en el Chocó sea acompañado con instrumentos de percusión.

<sup>52</sup> Arboleda Quiñones, “El Pacífico Sur desde la mirada ... p. 205.

<sup>53</sup> Arboleda Quiñones, *op. cit.* p. 206.

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 221-222.

<sup>55</sup> Jaime Cifuentes Ramírez, *Memoria cultural del Pacífico.*

<sup>56</sup> Así en el original.

Son abundantes los alabaos en el Chocó. Muy popular es uno dedicado a San Antonio, el santo más socorrido en la temática del litoral, conocido como "bunde San Antonio" o como, "velo, que bonito" y que recibió tonada de currulao en aire de bunde y como tal se consignó en las grabaciones.

Son cantos fúnebres dialogados –cantantes y coro- o solo cantado, que se utilizan como alabanza a los santos patronos de pueblos y comunidades en sus festividades y, de igual modo en las velaciones o velorios de muertos mayores de edad. Puede decirse también, argumenta Valencia, que pueden definirse con “el nombre genérico de oraciones cantadas propias del ritual funerario y de santos católicos en sus fiestas.”

Estos cantos fúnebres, como se dijo antes, poseen letras bíblicas o textos diferentes: Ave María, Santo, *Agnus Dei* y otros. Son, también, diálogos imaginarios con santos y espíritus, conversaciones con san Pedro, Luzbel, “vírgenes”, ángeles y arcángeles, producto, todo ello, de las enseñanzas de la religión católica.

Otro autor, Garrido (1980),<sup>57</sup> de acuerdo con su experiencia en la región del Pacífico sur colombiano, afirma que la religiosidad la dice el pueblo a través de sus ritos y canciones entre otras formas.

He recogido durante varios años textos de cantos religiosos Cantados en sus ceremonias religiosas, acompañados por sus instrumentos musicales de percusión, que les han ayudado a mantener su identidad. En estas letras aparece parte del alma del pueblo porque en ellas se refleja el ser. Letra, copla o idea que no dice nada al pueblo es rechazada por el mismo y desaparece más o menos pronto. Lo que se canta diariamente es porque es la propia vida y por eso se mantiene. ¿Cuál es su estructura? Como regla general todo canto consta de dos partes bien diferenciadas: Respondida y Alabanza que pueden equipararse a coro y estrofa. La respondida tiene la misión de establecer la melodía y el ritmo del canto. No tiene por qué tener relación en su texto con el resto. A veces la tiene; normalmente va por otros caminos. Pongo como modelo una respondida sacada de una cinta grabada en lo alto del río Patía:

---

<sup>57</sup> José Miguel Garrido, *Tras el alma de un pueblo: folklore religioso del Vicariato de Tumaco*, Pamplona, La Obra Máxima, 1980, p. 28.

Vengan a oír, lo que ha dicho Jeremías vengan a ver,  
la llegada del Mesías, vengan a ver

Esta es una respondida que consta de dos partes: una litánica por llamarla de alguna manera que son las frases: vengan a oír, vengan a ver y otra literaria: lo que ha dicho Jeremías, la llegada del Mesías. Un fragmento de esta respondida, el litánico, se estará escuchando durante todo el canto; el resto de la respondida se oye alabanza.

Un ejemplo siguiendo el canto. Se oye una voz de mujer que canta esto: vengan a oír, lo que ha dicho Jeremías, vengan a ver, la llegada del Mesías, vengan a ver.

Todo el pueblo responde así:

Vengan a oír, lo que ha dicho Jeremías  
Vengan a ver, la llegada del Mesías.

Sigue la solista o “cantaora”:

Vengan a oír, el primero fue Bautismo  
vengan a ver, segundo Confirmación. Vengan a ver.

Este último “vengan a ver” es coreado por todos. Sigue la misma solista:

Vengan a oír, el tercero Penitencia,  
vengan a ver, el cuarto fue Comunión.  
Vengan a ver.

Aquí lo mismo que en el fragmento anterior con el “vengan a ver”.

A continuación, todos cantan la respondida.

Vengan a oír lo que ha dicho Jeremías  
vengan a ver, la llegada del Mesías, vengan a ver.  
Vengan a oír, la virgen llegó a este pueblo  
vengan a ver, solamente a preguntar, vengan a oír  
vengan a ver, si los padres de familia  
vengan a oír, enseñaban a rezar, vengan a oír.

Así van desgranando la Alabanza o composición poética que es canto en honor de alguien o que sirve para expresar los sentimientos.<sup>58</sup>

Cuando después de mucho trabajo de transcripción, dice Garrido (1980),<sup>59</sup> conseguía enlazar algo me daba cuenta que los cantos eran sin lógica, al menos para mí, Cantaban una estrofa, por ejemplo, ésta recogida al azar:

Corazón cuando te vas me dejarás tu llavero  
para cuando yo me muera abrí la puerta del cielo

Y seguía el canto así:

Dios te salve, Padre Antonio/que de Dios no hay que dudar  
tan solo por tres palabras/bajó Dios del cielo acá.  
Volvían a la estrofa de arriba y seguían:  
María llegó a este pueblo/solamente a preguntar  
si los padres de familia/enseñaban a rezar.

De esta manera seguían una serie de estrofas que hacían prolongar durante bastante tiempo el canto; cada una totalmente delegada de la anterior.

---

<sup>58</sup> José Miguel Garrido, *Tras el alma de un pueblo...*, pp. 28-30.

<sup>59</sup> José Miguel Garrido, *op. cit.*, p. 33.

Había sacado una conclusión prematura de que cantaban sin ninguna relación; eran cantos improvisados o tradicionales que se guardaban en el cancionero para las fiestas; que no decían nada.

Refiriéndose a los cantos de la celebración de Navidad, dice Garrido<sup>60</sup>

Todo está listo. Han llegado las doce del día y comienza la pólvora a retumbar la población. El trabuco y la cureña están ardiendo. Dura esto según las posibilidades económicas del grupo.

## Procesión

Anochece. Comienza el rezo del rosario. Todos van reuniéndose en la iglesia. La pólvora tiene también su parte llamando a la reunión. Terminado el rezo comienza la procesión: la cruz y los ciriales que preceden al grupo; todos los demás al arbitrio de cada cual; cerca de las imágenes de María y José las cantoras y los “pastores”. Las pitas y los voladores van abriendo camino hacia el lugar donde se va a celebrar la novena. durante la procesión se cantan letrillas como estas:

Yo te hago una casa/yo te haré tu lecho

huye de Belén/ven hacia mi pecho

Tiernecito niño/mi Jesús, mi bien,

eres dulce y suave/cual panal de miel.

Entre pajas nace/del cielo es el rey

de su lado tiene/la mula y el buey.

El canto de las posadas o petición de posadas es una representación que se hace en la puerta de la casa donde se va a realizar la Novena del Niño, durante los días anteriores a la Navidad. En Chalabí, parroquia de Barba-coas, Tumaco:

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 37-38.

De largas jornadas/rendidos llegamos  
y así lo imploramos/para descansar  
¿Quién a nuestras puertas/en noche inclemente  
se acerca imprudente/para molestar?  
Pobres peregrinos/que en extraño suelo  
andan sin consuelo/buscando un lugar.  
Estos peregrinos/que Dios ha enviado  
San José y María/que imploran piedad.<sup>61</sup>

## Velorio

La celebración se empalma con el canto del villancico final de la novena. El primer paso son los cununos y tambores. Comienzan a redoblar. Los hombres se encargan de ellos; las mujeres, de las sonajas. Cada uno lleva su ritmo convirtiendo el todo en un ritmo vivaz y alegre a la vez que armónico. Toda la noche se toca y canta.<sup>62</sup>

## Amanecer

Se ha pasado ya casi toda la noche cantando al Niño Dios. A eso de las cuatro de la mañana, en que ya se ha reunido bastante gente, comienza un ritmo, más alegre si cabe que el de la noche. Los cantos cambian ya que sus letras se refieren al nuevo día que está pronto a despuntar.<sup>63</sup>

*Canto de despedida del velorio y de la posada*

Aclarea bella aurora de los cielos  
que otro día de vida Dios nos da  
a un Dios creador del universo  
oh Padre eterno que en el cielo estás.

<sup>61</sup> José Miguel Garrido, *Tras el alma de un pueblo...*, p. 38.

<sup>62</sup> José Miguel Garrido, *op. cit.*, p. 39.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 40.

Nuestras voces unimos al concierto  
y al universo elevamos nuestro loor  
de lo del cielo más profundo sea  
oh tierno Padre magnífico hacedor.<sup>64</sup>

## Los cantos según la santería chocoana

Los chocoanos<sup>65</sup> creyentes y firmes en la fe, dice García Anaya,<sup>66</sup> tenemos como santos de devoción, patronos, algunos de los personajes, insignes por su virtud y estilo de vida. Algunos de ellos son: San Francisco de Asís, Sagrado Corazón de Jesús, Santo *Ecce Homo*, el Señor de Iró, el Señor Caído, el Señor de la Misericordia... Continúan otras muchas advocaciones o nombres del Señor, del Niño o del Espíritu Santo, de la virgen María y de santos y santas (55).<sup>67</sup>

En las últimas décadas, reconoce García Anaya, el pueblo chocoano avanzó en un proceso de afirmación de su identidad cultural tratando de recuperar su memoria histórica. Esa cultura, advierte, no puede dejar de lado el elemento religioso por cuanto es “un componente fundamental de la historia del hombre”, y allí, esa manifestación religiosa “adquiere importancia como eje de conformación cultural e identificación étnica.”

Las comunidades negras ven como derecho y necesidad, el poder seguir manteniendo “sus propias vivencias espirituales y expresiones litúrgicas, enraizadas en la tradición espiritual y cultural de las comunidades afroamericanas, indispensable para vivir auténticamente como negros y como cristianos.”<sup>68</sup>

La espiritualidad afrochocoana, expresa García Anaya, se origina en las religiones africanas nutrida, a su vez, “con la mezcla sincrética del catolicismo hispano y de las creencias y prácticas de las religiones indígenas americanas.” Esas religiones de África, pese a su diversidad,

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

<sup>65</sup> Habitantes del departamento del Chocó en el Pacífico colombiano.

<sup>66</sup> Napoleón García Anaya, “Santería chocoana”, *Nueva revista colombiana de folclor*, Vol. 7, Núm. 23, Bogotá, Patronato colombiano de artes y ciencias, 2004, pp. 61-89.

<sup>67</sup> García Anaya, “Santería chocoana” ... pp. 61-62.

<sup>68</sup> García Anaya, op. cit., p. 62.

poseen en común algunos elementos afines que nos ayudan a comprender las creencias y cultos de los afrochocoanos: son creencias comunitarias, no hay dogmas ni principios doctrinales absolutos, están en la memoria y no en libros sagrados, son tribales y familiares no universales y, asimismo, no hay predicadores y las creencias ajenas son respetadas.<sup>69</sup>

## Aportes de la religiosidad afrochocoana

En este sentido, para García Anaya, los aportes y expresiones más importantes al culto católico de lo que él denomina “la religiosidad afrochocoana”, serían: el estilo comunitario y festivo, la vida es sagrada tanto la del hombre como la de la naturaleza, quienes realizan los ritos son personas comunes no especialistas sagrados, ritos mortuorios como fe en la inmortalidad y en la fuerza de la comunidad, alta valoración del sacramento del bautismo que nos hace hijos de Dios, riqueza y variedad de cantos y oraciones que facilita la expresión religiosa, liderazgo de la mujer para reivindicar la espiritualidad en el seno de las comunidades negras y, por último, la capacidad de las prácticas religiosas para vincular y congregar a familias y comunidad.<sup>70</sup>

## Oraciones

Las oraciones o rezos, dice García Anaya, se realizan comenzando el día para pedir y “recibir favores materiales”, ya sean “de origen divino o humano (pagano)”.

*Oración del justo juez:* útil para la defensa personal; hace invisible a quien la pronuncia.

*Oración del niño en cruz:* para la defensa personal; deja extenuados a los adversarios y provoca la inmunidad contra las balas.

*Oración de San Antonio:* eficiente para detener hemorragias, recuperar objetos extraviados y conseguir consorte a las solteras.

*Oración de la Virgen del Carmen:* sana gusaneras en los animales,

---

<sup>69</sup> Ibid., p. 63.

<sup>70</sup> García Anaya, “Santería chocoana” ... p. 66.

detiene hemorragias y defiende a los bogadores<sup>71</sup> y zambullidores de morir ahogados. Es invocada en momentos de angustia.

*Oración del ánima sola:* para caminar sobre el agua.

*Oración de las once mil vírgenes:* para la defensa personal, produce inmunidad contra cuchillos y balas.

*El padrenuestro chiquito:* para la defensa de las peleas cuerpo a cuerpo.<sup>72</sup>

Cuando los cantos de los alabaos fueron aceptados por la Iglesia, dicen otros autores,<sup>73</sup> los cantadores del departamento de Chocó se dieron cuenta que otra época había comenzado para ellos. Ya se podía participar de distinta manera en la vida religiosa de las comunidades afro. Los alabaos empezaron a formar parte oficial de los cantos de las misas, funerales y festividades especiales como las de Navidad. Nació también la idea de acompañar la procesión del Santo Sepulcro y el Velorio en la catedral San Francisco de Asís en Quibdó, capital del departamento.<sup>74</sup>

El “alabao”, dicen De Diego Parra y De la Torre, “es un canto característicamente religioso que, como su nombre lo indica, expresa una alabanza a Dios, a Jesucristo, a María, a los santos, a los misterios o enseñanzas religiosas en general”, lo cual, como afirman los mismos autores, “no niega que, de hecho, el alabao pueda ser aplicado también a temas no religiosos”. El alabao es propio del folclor y la cultura musical de las comunidades negras del litoral del Pacífico, las comunidades negras lo mantienen vivo como expresión genuina de su historia y su cultura.

Cuando se ejecuta un alabao, exponen los autores,

los solistas tienen cierto tono nostálgico, ciertas florituras en la voz y cierta expresión lastimera de ayer, que nos acercan

<sup>71</sup> Los bogas que bogan en los ríos, quienes reman en las canoas.

<sup>72</sup> García Anaya, *op. cit.*, p. 68.

<sup>73</sup> Madolia de Diego Parra y Gonzalo de la Torre, “Alabaos y romances. Un tema clave en el chocó”, *Nueva revista colombiana de folclor*, Vol. 7, Núm. 23, Bogotá, Patronato colombiano de artes y ciencias, 2004 pp. 137-147.

<sup>74</sup> De Diego Parra y De la Torre, *op. cit.*, p. 139.

Andalucía y Extremadura, tierra de origen de los conquistadores, marcadamente influenciados por los árabes, procedentes, a su vez, del norte de África.

El alabao tiene participación comunitaria en forma coral, como aún hoy se oye en grupos africanos, con ciertas terminaciones a coro, en forma de dúo espontáneo, a veces hermosamente disonante, a veces con coros que se arrebatan la voz.

Tiene sabor popular en su estructura simple de versos elementales, centrados en un solo tema, qué es desarrollado con lógica y con la respuesta continua de un coro sencillo.<sup>75</sup>

Para Luisa Piñeros,<sup>76</sup> en el departamento del Chocó son las mujeres quienes dan el último adiós a los difuntos. Con sus cantos, igual que oraciones y plegarias, las mujeres acompañan espiritualmente al fallecido que se dirige a la nada; asimismo, acompañan a la familia que queda con todo el dolor y la ausencia. A estos rituales mortuorios, dice Piñeros

se les conoce en las comunidades afro del Pacífico Colombiano como los gualíes, alabaos y levantamientos de tumba, prácticas que fueron declaradas en 2014 como Patrimonio Inmaterial de la Nación. Los gualíes son cantos para acompañar a los niños que fallecen. Dice la tradición que cuando un niño muere los ángeles lo reciben en el cielo libre de todo pecado. Su partida es una ceremonia alegre, por eso entonan cantos donde suenan romances, bailes, arrullos, rondas, rimas para ayudarlo a despedirse de este mundo material. Por su parte, los alabaos son para los adultos, su canto es triste, suele ser a capela, y busca ayudar a asegurar el paso del difunto a la eternidad. Son cantos a varias voces, se realizan durante el velorio y el novenario, hacen alusión a los santos y en ellos también se habla sobre las características del difunto.

---

<sup>75</sup> De Diego Parra, y de la Torre, *op. cit.*, p. 142.

<sup>76</sup> ¿Qué son los alabaos y los gualíes? Recuperado de <https://www.radionacional.co/cultura/que-son-los-alabaos-y-los-gualies>.

El velorio comienza a las ocho de la noche cuando se reza el primer rosario, a las doce el siguiente y a las cinco de la mañana el último. La comunidad pasa en vela y a lo largo del velorio se reparte comida y bebida mientras se cantan los alabaos. Durante la vigilia, en medio de lágrimas y congojas, se entrelazan el rosario y los cantos.

Finalmente, con el llamado “levantamiento de la tumba” se da la despedida definitiva y, para esto, se da comienzo a una novena que dura nueve días terminando con el entierro. Las personas que acompañan se reúnen hacia las seis de la tarde durante los primeros ocho días; allí hacen rezos especiales, cantan acompañando al muerto y a su familia antes de volver a sus casas. El último día de la novena, entre alabaos y rezos. “el alma ya está lista para cruzar al otro lado”.

Cuesta Peña,<sup>77</sup> nos dice que los alabaos

son cantos lastimeros que se elevan a Dios por la salvación del alma del difunto; otros son una despedida de los familiares donde en ocasiones hacen recomendaciones.

Hay muchos cantos religiosos llevados a tonadas de alabaos y salves. Los alabaos para levantar la tumba, son la despedida total entre el espíritu del difunto y sus familiares, causan tanto dolor y tristeza que muchos se desmayan. Ejemplo:

*Hermanitos del Santo Rosario*

Hermanitos devotos del Santo Rosario/levántense todos  
que vamos a rezar

a rezar el Santo Rosario/el Santo Rosario vamos a rezar.

Hermanitos devotos del Santo Rosario/levántense todos  
que vamos a rezar

el que tiene enemigo no duerme/y tú que lo tienes, levántate  
a rezar.

<sup>77</sup> José Cuesta Peña, “Funebria de los negros en El Monte Carmelo”, *Nueva revista colombiana de folclor*, Vol. 7, Núm. 23, Bogotá, Patronato colombiano de artes y ciencias, 2004, pp. 225-239.

Pero, además de los alabaos, el autor nos habla de las *salves* como aquellos cantos igual de tristes a los alabaos que se diferencian por la música y el coro que tienen entre cada estrofa, dirigidos a la Virgen y entonados por los presentes. No son otra cosa, dice Cuesta Peña, que alabaos dedicados a la Virgen María y, en ocasiones, se cantan durante los funerales.

Ejemplos de salve:

Coro

Dios te salve María/blanca Azucena  
peregrina del alma/se va y nos deja.

I. Ya suenan las campanitas/vámonos para la Iglesia/  
esa es la casa de Dios/donde todos se confiesan.

II. Ya repican las campanas/ya mandó a mi Dios por mí  
no lloren padre ni madre/que nací para morir.

Ejemplo de alabao en aire de bunde.

San Antonio

Mira qué bonito/lo vienen bajando  
con ramos de flores/lo van adornando (bis)

Orri, orra/San Antonio ya se va.

Abuela Santa Ana/por que llora el niño  
por una manzana/que se le ha perdido.

Yo le daré una/yo le daré dos  
una para el niño/y otra para vos.

Asimismo, están, los *responsorios*, cánticos entonados entre cada Padre-nuestro rezado por el alma del difunto. Hay quienes los entonan al inicio de cada misterio del Rosario, también a la hora del entierro y para levantar la tumba. Quienes los cantan tienen la capacidad de adaptarlos de acuerdo

al fallecido: padre, madre, hijo. Compuestos de una o dos estrofas, se van repitiendo después de cada Padrenuestro.

Ejemplos:

*Una estrofa*

Adiós María/adiós José/en la otra vida.

*Dos estrofas*

Adiós padre/adiós madre

que me voy/yo me voy pa' tierra extraña.

Padre mío San Antonio/por tu santa caridad/las almas  
del purgatorio

llévalas a descansar.

Entre la medianoche y las cinco de la mañana, se levanta la tumba con la prohibición de dar un paseo a esas horas por cuanto existe el temor de que ocurra la muerte de otro miembro de la familia. Durante ese tiempo se hacen rezos especiales para despedir al muerto. Hay oraciones especiales que se hacen con las luces apagadas para despedir al difunto. De igual modo, “se dan golpes en las paredes y en el piso; hay gritos y lamentos. Al desmontar la tumba se cantan, por ejemplo:

Levanten la tumba/de cuerpo presente

se va un pecador/ en vida y en muerte.<sup>78</sup>

Ejemplos de alabaos.

*Sacratísima María*

Sacratísima María/la que los hombres alaban

vamos a ver de qué suerte/se aparta el cuerpo del alma.

---

<sup>78</sup> José Cuesta Peña, “Funebria de los negros...”, pp. 228-231.

El cuerpo le habló primero/le dice al alma que salga  
de tan mala compañía/que Jesucristo lo llama.<sup>79</sup>

A mi Dios le pido

A mi Dios le pido/que a la hora de morir  
al cielo, al cielo Padre/al cielo quiero ir.

Como mi Jesús se va/como mi Jesús nos deja  
huérfanos de vuestras vidas/en este valle de pena

Mis delitos fueron causa/de perder este regalo

hoy se ausenta de mi vista/el Señor de los milagros.<sup>80</sup>

Los alabaos, dice Serrano Gómez,<sup>81</sup> no son exclusivos del Chocó, se encuentran en todo el Litoral Pacífico colombiano teniendo expresiones parecidas en otros países, como Ecuador.

En su trabajo, Serrano Gómez advierte que se ocupa de los cantados en el Chocó, en la región del río Atrato “donde se encuentra un porcentaje alto de población afro-descendiente con un ritual mortuario semejante y característico”.<sup>82</sup>

La mayoría de los informantes empíricos, indica Serrano Gómez, no saben acerca del origen de los alabaos; dicen que “los alabaos son cantos de muertos, que los alabaos se cantan a los adultos y los romances a los niños”, se cantan de noche con una voz líder y un coro que contesta.

Según su importancia y solemnidad, los alabaos se clasifican en mayores y menores

según la edad de la persona alabao o canto para adulto y romances o cantos para niños o angelitos; según el destinatario Santo Dios y Santo Santo, Salves o Ave María y Glorias. Hay otros alabaos que hablan de otras temáticas como los etnoalabaos. También existen cantos que son

<sup>79</sup> José Cuesta Peña, *op. cit.*, p. 232.

<sup>80</sup> José Cuesta Peña, “Funebria de los negros...”, p. 235.

<sup>81</sup> Liliana Serrano Gómez, *Características de la religiosidad y espiritualidad afro-chocoana a través de una categorización de los alabaos, como aporte a la cátedra afrocolombiana desde la educación religiosa escolar*, Bogotá D. C., Universidad Santo Tomás, 2012.

<sup>82</sup> Liliana Serrano Gómez, *op. cit.*, p. 9.

responsorios... no todos los alabao son para los difuntos, por lo que a través del alabao el negro expresa lo que piensa y siente.<sup>83</sup>

Citado por Serrano Gómez, Díaz,<sup>84</sup> asevera que “los alabao tienen un doble origen de carácter oral” ya que proceden, posiblemente, “de los cantos gregorianos de cultura barroca europea y de la tradición oral de los *griots* o guardianes de la palabra africana” De acuerdo con su argumento, los alabao “empezaron a formarse en la zona de Cartagena de Indias y se fueron desplazando con los esclavos y los libres hacia el pacífico.”<sup>85</sup>

Granda,<sup>86</sup> citado por Losonczy<sup>87</sup> expresa que el contenido de las invocaciones y oraciones y los cantos fúnebres “constituyen un cuerpo oral de origen hispánico, expresado en un lenguaje castellano arcaico”, por su parte los cantos fúnebres contienen una “concepción original de la persona y de la muerte”.

Si, por una parte, esos rezos, en nombre de los vivos, piden la mediación de los Santos, de la Virgen y de Cristo para que sea “menos pesada la penitencia del alma”, por otra, los cantos funerarios son estimados como la palabra misma del difunto que es llevada por la voz de los vivos, a los seres invocados. Para Granda, entonces,

Cantar un alabao equivale pues a acoger este espíritu en el umbral entre ambos mundos en el interior de sí mismo, ahí mismo donde el alma-sombra marca la señal de la memoria y el lenguaje. Este peligroso ejercicio de metamorfosis solo puede ser intentado por las personas de entendimiento fuerte.<sup>88</sup>

En el Alabao, afirma De la Torre,<sup>89</sup> se manifiestan tanto el origen como la funcionalidad de la comunidad; por eso, “aunque tenga un revestimiento occidental, su funcionalidad es típicamente africana” por cuanto su papel

<sup>83</sup> Liliana Serrano Gómez, *Ibid.*, p. 14.

<sup>84</sup> Rafael Antonio Díaz, “Matrices fundantes de la religiosidad afrocolombiana”, *Revista Mama-ú*, Número 10, 2012, pp. 11-19.

<sup>85</sup> Liliana Serrano Gómez, *Ibid.*, p. 28.

<sup>86</sup> Germán de Granda, *Estudio sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1976, p. 54.

<sup>87</sup> Anne Marie Losonczy, “El luto de sí mismo. Cuerpo, sombra y muerte entre los negro-colombianos del Chocó”. *Revista América Negra*, 1, 1991, p. 41-63.

<sup>88</sup> Losonczy, “El luto de sí mismo ...” p. 56.

<sup>89</sup> Gonzalo de la Torre, “El alabao: expresión de vida, herencia cultural afro-pacífica un, hombre y un pueblo concreto. Tomado del folleto del CD Alabao del Centro Cultural MAMA-U de Quibdó – Chocó, (s.f.). Recuperado en: <http://axecali.tripod.com/cepac/hispafrocol/epas.htm#alabao>; citado por Serrano Gómez, p. 29.

es “convocar, aunar, adoctrinar a la comunidad” transmitiéndole contenidos éticos haciéndole formas espirituales africanas.

### **Alabaos en que el difunto se dirige a la comunidad**

Para De la Torre, aquellos alabaos mediante los cuales el muerto se relaciona con su comunidad y su familia, es algo particularmente importante y atípico en cuanto a la tradición católica con respecto a los difuntos. Esto, para él, es propio de la religiosidad de los negros del Chocó. Citando a Córdoba y Róvira<sup>90</sup>, nos dice que “el vitalismo o creencia de que espiritualmente el difunto permanece presente y actuante en la familia por lo menos hasta el momento de levantar la tumba en la madrugada del día noveno”, es un elemento considerado por estos autores como una huella de africanía, así como “la creencia en el poder de las ánimas o espíritus de los muertos, a quienes se les pide colaboración para solucionar las dificultades terrenales, lo que es más, se les atribuyen funciones y actitudes mortales.”<sup>91</sup> Sin embargo, el fenómeno queda definido por frases como: “Los alabaos, constituyen la palabra misma del muerto llevada por la voz de los vivos.”<sup>92</sup> Esta manera de expresarse se manifiesta en ciertos alabaos.

Aquí no hay reposo ni felicidad/Corre presurosa la eternidad.

Para mí no hay sol ni luna/ni tampoco claridad,  
solamente me acompaña una triste oscuridad.<sup>93</sup>

Encontramos en estos versos una conversación de doble vía: el difunto se dirige a su familia y comunidad, pero, el “yo mismo no sé dónde estoy”, debe entenderse como algo propio de sus dolientes quienes desconocen lo que realmente se encuentra después de la muerte y podría entenderse como un “no sé dónde estás”.

<sup>90</sup> Darcio Antonio Córdoba Cuesta y Cidenia Róvira de Córdoba, *El alabao: cantos fúnebres de la tradición oral del Pacífico Colombiano*, Bogotá D. C., Corporación Identidad Cultural, 2003 [1998], p. 98.

<sup>91</sup> Darcio Antonio Córdoba Cuesta y Cidenia Róvira de Córdoba, *El alabao: cantos fúnebres...*, p. 100.

<sup>92</sup> Losonczy, “El luto de sí mismo ... p. 55.

<sup>93</sup> Losonczy, *op. cit.* p. 57; Serrano Gómez, *Características de la religiosidad ... p. 42.*

Y el corazón se me abrasa/de ver mi cuerpo tendido  
en la mitad de esta casa/Yo del otro mundo he venido  
todito llena de pena.<sup>94</sup>

Es la que ando buscando/el cuerpo queda en la tierra,  
pero volver más cuando/Alma, yo te lo decía  
que la dejas tu carrera/en llegando al otro mundo  
encontrarás tu calavera.<sup>95</sup>

### **Fragmentos de alabaos que invitan a reflexión sobre la muerte y lo efímero de la vida**

La condición de ser finito, que tiene un fin o término en esta vida, preocupa al hombre desde siempre, esto lo encontramos en diversos alabaos y es frecuente una referencia bíblica en cada caso.

*Ah mundo tan engañoso*

Ah mundo tan engañoso/que nos dejó Jesucristo  
Nosotros los pecadores/lo amamos porque él lo hizo  
Como no hemos de creer/que este mundo es engañoso  
Que en un momento se aparta/el uno junto del otro.

Considero, dice Losonczy, que es este alabao tiene un ambiente de reflexión existencial humana. Pensar que el mundo presente es un engaño, porque un día están juntos quienes se aman y al otro día hay una separación definitiva. Realmente la muerte es una ruptura muy fuerte en la vida de cualquier ser humano. Pero el autor o autores en medio del dolor anteceden el amor por el mundo, por Jesucristo, en un acto de humildad, que no borra el planteamiento posterior: “Cómo no hemos de creer que este mundo es en-

---

<sup>94</sup> Losonczy, *Idem.*; Serrano Gómez, *op. cit.*, p. 43.

<sup>95</sup> Losonczy, *Ibid.*; Serrano Gómez, *op. cit.*, p. 44.

gañoso?” Y el coro del alabao termina con una Salve, poniéndolo en manos de la Santísima Virgen María. Este canto se entona durante de la noche.

Recuerda moza

Vengan, vengan, vengan/A pedirle vengan

Recuerda moza recuerda/El sueño de tu deleite

En la cama del gran juicio.../Si llegares mañana

No lo asegures confío/Que son pasos que se sigue

A la tierra del olvido.<sup>96</sup>

La música, según Romanini,<sup>97</sup> cumple una función importante en cuanto a la espiritualidad y religiosidad tanto de los individuos como de los colectivos; para afirmar esto, la autora cita al teólogo Michael Kunzler:<sup>98</sup> “también la música y el canto tienen carácter de signo escatológico; de aquí que en el templo desempeñen un importante papel como imagen del cielo.”

Según lo dicho, es muy importante investigar cómo es que la música religiosa actual ha dado un giro y ha mutado junto al hombre (post)moderno, abriendo nuevos espacios y formatos de escucha, creando un vínculo entre música e Iglesia, entre música y espiritualidad, entre música y religiosidad; permitiendo así, el encuentro con Dios fuera del contexto litúrgico, fuera del templo, que había sido el espacio sacro por antonomasia durante siglos.<sup>99</sup>

La música popular católica, dice Romanini se escucha y es utilizada por las comunidades en prácticas que buscan, fuera de la liturgia oficial, construir historia y memoria por razones identitarias.<sup>100</sup>

Las comunidades, al crear y escuchar la música, se introducen en un proceso de construcción de identidad contemplando su pasado y proyectando su devenir mediante el cruce y significado que da la religión y la música juntas en una religiosidad que permite el encuentro con Dios fuera de

<sup>96</sup> Darcio Antonio Córdoba Cuesta y Cidenia Róvira de Córdoba, *El alabao* ... pp. 81-82; Serrano Gómez, *Características de la religiosidad* ... pp. 46-48.

<sup>97</sup> Romina Romanini González, *Música Popular Católica*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2019.

<sup>98</sup> Michael Kunzler, *La liturgia de la Iglesia*, Madrid, EDICEP, 1999, p.167.

<sup>99</sup> Romanini González, *Música Popular Católica* ... p. 8.

<sup>100</sup> Romanini González, *op. cit.*, p. 10.

la institucionalidad, y frente a un pasado que se percibe como importante manteniendo la historia a través de la memoria. La religiosidad de los católicos, entonces, se constituye en un componente que genera y despierta la memoria.

El estudio de la religiosidad siempre ha tenido relevancia y, en especial en nuestros días, cuando, debido a los vientos de la posmodernidad, se buscan nuevas formas de vivirla, poniendo en evidencia una religiosidad que se expresa en prácticas que están más allá de la doctrina y de los rituales de la institución eclesiástica oficial.

Religiosidad será un concepto que coincide con el de espiritualidad cuando se entiende religión como el re-ligar con aquello que mueve. Las preguntas más centrales de la filosofía como “¿quiénes somos?”, “¿de dónde venimos?”, y “¿hacia dónde vamos?” son preguntas profundamente humanas que ponen al hombre frente al misterio de su propia existencia. En ella debe “optar ineludiblemente por unos valores que den vertebración y consistencia a su vida [ ... ] y lo genuinamente religioso es esa profunda opción fundamental, esa humana profundidad, antes de todo dogma y todo rito. Sin embargo, la religiosidad es una experiencia fundamental que en la historia se ha institucionalizado, siendo entendida como una “propuesta concreta para vivir la dimensión espiritual comunitariamente, y según unas creencias, normas y tradiciones específicas.”<sup>101</sup>

Podríamos, entonces, entender la religiosidad como una forma de espiritualidad, como un componente importante en la formación de las personas. De este modo, se puede pensar que las prácticas propias de la religiosidad popular pueden ser llevadas a cabo con determinados grados de espiritualidad –más o menos espiritualidad según las motivaciones.

De otra parte, la música y los cantos facilitan el acercamiento entre los creyentes y los ritos propios de la Iglesia, pero, simultáneamente, refuerzan, con estas expresiones artísticas populares, su cultura y su identidad. Otro elemento a tener en cuenta es la manera como las nuevas generaciones, a través de la escucha, de la práctica, van asumiendo y, del algún modo, in-

<sup>101</sup> Enric Benavent, “Espiritualidad y educación social, Barcelona, Ed. UOC, 2014, Romanini González, *Música Popular Católica* ..., p. 27.

corporando estas formas de vivir y expresar su relación con la divinidad. De una generación a otra, entonces, estas expresiones musicales religiosas y populares, se van manteniendo en el tiempo. Eso no quiere decir que no haya cambios o que nuevas expresiones se vayan asumiendo y sean percibidas como “tradicionales” pese a su reciente incorporación, según el concepto de “invención de la tradición” acuñado por Hobsbawm y Ranger (2002).<sup>102</sup>

La religiosidad popular, entonces, expresada en ritos y, dentro de ellos los cantos y los bailes, dan testimonio de una forma de ser religioso sin que para ello se tengan en cuenta los límites ofrecidos por la institución eclesiástica católica en cuanto a doctrina y rituales se refiere. De esta forma, la expresión propia de la religiosidad popular busca y establece otros espacios fuera de los señalados por la institución. El espacio sagrado, el rito y el tiempo son liberados de lo oficial y, sin que lleguen a convertirse en no-católicos, son apropiados de acuerdo con la cultura en la que se incorporan. Esta especificidad se encuentra asociada a su identidad. Los cantos, los bailes que se expresan y escenifican durante una fiesta o cualquier otro evento de carácter religioso, les son propios a la comunidad, es ella la que se refuerza con esos cantos y esos bailes y no otros.

La religiosidad que se vive durante momentos importantes como las fiestas, las procesiones, las romerías... es la misma religiosidad que está presente en la vida cotidiana mediante los rezos, los cantos, las jaculatorias...

El rico y complejo legado cultural de las gentes del Litoral Pacífico, dice Jaramillo<sup>103</sup>

aflora en sus ritos y tradiciones, organiza el quehacer existencia y nutre comportamientos y sistemas de socialización que les han permitido a los afro-colombianos sobrevivir las duras condiciones de la esclavitud y de la marginación. Estas manifestaciones artísticas e ideológicas son también formas que enriquecen la vida cotidiana al dar sentido de trascendencia a la vida y a la muerte y al registrar la historia y la tradición del pueblo; son, pues, vehículos de comunicación espiritual y lazos de cohesión social.

<sup>102</sup> Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002.

<sup>103</sup> María Mercedes Jaramillo, “Los alabaos, los arrullos y los chigualos como oficios de difunto y ritos de cohesión social en el litoral pacífico colombiano”, *Inti: Revista de literatura hispánica*, 2006, número 63-64, pp. 277-298.

Jaramillo<sup>104</sup> afirma que, para Norman E. Whitten,<sup>105</sup> “participar activamente en los ritos funerarios en el litoral es una forma de mantener las relaciones de parentesco o inclusive de crear nuevas alianzas entre los miembros de la comunidad.”

Adriana Maya,<sup>106</sup> citada por Jaramillo,<sup>107</sup> considera que con los alabaos<sup>108</sup> o cantos funerarios se iniciaron procesos de resocialización y humanización ya que los esclavos retomaban las matrices rítmicas y métricas de los rezos y alabanzas españolas en los que vertían nuevos contenidos y trazaban líneas de parentesco ancestral y sobrenatural con los santos. Así, pudieron guardar la memoria de sus antepasados y recobrar la dignidad negada por los esclavistas.

La manera de versificar que tienen los alabaos y los arrullos<sup>109</sup> fue un legado que dejó la poesía española tradicional en coplas y romances; y, según Enrique Buenaventura,<sup>110</sup> son variantes derivadas de los cantos gregorianos y de los cantos ambrosinos con rasgos propios de la música africana. En su ensayo sobre La balsada, una celebración navideña del Litoral Pacífico, Buenaventura analiza sus orígenes afirmando que en esta región:

El romance viejo se transforma en décima recitada y se mantiene también como canción, sobre todo en el Chocó, y la melodía que se canta sin acompañamiento de ritmo, guarda un sabor juglaresco medieval de la más pura cepa castiza. En el caso del “alabao” que se entona cuando hay muerto adulto (cuando hay niño muerto o “angelito” se hace el “chigualo”) la raíz medieval-española penetra hasta el ancestro árabe, porque los “quiebres de voz” y falsetes del “alabao” deben tener un origen igual al que tienen los mismos “quiebres” y falsetes del Cante Jondo.<sup>111</sup>

<sup>104</sup> Jaramillo, “Los alabaos, los arrullos ...” p. 279.

<sup>105</sup> Norman E. Whitten, Jr., *Black Frontiersmen: Afro-Hispanic Culture of Colombia and Ecuador*, Illinois, Waveland Press, 1986.

<sup>106</sup> Adriana Maya, “África: legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII”, *Historia Crítica*, No 12, Bogotá, Universidad de los Andes, 1996, pp. 29-41.

<sup>107</sup> Jaramillo, *op.cit.*, p. 279.

<sup>108</sup> Según Andrés Pardo Tovar y Jesús Pinzón Urrea se designa como alabao a los rezos cantados en los velorios o en las fiestas de los santos del calendario católico. Ellos afirman que el nombre alabao “se deriva sin duda de una oración muy popularizada entre la población negra y mestiza de Colombia: “Bendito y alabado (sea) el Santísimo Sacramento del altar...” que los campesinos transformaron en saludo para los amos: ‘Bendito y alabao, mi amo’, invocación que pierde su sentido religioso para adquirir un valor profano que denota la estratificación de las clases sociales.

<sup>109</sup> Son los cantos ejecutados durante el velorio de los niños o angelitos.

<sup>110</sup> Citado por Jaramillo, p. 279, Enrique Buenaventura, “La balsada. Una celebración navideña en la Costa del Pacífico”. Bogotá, *Revista Lámpara*, XXI. 1992, 119, pp.33-35.

<sup>111</sup> Buenaventura, “La balsada” ...” p. 34.

Los alabaos o himnos de alabanza, y los arrullos o canciones de cuna, son manifestaciones propias de las comunidades negras del litoral pacífico; son cantos para honrar y recordar a los difuntos realizados en la noche del velorio, la novena y al cabo de año. Estos cantos se alternan con las oraciones. En la última noche del novenario o novena del muerto, los alabaos tienen la función de despedir al espíritu que ha estado presente hasta ese momento. A las cinco de la mañana, concluido el velorio o rito mortuorio, se “levantan” la tumba y el altar arreglado con ese motivo; luego, “se apagan las luces y se cierran las puertas y las ventanas; y en este momento el difunto inicia una nueva etapa en su trayectoria existencial.”<sup>112</sup>

Para Jaime Arocha (1999),<sup>113</sup> los velorios, como espacios interétnicos, sirven para la catarsis del grupo. El alma es una fuerza que permanece y no una esencia que trasciende el cuerpo. Asimismo, afirma Arocha, “los ricos deben aportar más a la hora de inscribirse en la lista de quienes harán ofrendas para el difunto durante las ceremonias”; también se incrementa el consumo de carne, sobre todo la carne de cerdos sacrificados ya sea “en la noche del velorio o en la última novena”.<sup>114</sup>

José Santos Caicedo<sup>115</sup> explica que

el proceso de elaboración de los alabados es generalmente de carácter colectivo y se inician con los acompañamientos que se le hacen a la persona enferma durante los días anteriores a la muerte cuando amigos y familiares visitan a los enfermos y empiezan a prepararse para el velorio. El alabao siempre empieza con un estribillo y luego se hacen versos alusivos a la vida del amigo o familiar enfermo, cuando se acaban los versos se repite el estribillo y luego se pueden cantar otros versos de otros alabados o versos creados en ese momento por los asistentes. Los alabaos se cantan de cuerpo presente durante la noche del velorio y cesan antes de las cinco de la mañana cuando se desbarata la tumba, y en el trayecto a la iglesia y el cementerio. Algunas familias que han tenido problemas con sus familiares difuntos

<sup>112</sup> Jaramillo, “Los alabaos, los arrullos ... p. 280.

<sup>113</sup> Jaime Arocha, *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*, Santafé de Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas U.N., 1999, p. 142, en Jaramillo, “Los alabaos, los arrullos...”

<sup>114</sup> Jaime Arocha, *Obligados de Ananse...*, en Jaramillo, “Los alabaos, los arrullos...” p. 281.

<sup>115</sup> Profesor de Tumaco en conversación personal con Jaramillo, “Los alabaos, los arrullos ... p. 281.

prohíben los alabados para evitar que los amigos narren en los versos la mala conducta de los deudos.

Ejemplos de algunos estribillos de los alabados de Tumaco son:  
La vela cuando se enciende se enciende para el servicio  
acabándose la vela se acaban los beneficios.  
La muerte a mí me escribió y la carta aquí la tengo.

Sobre las décimas, nos dice Trapero.<sup>116</sup>

Encontramos décimas sobre el juicio final en la región del Chocó:

Los peces saldrán gramando<sup>117</sup>/del centro del mar ajuera<sup>118</sup>  
y de los montes las jieras<sup>119</sup>/mil rugidos saldrán dando.  
Los hombres saldrán llorando/con un temor sin segundo,  
cairán del octavo cielo/las estrellas di una en una,  
se eclipsará sol y luna/y se echará a temblar el mundo.<sup>120</sup>

## Los alabados o “alabaos”

Según el Diccionario de la música española e hispanoamericana, nos dice Navarrete, los alabados son “cantos e invocaciones de carácter religioso en España e Hispanoamérica”, pero, en esta última, son testimonios vivos, actuales, de países como Argentina, Colombia, Ecuador y Venezuela.

Si bien tuvo su origen en España, los alabaos son manifestación de religiosidad popular hispanoamericana que, según diversos autores, fue un género de cántico religioso introducido en América por los misioneros jesuitas en el siglo XVII. Al parecer, fue fray Antonio Margil de Jesús quien

<sup>116</sup> Maximiano Trapero, *Religiosidad Popular en verso*. Últimas manifestaciones o manifestaciones perdidas en España e Hispanoamérica, Frente de Afirmación Hispanista, A.C. México. 2011.

<sup>117</sup> Bramando.

<sup>118</sup> Afuera.

<sup>119</sup> Fieras.

<sup>120</sup> Maximiano Trapero, *Religiosidad Popular en verso* ... p. 332.

introdujo este género musical, siendo autor de los textos de mayor antigüedad. “Recorrió a pie desde Costa Rica a Nuevo México estableciendo misiones evangelizadoras, transmitiendo el culto a la Santa Cruz y el bello canto que narra la pasión de Jesús en forma de alabanza.”<sup>121</sup>

Recogido por Germán de Granda de la tradición oral en Iscuandé, en Nariño, Colombia ponemos el siguiente alabao sobre el tema de la Pasión.<sup>122</sup>

El sol se vistió de luto/la tierra se estremeció,  
las piedras se dividieron/cuando Jesús expiró.  
Desde el jueves a la cena/Cristo se manifestó,  
veinticuatro pies lavó/por una voluntad plena.  
Explica la Magdalena/quién hizo el Verbo absoluto,  
quién hizo al Cristo más justo/bajo de esta santa cruz  
que cuando expiró Jesús/el sol se vistió de luto.

## Conclusiones

Este capítulo nos permitió acercarnos a la riqueza musical, folclórica, cultural y religiosa de los habitantes afro del Pacífico colombiano. Fue solo una aproximación a esa realidad que, pese a los intentos por silenciarla o intervenirla, ha logrado resistir como un medio de identidad, pero, asimismo, como una forma de mantener ese *optimum* de diversidad tan necesario en nuestros días. Es, de algún modo, un intento por desglocalizar las pretensiones de imposición de una cultura dominante que busca la homogeneización y el consenso para integrar las diferencias y borrar la diversidad, un blanqueamiento no tanto biológico como cultural e ideológico.

Los temas de las décimas son muchos, hemos privilegiado aquellas que contienen un carácter religioso en su mayoría, dedicado a los santos y santas, a la Virgen y, en ocasiones, a figuras religiosas como el Papa o el diablo.

<sup>121</sup> Carlos Navarrete, *El romance tradicional y el corrido en Guatemala*, México, UNAM, 1987, pp. 48-49.

<sup>122</sup> de Granda, *Estudios sobre un área dialectal ...* pp. 301-302, en Maximiano Trapero, *Religiosidad popular en verso ...*

Por su parte, los arrullos, alabaos y gualíes se generan, mantienen, reproducen y cantan en momentos de las novenas del Niño, la muerte de un “angelito” o niño sin bautizar, pero, asimismo, con ocasión de un difunto mayor. Todos estos cantos, incluidas las décimas, tienen una característica que nunca hay que perder de vista: la escenificación; si bien no son ritos o prácticas religiosas en sí, el canto, a veces acompañado de su danza respectiva, ofrece una cierta visualización por parte de quienes cantan y de quienes responden. El canto no es solo para escucharlo, es también para verlo.

De igual modo, el carácter comunitario y familiar con el que se realizan los cantos es un distintivo propio de los habitantes del Pacífico colombiano considerados oficialmente como una etnia. Lo que nos lleva a pensar que hay un sustrato que los vincula a todos, pese a todas las ambigüedades que esto pueda ofrecer, como una gran familia, lo cual se pone de manifiesto no solo durante estos eventos sino en otros momentos y espacios de la vida diaria.

En la actualidad, cuando se están dando importantes procesos de reetnización en Colombia con respecto a las comunidades indígenas, las comunidades negras del Pacífico y del Atlántico se abren paso para seguir resistiendo y para explorar nuevos caminos de etnicidad y presencia en las sociedades excluyentes que históricamente han impuesto sus prácticas racializadoras.<sup>123</sup>

Cada pueblo tiene su historia y, en el curso de ella, ha vivido lo sagrado de una manera propia. Y es, en esta historia, donde debe examinarse lo sagrado de cada pueblo... cada cultura, cada religión, tiene una manera de hablar de lo sagrado.

---

<sup>123</sup> Esther Pineda, “Racialización, negritud y racismo en América Latina”, *Revista Nuestra América*, vol. 9, núm. 17, 2021, pp. 1-14.

## Bibliografía

- Aguirre Klinger, Yadira del Socorro y María del Carmen Leyton Ortiz, *Los arrullos como estrategia lúdica pedagógica orientada a fortalecer la tradición oral en el área de Lenguaje con los estudiantes de primer grado, sede 2 de la Institución Normal Superior la Inmaculada del Municipio de Barbacoas, (Nariño)*, Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD, 2019.
- Arboleda Quiñones, Santiago, “El Pacífico Sur desde la mirada clerical en el siglo xx: apuntes para pensar la religiosidad popular afrocolombiana”, en Axel Alejandro Rojas Martínez, (comp.). *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte*, Memorias del Primer Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos. Universidad del Cauca. Popayán, octubre de 2001, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2004.
- Arocha, Jaime, *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*, Santafé de Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas U.N., 1999.
- Banguero, Camacho Viviana, *Cimarroneando: entre el viche y el mango viche. Estudio sociolingüístico de las hablas cantadas identitarias de la cultura afropacífica del sur Nariñense trasladadas al contexto urbano de Cali-Colombia*, Popayán, Universidad del Cauca, 2017.
- Benavent, Enric, *Espiritualidad y educación social*, Barcelona, Ed. UOC, 2014.
- Bernabé Villodre, María del Mar, “La comunicación intercultural a través de la música”, *Espiral. Cuadernos del Profesorado* 5 (10), p. 87-97. 2012,
- Buenaventura, Enrique, “‘La balsada’. Una celebración navideña en la Costa del Pacífico”. Bogotá, *Revista Lámpara*, XXI, 1992.
- Cifuentes Ramírez, Jaime, *Memoria cultural del Pacífico*, <https://web.archive.org/web/20110410054607/http://www.banrepcultural.org/blaa-virtual/antropologia/memoria/memo13b.htm>
- Córdoba Cuesta, Darcio Antonio y Cidenia Róvira de Córdoba, *El alabao: cantos fúnebres de la tradición oral del Pacífico Colombiano*, Bogotá D. C., Corporación Identidad Cultural, 2003 [1998].
- Cuesta Peña, José, “Funebria de los negros en El Monte Carmelo”, *Nueva revista colombiana de folclor*, Vol. 7, Núm. 23, Bogotá, Patronato colombiano de artes y ciencias, pp. 225-239. 2004.

- De Diego, Madolia Parra y Gonzalo de la Torre, “Alabaos y romances. Un tema clave en el chocó”, *Nueva revista colombiana de folclor*, Vol. 7, Núm. 23, Bogotá, Patronato colombiano de artes y ciencias, pp. 137-147. 2004.
- De Granda, Germán, *Estudio sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1976.
- De la Torre, Gonzalo, “El alabao: expresión de vida, herencia cultural afro-pacífica, un hombre y un pueblo concreto. Tomado del folleto del CD *Alabaos* del Centro Cultural MAMA-U de Quibdó–Chocó, (s.f.). <http://axecali.tripod.com/cepac/hispafrocol/epas.htm#alabao>
- Díaz, Rafael Antonio, “Matrices fundantes de la religiosidad afrocolombiana”, *Revista Mama-ú*, núm. 10, pp. 11-19. 2012
- García Anaya, Napoleón, “Santería chocoana”, *Nueva revista colombiana de folclor*, Vol. 7, núm. 23, Bogotá, Patronato colombiano de artes y ciencias, pp. 61-89. 2004.
- Garrido, José Miguel, *Tras el alma de un pueblo: Folklore religioso del Vicariato de Tumaco*, Pamplona, La Obra Máxima, 1980.
- Garrido, José Miguel, *La misión de Tumaco, creencias religiosas*, Pamplona, La Obra Máxima, 1990.
- Grueso Guerrero, Adila María y Marina Payán Guerrero, *Contenidos Cantados: del grado 1 Estrategia pedagógica para la enseñanza del arrullo con los estudiantes ° 1 de la I. E. Liceo del Pacífico, Municipio de Mosquera (Nariño)*, Pasto, Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), 2019.
- Herskovits, Melville, *El hombre y sus obras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002.
- Liévano Gamboa, Juan Pablo, *Los Arrullos de Santo y La Marimba de Chonta de Barbacoas*, Bogotá, Universidad de los Andes. 2017.
- Losonczy, Anne Marie, “El luto de sí mismo. Cuerpo, sombra y muerte entre los negro-colombianos del Chocó. *Revista América Negra*, 1, 1991.
- Maya, Adriana, “África: legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII”, *Historia Crítica*, No 12, Bogotá, Universidad de los Andes, 1996.

- Montaño Arroyo, Lizeth Carolina *et al.*, *Korin lati mo. Cantar para saber. Arrullos del pacífico para hacer memoria viva*, Bogotá, D. C., Corporación Universitaria Minuto de Dios, 2022.
- Moreno Fragnals, Manuel, *et al.*, *África en América Latina*, México, Siglo XXI, editores, 1977.
- Navarrete, Carlos, *El romance tradicional y el corrido en Guatemala*, México, UNAM, 1987.
- Pineda, Esther, “Racialización, negritud y racismo en América Latina”, *Revista Nuestra América*, vol. 9, núm. 17, 2021.
- Romanini González, Romina, *Música Popular Católica*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2019.
- Salas Viteri, Julio Ernesto, *Interpretación y contextura simbólica de la décima popular en Tumaco*, California, Windmills International Editions Inc., 2015.
- Serrano Gómez, Liliana, *Características de la religiosidad y espiritualidad afro-chocoana a través de una categorización de los alabaos, como aporte a la cátedra afrocolombiana desde la educación religiosa escolar*, Bogotá D. C., Universidad Santo Tomás, 2012.
- Trapero, Maximiano, *Religiosidad Popular en verso. Últimas manifestaciones o manifestaciones perdidas en España e Hispanoamérica*, Frente de Afirmación Hispanista, A.C. México, 2011.
- Whitten Jr. & Norman E., *Black Frontiersmen: Afro-Hispanic Culture of Colombia and Ecuador*, Illinois, Waveland Press, 1986.

# La religión de los Awá del suroccidente colombiano. Aproximaciones<sup>1</sup>

Luis Fernando Botero Villegas<sup>2</sup>

El hecho religioso es un factor importante dentro del proyecto histórico o plan de vida de los Awá que se ha fortalecido en los últimos años. Una de las cosas principales que se ha venido dando a este respecto es el proceso de cambio de perspectiva que se ha suscitado con respecto a la investigación de lo religioso en los Awá. Anteriormente se les inscribía en una serie de categorías propias de los modelos evolucionistas de fines del siglo XIX. Por su carácter de grupo selvático, los Awá debían compartir necesariamente todos aquellos rasgos y estereotipos característicos con que Taylor, Frazer y otros investigadores de la época habían surtido a los llamados pueblos primitivos. Las creencias en espíritus, en seres sobrenaturales, en dioses y ánimas se les atribuyeron a los Awá del mismo modo como se les había atribuido a otros pueblos. En este momento el mundo religioso Awá es muy complejo de describir.

## I. Hacia una teología Awá

### 1. La cruz

Si bien la cruz no es un elemento original en la religiosidad Awá, ha llegado a desempeñar un importante papel en su sistema de creencias. Pero además de ser un elemento que forma parte de ese sistema de creencias, la cruz se

---

<sup>1</sup> En este capítulo utilizaré el término religión de manera privilegiada; cuando sea el caso, usaré el de religiosidad popular, es decir, me referiré a aquellos aspectos en los cuales haya relación entre la religión Awá y el catolicismo. Sobre los Awá puede verse mi trabajo: *Para que respeten. Historia y cultura entre los awá del suroccidente colombiano*, [https://www.academia.edu/102765533/para\\_que\\_respeten\\_historia\\_y\\_cultura\\_entrelos\\_awa\\_del\\_suroccidente\\_colombiano](https://www.academia.edu/102765533/para_que_respeten_historia_y_cultura_entrelos_awa_del_suroccidente_colombiano).

<sup>2</sup> 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- Quito, Ecuador), Doctorado en Antropología Social (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS Occidente, Guadalajara, México). Estancia de posdoctorado en CIESAS, 1990-2000. Docente, investigador, asesor de proyectos educativos y culturales, Diócesis de Riobamba, Ecuador. E-mail: lfboterov@hotmail.com

ha convertido también en un símbolo religioso dentro del universo simbólico de los Awá. Pienso que podemos pensar en un largo proceso histórico previo al momento de incorporación de este componente al mundo religioso Awá. Si bien es cierto, como veremos en seguida, que la comprensión Awá de la cruz no cubre lo que podría llamarse una hermenéutica cristiana oficial, la cruz es un referente simbólico muy importante dentro del hecho religioso y de la religiosidad de los Awá.

Recordemos que los símbolos son realidades físicas, perceptibles a los sentidos, pero dotadas de un significado que debe ser compartido para que puedan demostrar eficacia; además, pese a la equivocidad de un símbolo, la comprensión de éste debe presentarse de una manera estandarizada, es decir, que su significado sea común para aquél grupo que lo considera, la mayoría de las veces de manera no consciente, como un factor importante dentro de su vida colectiva. Cuando hablo de la equivocidad del símbolo, me refiero a que, en el caso de la cruz, por ejemplo, los indígenas Awá, lo mestizos y los negros<sup>3</sup> tienen referentes distintos en cuanto a su interpretación porque se manejan o se utilizan marcos interpretativos distintos de acuerdo con la cultura de estos grupos; sin embargo, la cruz es un símbolo religioso para cada uno de tales colectivos.

Haug y Moreno (1991)<sup>4</sup> observan que para los Awá la cruz se encuentra en diferentes lugares de acuerdo con el contexto.

- a) La mayoría de indígenas Awá, en aquellos caminos que conducen a su casa, a unos 20 metros de distancia, colocan una cruz de madera buscando que el “irawá” (o iragüil, visión, mal espíritu, diablo) no se acerque y les haga daño. Sin embargo, no se fija una cruz en la entrada de la casa ni dentro de ella.
- b) En sus caminos comunitarios dentro de la selva, los Awá tienen sitios específicos para descansar. En ellos, se encuentra una cruz que busca proteger a los niños, evitando así que el “irawá” (iragüil) y la “inkua” (la vieja) se acerque a ellos.

---

<sup>3</sup> Mestizos y negros del suroccidente colombiano.

<sup>4</sup> Eugen Haug y Mary Moreno, *Recolección de información*, manuscrito, 1991, pp. 73-74.

- c) Cuando se encuentra una cruz en un lugar no fijado como “descansadero”, se espera señalar que muy cerca de donde está colocada la cruz, hay un peligro; una trampa montada con escopeta, por ejemplo.
- d) Si caminando por la selva, los Awá escuchan el chillido de la “inkua” —que “chilla como gente”— o del “irawá”, inmediatamente plantan una cruz en el lugar.
- e) Dentro del territorio familiar, fuera de los caminos cotidianos, en sitios donde se arman trampas con escopeta, se coloca una cruz como señal de peligro para los familiares que acostumbran cazar en la misma área.
- f) En el lugar escogido para la construcción de una nueva casa o en el terreno destinado a la siembra de maíz, se planta una cruz. En el primer caso, la cruz que se coloca es de madera; en el segundo, se hace en tierra con granos de maíz colocándolos sobre la superficie.
- g) En un chorro de agua cerca de la casa, donde se recoge el agua, se inserta una cruz, debido a que los niños siempre andan por esos lugares.
- h) En tiempo de cosecha, se acostumbra asentar una cruz bajo los árboles frutales como señal para evitar que alguien se apodere ilegalmente de las frutas.
- i) Asimismo, se colocan cruces sobre las tumbas. En la tumba de un adulto, la cruz indica el punto de apoyo para que el muerto pueda levantarse; en la tumba de un niño, para que el “irawá” (iragüil) no se acerque.
- j) Al cabo de un año, se coloca una cruz elaborada con tela negra sobre la mesa que se arregla para la celebración de las honras.
- k) Durante la Semana Santa, de manera específica los días martes y miércoles santos, colocan cruces de madera en diferentes sitios: sembrados, cultivos de chiro, caminos, chorreras, descansaderos, donde están los animales y cerca de la casa. El Viernes Santo se hace un recorrido con una cruz adornada con productos agrícolas y flores.
- l) En la celebración de la fiesta de “el Pendón”, la cruz tiene un sitio especial al lado de la bandera de Colombia. Ambos elementos presiden el altar de “el Pendón” y se colocan al frente de la procesión durante el

recorrido por aquellos sitios de la comunidad calificados como principales (escuela, casa comunal, cancha ...).

## 2. Espacios sagrados

Según Haug, entre los Awá encontramos algunos lugares sagrados, así como espacios que proporcionan seguridad o inseguridad:

La dualidad, la fuerza y el poder concentrados:

Río/agua:

- para bendecir
- para purificar: sacar lo malos espíritus
- como fuente para conjurar los malos espíritus
- en el velorio: sitio del “niño auca” (sin bautizar)

Loma/cuchilla (o ceja de montaña):

- vivienda del “ippa” (trueno)
- vivienda del Astarón (personaje de la selva) y de la vieja (“inkua”)

Opuestos complementarios; lugares de seguridad e inseguridad:

Casa:

- allí no se encuentran los malos espíritus

Monte/montaña:

- allí andan los malos espíritus, más que todo en la tarde y en la noche, por eso colocan la cruz en los sitios donde descansan y en donde escuchan la “inkua” o vieja.

Según el mito de la creación:

La parte plana:

- creada por Dios

La Peña o Montaña:

- creada por el diablo.

### 3. Creencias

Sobre Dios, evidentemente, tienen una imagen que podría resumirse en las siguientes características: es creador del mundo y de los hombres, es quien ha enseñado a los Awá a sembrar, cosechar, hacer casas, cazar, pescar; es decir, es un héroe civilizador de quien han aprendido a hacer todo lo que en la actualidad hacen.

No perciben a Dios como castigador o como alguien que pueda intervenir ya sea positiva o negativamente en sus vidas. No se dirigen a él para esperar sus dádivas. Piensan, eso sí, que el especialista sagrado cristiano, el sacerdote, tiene algún poder y por eso le piden que bendiga agua, semillas, incienso, etc., durante fiestas como el Pendón o Ramos.

Dios, según se piensa en otras religiones, no es alguien cercano, que acompañe, que beneficie, que pueda estar presente. El sentido que tiene Jesucristo para ellos no es muy familiar, lo mismo que la Iglesia o los sacramentos. Pero no deseo seguir este camino, es decir, definir la religión Awá por sus carencias en comparación con el cristianismo.

Es difícil saber todo lo que los Awá piensan acerca de las acciones realizadas por los difuntos, pero los encontramos tomando guarapo en un trapiche, o asustando a quienes no realizan determinados rituales a su favor, tal es el caso que documento de la comunidad de Piedra Sellada del municipio de Tumaco.

*Del Diario de Campo:*

–Cementerio familiar de E. Canticús. Tumba de I. Canticús, niña de 16 años. Mayo 12 de 2002. 9 a.m.

Distancia aproximada desde el poblado hasta el cementerio:

dos kilómetros o media hora a pie.

El lugar está situado sobre una loma o promontorio. La tumba está situada en el suelo; fue arreglada en forma de cruz limpiando los arbustos. Se construyó un pequeño rancho con maderas y hojas del lugar para cubrir la tumba. En un poste vertical se hallaban las pertenencias de la difunta; ropa, utensilios de cocina, botas..., había también una

botella plástica con algo de bebida. Dos palos delgados clavados en tierra sirvieron como soporte para las velas que fueron encendidas. Hacia los pies de la difunta se colocó una gran cruz de madera de guayacán, cuyas piezas fueron transportadas por el padre de la difunta y por otro indígena desde el poblado.

Acompañando al padre de la niña se encontraba el gobernador del resguardo y otras personas. En total éramos seis. Apenas llegados, algunos fumaron un cigarrillo para, según ellos, prevenir mal aire. Después de la bendición del lugar hecha por el sacerdote con agua bendita, don E. Canticús se despidió de la hija diciéndole: “bueno Isabel, te estarás quieta, ¿no?; ya no molestes, ya después nos vemos aquí.”

Después todos regresamos al poblado.

## II. Fiestas

Las fiestas ocupan un lugar muy importante en la vida religiosa y social de los Awá. Si bien celebran algunas cuyo nombre también realiza oficialmente el cristianismo en épocas determinadas del calendario litúrgico, la manera de celebración, los fines y el modo como son contempladas, y la comunicación con los espíritus difieren.

Una característica particular de las fiestas propias de los Awá es que, a excepción de la del Señor de Kwaiker o del niño Dios en ciertas comunidades donde recientemente se celebra la Navidad, no están dedicadas a ningún santo. Si bien es cierto que los Awá colocan imágenes y objetos para que se les bendiga en las fiestas principales de Ramos o El Pendón, no encontramos la imagen de un santo que sea el centro de atención o culto de las celebraciones.

### 1. Fiesta de Ramos

Una festividad religiosa muy importante en algunas comunidades del territorio Awá es la fiesta de Ramos, que en los últimos años se viene celebrando en los resguardos y ya no en los centros de culto de la carretera Llorente-La Guayacana-El Diviso. Desde hace algunos años, esta fiesta se viene cum-

pliando en lugares como El Sábalo, Sabaleta y Pulgande, y más recientemente en Calbí, El Hojal, Rosario y Albicito. En estas comunidades se reúnen indígenas provenientes de diferentes puntos del territorio Awá. "El día que Jesús llegó a Jerusalén", los indígenas celebran la bendición de todo aquello que se considera como relevante para la sociedad Awá: terrenos, agua, niños, hombres, mujeres, escuela, casa comunal, entre otras cosas. Además, cada familia lleva un ramo de palma para que se le bendiga y colocarlo luego en la "finca" o en la casa. El Viernes Santo, cuando se conmemora la pasión y muerte de Jesús, los Awá se recogen en sus casas y mantienen ciertas restricciones: no tener relaciones sexuales, no sembrar, no cazar ni pescar, y no bañarse en los ríos porque, dicen, durante esa semana la mujer del diablo se baña en las cabeceras y el agua baja sucia. Así esperan hasta el domingo de resurrección, al amanecer se acaban las restricciones pudiendo bañarse todos en el río -rito familiar y comunitario porque, piensan, ya resucitado, Jesús se baña en las cabeceras para limpiar sus heridas y el agua baja limpia. Terminan la Semana Santa con fiesta y baile, todos compartiendo la comida. Luego todo vuelve a la normalidad.<sup>5</sup>

Consideremos la celebración de la fiesta de Ramos en varias comunidades Awá<sup>6</sup>:

### *Resguardo Sabaleta*

Las personas ya estaban reunidas en la escuela y habían recibido la preparación prebautismal el día anterior.

Estaban presentes las autoridades del cabildo con sus distintivos bastones de mando elaborados en madera de chonta o gualte y decorados por ellos mismos. La conformación de la comunidad es diversa, hay muchos mestizos. Se preparó el programa de la celebración juntamente con las autoridades.

Muchos mestizos como padrinos, pero también para bautizar a sus niños y niñas. Hay ciertos roces entre los grupos que viven allí muchas veces con intereses opuestos. Sin embargo, los indígenas han logrado que se respeten

<sup>5</sup> Más adelante veremos los testimonios de los Awá sobre la celebración de la Semana Santa.

<sup>6</sup> Los siguientes recuentos tienen todos como fuente: *Diario de campo de Noemi Erazo*, mía la redacción.

sus derechos, por ejemplo, ya los grupos armados no pueden reunirse en la escuela.

Antes de ser resguardo, los mestizos del lugar celebraban la fiesta del Corazón de Jesús motivados por una señora que se ha distinguido precisamente no por un buen trato hacia los indígenas. Ahora que es resguardo, los mestizos pretenden recuperar esa fiesta y, además, crear una junta de acción comunal, lo cual es ilegal porque la única autoridad u organización en el resguardo es el cabildo, no puede haber una organización paralela, los mestizos que viven en el resguardo deben atenerse a las normas del cabildo.

La fiesta de Ramos fue una oportunidad para que los dirigentes del cabildo, con el gobernador a la cabeza, desplegaran la autoridad que tienen dentro del resguardo sobre indígenas y mestizos.

### *Resguardo El Hojal*

Casa indígena. La comunidad se está preparando para la fiesta de Ramos y construyen cercos de palma por donde va a pasar la procesión.

Casa indígena. Han llegado algunas personas para la celebración. Un dirigente llega con su mujer trayendo plátano, chiro y chontaduro. Antes fue gobernador de El Hojal y ahora alguacil, trae palmas para decorar la casa indígena y arreglar el altar de ramos.

Por la tarde llegaron el coordinador de proyectos de la UNIPA –Unidad Indígena del Pueblo Awá–, y un técnico para realizar un taller teórico-práctico sobre producción alimentaria. En la noche bailes en la casa indígena y en la casa del profesor.

Para la preparación de los bautizos, se les pidió el favor a algunas autoridades para que ayudaran. Hicieron alusión a una serie de relatos que no conocíamos y que hacen referencia al niño auca que se come al niño que no se ha bautizado. Debemos recuperar este relato.

El arreglo del altar para la fiesta de Ramos se hace de la misma manera como se prepara para la curación del chutún.<sup>7</sup> Tanto para el altar de Ramos

---

<sup>7</sup> También llamada walpura, es una enfermedad muy común entre los Awá.

como para la curación de chutún y de duende, utilizan una flor llamada "flor de duende".

Siempre tienen dispuesta una marimba para las fiestas de El Pendón y Ramos. Esta fiesta de Ramos se reanudó después de dos años. Fue más bien como una fiesta familiar ya que la mayoría de los participantes eran familiares y la principal animadora fue la madre de uno de los dirigentes.

En la casa del profesor el baile duró hasta las seis de la mañana. La música que bailaron fue principalmente una llamada tecno-cumbia que se escucha mucho en Perú y Argentina. También se oyó músicaailable colombiana. Algunos, en lugar de bailar, se dedicaron a jugar al "sapo" apostando dinero y tomando cerveza y aguardiente.

En la casa indígena, mientras tanto, veían algunas películas en DVD aprovechando la planta eléctrica. Después bailaron al son de la marimba y tomaron cerveza, aguardiente y guarapo.

No hubo peleas ni problemas durante la noche, todo transcurrió normalmente gracias al control ejercido por los alguaciles.

### *Comunidad Guandapí*

Entrada a Guandapí desde La Guayacana. Camino empalizado en su mayor parte y en buenas condiciones. Se han hecho mingas para construir acequias para que el agua corra y no dañe el camino. Esta construcción ha estado a cargo de mestizos quienes han retenido parte del dinero para sus propios intereses.

Encontramos algunos mestizos que entraban y salían. Doña Paula, la esposa de don Luis Alfonso, salió a encontrarnos a La Guayacana. Nos recibió don Luis quien alguna vez fue gobernador del resguardo El Gran Rosario. Guandapí es una de las comunidades que pertenecen a este resguardo.

En la habitación que se nos dio para dormir hay un altar doméstico.

A las tres de la mañana se despertó la familia de don Luis quien hablaba con algunos de sus hijos, lo hacían en voz baja y en castellano a pesar de que don Luis habla perfectamente el awapit. A las cinco de la mañana encen-

dieron la radio y sintonizaron una emisora ecuatoriana, luego pasaron a la emisora de la UNIPA.<sup>8</sup>

Don Luis elaboró un ramo para la fiesta que representa los cuatro mundos según los Awá.

En la escuela se preparó un altar con mucho esmero para la celebración de Ramos y la gente comienza a reunirse allí trayendo ramos (algunos en forma de cruz), agua y algunas imágenes religiosas y semillas de plátano. Los primeros en llegar son los jóvenes y los niños vestidos para la ocasión. Algunos dicen que hay escasez de ramos y por eso debieron comprarlos.

A falta de marimba la profesora y una misionera ensayaron algunos cantos con los jóvenes y niños. La profesora también había preparado anteriormente algunos cantos con los niños de la escuela.

Un niño de la escuela, hijo de don Luis, hizo la lectura del relato de *La creación* según los Awá.

Al final de la celebración, don Luis enfatizó acerca de la importancia que este tipo de eventos tiene para la vida comunitaria de quienes viven en Guandpí. De igual manera, afirmó, que es la única manera de evitar las acciones negativas de la Tunda y de otras visiones. Por eso hay que bendecir las semillas, los productos, el agua, el territorio y las palmas de corozo.

En una conversación aparte, don Luis habló de alguien que está afectado por unas visiones y le da miedo andar solo por la montaña, tiene que ir siempre acompañado de su padre. Lo han llevado al médico y a unos curanderos del Putumayo, le han hecho las curaciones para chutún y enduendado,<sup>9</sup> ha mejorado un poco pero no ha superado del todo esa situación. Su padre lo llevó al santuario de las Lajas, pero el sacerdote encargado le dijo que primero debía hacer la primera comunión.

La asistencia fue poca, así lo hicieron notar don Luis y la profesora, debido a que en el mes de diciembre ya habían bautizado a la mayoría de los niños. Fue sobre todo una fiesta familiar a la que acudieron pocas personas incluidas algunas mestizas.

---

<sup>8</sup> Unidad Indígena del Pueblo Awá.

<sup>9</sup> Poseído por un duende.

## *Comunidad Calbí*

Anoche vino Juan Sebastián a visitarnos. Estuvo cerca de dos horas y nos habló sobre varias cosas. Contó varios relatos, entre ellos el del dinero y el diablo; el dinero lo hace el diablo, que es "paisa",<sup>10</sup> con los condenados que están en el infierno, dice también que piensa hacer una reunión de dos días con los mayores de todo el resguardo y, con la ayuda de las profesoras, hacer un libro con los relatos que cuenten en esa reunión y socializarlo en las reuniones del cabildo y en la escuela. Estaremos esperando el desarrollo de esta iniciativa.

Recorrido por las instalaciones de las piscinas para el cultivo de peces, dicen que quieren tener carpas, el agua la toman de la quebrada Cabecera de Rosario. También por el huerto de piñas.

Preparación para el bautismo en la casa indígena. Intervención de Juan Sebastián y Miguel Ángel, actualmente alguacil, pero quien ha sido también gobernador "chiquito"; suplente de Calbí. "Sin bautizar, niño es auca, bravo. Se enferma de mal viento, aparece visión, Tunda. Con bautismo ya son cristianos, hijos de Dios, ya no se enferman, pueden andar solos". El padrino es el mismo Juan Sebastián quien ha sido también gobernador "chiquito", pero también gobernador de El Gran Rosario.

Para la celebración traen vasijas con agua, semillas de plátano y otras cosas. Igualmente acondicionaron la marimba y trajeron el bombo. Dicen que tienen que arreglar el bombo con cuero de tatabra porque el cuero que tiene ahora tiene un hueco hecho por las ratas.

No hubo el acostumbrado baile. La gente que asistió y participó fue muy poca. Prácticamente las familias de Juan Sebastián y Miguel Ángel.

## 2. Fiesta de El Pendón<sup>11</sup>

Una fiesta muy característica de los Awá de la zona correspondiente al municipio de Tumaco ha sido y sigue siendo la de El Pendón. Antiguamente, al

<sup>10</sup> Habitantes de los departamentos de Antioquía, Caldas, Risaralda y Quindío.

<sup>11</sup> Ver también: Luis Fernando Botero Villegas, "Algunos elementos religiosos del pueblo awá del suroccidente colombiano. Una aproximación etnográfica", *Gazeta de Antropología*, 2011, 27 (2), artículo 27 <http://hdl.handle.net/10481/18523>; "Los Awá y la fiesta de El Pendón", *Gazeta de Antropología*, 2009, 25 (1), artículo 08 <http://hdl.handle.net/10481/6841>

igual que la fiesta de Ramos, se celebraba en los pueblos de la carretera; Llorente y La Guayacana, si bien se había iniciado en la población de Ospina Pérez, luego se trasladó a Altaquer, donde fue suprimida por el párroco de entonces, reapareciendo en la parte de la llamada región costera. Más adelante volveré sobre los posibles orígenes de la fiesta.

### *Resguardo El Hojal*

Cada año, el 6 de agosto, se celebra la fiesta de El Pendón en el resguardo indígena Awá de El Hojal. Días después, y con muy pocas variantes, la misma fiesta es llevada a cabo en la comunidad de Calbí, Alto Palay y otras comunidades.

Desde el día 5 de agosto van llegando a El Hojal numerosas personas; indígenas, negros y mestizos de otras comunidades y resguardos, algunos con sus equipos de fútbol para participar en el torneo programado por los organizadores de la fiesta; pendoneros y capitanes, otros con cosas para vender —cerveza, carne, galletas, gaseosas, etc.—, otros para hacer bautizar a sus niños, y también quienes simplemente desean participar de la fiesta anual tomando y bailando al son de la marimba. Para cuando se inicia la fiesta llega a reunirse un número aproximado de doscientas personas.

Además de la procesión y de las bendiciones que caracterizan la festividad, los bautizos son quizá la motivación principal para que ésta se lleve a cabo.

Así registraba un estudio sobre los cuayquer la fiesta de El Pendón hace algunos años:

La fiesta más importante de la comunidad cuayquer es la de El Pendón que parece existir desde mucho tiempo antes de la llegada de los conquistadores y se realizaba seguramente en uno de los centros de organización tribal denominado hoy Cuayquer Viejo. Los miembros de esta etnia se reunían anualmente para efectuar ceremonias de reencontro de personas de diferentes comunidades, con el fin de celebrar la bonanza de sus cosechas y la redistribución de sus riquezas, lo mismo que relacionar a los jóvenes en edad de comprometerse en Amañe.

Esta fiesta tradicional se ha ido transformando paulatinamente adquiriendo rasgos de sincretismo religioso, debido a la evangelización realizada por los misioneros, la cual es reforzada por el hallazgo de una imagen de Cristo en la ladera de una montaña cercana a Cuayquer Viejo; dicha imagen es considerada milagrosa por los indígenas y se ha convertido en símbolo de esta fiesta tradicional.

Los misioneros crearon un sistema de tributo, especialmente para la celebración de la fiesta de El Pendón que consistía en la entrega, por parte de los indígenas, de especies vegetales y animales a los sacerdotes. Este hecho cambió el sentido y la importancia que tenía dicha celebración para los cuayquer.

Actualmente la fiesta del 'pendón' ha perdido su carácter tradicional para convertirse en un acto de poca significación cultural, más aún, si se tiene en cuenta que el 'pendón' constituía toda una expresión de sus formas organizativas propias; solamente quedan algunos rasgos en las jerarquías denominadas 'fiesteros', 'capitán grande', 'capitán chiquito', 'pendoneros' y 'camaritos', quienes se encargan de proveer, distribuir y transportar lo necesario para la celebración.

Según lo anterior, la fiesta de El Pendón parece tener sus raíces en algún tipo de celebración o ritual indígena que incorporó elementos cristianos para poder ser llevada a cabo sin prohibición alguna por parte de la institución eclesiástica. En este sentido, El Pendón mismo debió constituirse a partir de las exigencias que el clérigo hacía a los indígenas tanto para permitirles hacer la celebración como para estar presente en ella.

En otras palabras, El Pendón fue el símbolo de legitimidad que la Iglesia daba a la fiesta y que los indígenas Awá recibían por parte de la institución eclesiástica. Con la incorporación de la misa, de los bautizos y de otros ingredientes, la fiesta de El Pendón se convirtió en un evento cristiano, algo así como una fiesta patronal al mejor estilo de las comunidades mestizas y negras.

Sin embargo, para los indígenas fue una legitimación hacia afuera y hacia adentro. En el primer caso, para ubicar su celebración en la ya vasta cons-

telación de festividades locales de comunidades, barrios, ciudades, etc., y, en el segundo caso, porque la fiesta de El Pendón forma parte de aquellos medios en donde producen su identidad como indígenas Awá. Es una fiesta propiamente indígena pese a todos los elementos agregados que haya podido incorporar a través de los años; es una fiesta que reafirma y reproduce su identidad; es un elemento cultural importante que puede ser leído como un factor de resistencia frente a las presiones que a varios niveles sufren como indígenas en un medio habitado por personas que se comportan, la mayoría de las veces, de manera hostil.

### *Resguardo Calbí*

El Pendón, cuyo origen pudo ser diverso, es el símbolo que mediatiza las relaciones de los indígenas tanto con los mestizos como con la Iglesia en un momento para ellos importante del año. En los últimos tiempos ha ido aumentando el número de comunidades y resguardos que participan durante los dos días y medio que dura la fiesta de El Pendón en El Hojal. En esta ocasión estuvieron once, entre comunidades y resguardos.

El día 5 se organizan las diferentes actividades: partidos de fútbol, encargados de hacer el altar y el pendón, se reúnen los padres de familia y padrinos de los niños que van a ser bautizados para recibir el cursillo prebautismal.

Desde el día 5 de agosto se comienza a atender con el cursillo prebautismal a quienes van a la fiesta para bautizar a sus niños.

A las 2:30 pm del día 6 se anuncia el comienzo de la celebración con música de marimba, interpretada por algún "marimbero" local acompañado, en ocasiones, por alguien venido de otra comunidad o resguardo. Después de la música se comienza la procesión desde la casa indígena siguiendo una ruta determinada buscando llegar a los puntos considerados como más relevantes del sitio: la escuela, la casa indígena, el río o quebrada, el monte... Durante la procesión, acompañada por música de bombo y flauta, se bendice a diferentes grupos de personas: autoridades del resguardo, hombres casados, jóvenes (tanto hombres como mujeres), mujeres casadas, niños, "escueleros", así como los lugares apreciados por ellos como destacados. Esta

bendición es muy valiosa y todos procuran que les llegue el agua bendita en el momento de la aspersión realizada por quien preside la celebración.

La procesión llega a su fin en la casa indígena y, una vez dentro, se da comienzo a la celebración de la misa y los bautizos. Los indígenas que colaboran en la ceremonia dan consejos a todos los participantes y en especial a los padres y padrinos de los niños y niñas que recibirán el sacramento. El número de bautizos oscila entre los 30 y los 50, si se toma en cuenta que la fiesta de El Pendón es la única fecha establecida por ellos para tal ceremonia.

Terminados los bautizos, viene la bendición del agua y de los diferentes objetos colocados en la mesa o altar del pendón. Acto seguido viene la designación de quienes oficiarán de pendoneros para el año siguiente:

Pendonero mayor: se encarga de conseguir el cerdo o la res para la fiesta

Pendonero menor o chiquito: deberá conseguir un cerdo más pequeño y algunas gallinas

Capitán: encargado de conseguir el guarapo, la chicha y la leña.

Además de estos pendoneros, hay una serie de voluntarios que los acompañan para prestarles algún favor o servicio.

En ocasiones, el gobernador del resguardo se ofrece como pendonero o capitán y se encarga de llevar el sacerdote a la comunidad para la celebración de la fiesta.

La participación de las mujeres, y en especial de la mujer del gobernador y de los pendoneros, es muy activa. Deben atender con alimentos y bebida a quienes van llegando de otras partes. Asimismo, se esmeran en el cuidado a los niños que vienen de fuera. Otra tarea que deben atender es la de tener preparadas las casas en donde van a hospedarse los visitantes.

En el caso de El Hojal, en la casa indígena funciona una tienda surtida por quienes allí viven, y donde durante esos días se expende cerveza, aguardiente, gaseosas, dulces, galletas, pilas y otros artículos. En años anteriores uno de los artículos de mayor venta era el llamado "chapil" o "charuco", un

aguardiente de baja calidad que producía estragos en quienes lo tomaban. En los últimos años su consumo ha bajado, reemplazado por la cerveza y, en menor medida, por el aguardiente de marca.

Si bien la fiesta se caracteriza por un marcado énfasis en lo étnico e indígena, la participación de negros y mestizos es cada vez mayor. Hasta el momento las relaciones entre negros e indígenas durante la fiesta no ha dado lugar a conflictos interétnicos; sin embargo, desde hace algunos años se advierte la presencia de mestizos, la mayoría de ellos ocupados en la siembra de la coca y que buscan oficial de padrinos por las ventajas que una tarea como esta pueda llegar a reportarles en cuanto al acceso a lotes de terreno en los resguardos indígenas.

La autoridad indígena se ve fortalecida durante esos días de diferentes maneras. Por un lado, son ellos, concretamente los alguaciles, quienes advierten a los participantes que no podrán portar armas mientras se encuentren participando en las fiestas. Quien no quiere entregar voluntariamente su cuchillo, machete, escopeta u otro elemento considerado de riesgo, es sometido a presiones hasta que se deshaga de él.

El cepo, un elemento cuya utilización es cada vez más frecuente en las comunidades, es empleado para castigar a quienes causen desórdenes, hayan agredido a alguien o se nieguen a obedecer a las autoridades. En el cepo son castigados tanto indígenas como negros y mestizos. Se les colocan los pies o manos en las cavidades y una vez cerrada la tabla con candado permanecerá allí hasta cuando las autoridades lo crean conveniente.

La autoridad también se fortalece no solo frente a los miembros de su resguardo o a los indígenas de otros resguardos, sino igualmente con respecto a miembros de otros grupos ya sean mestizos o negros. El ejercicio de la autoridad implica la defensa y el control no solo del territorio, sino, además, de la autonomía indígena por medio del empleo de su propia legislación.

Después de la celebración de los bautizos los participantes son invitados a bailar y a disfrutar de la fiesta no sin antes recibir los consabidos consejos por parte del gobernador. El baile por lo general se hace al ritmo de la marimba y puede durar hasta las cinco o seis de la mañana. Aunque en algunas

fiestas se ha hecho presente el uso de grabadoras y equipos de sonido con música comercial, los indígenas prefieren bailar al sonido de la marimba.

Llegado el nuevo día, algunos indígenas buscan los lugares donde van a dormir, mientras otros se alistan para emprender el viaje de regreso a sus comunidades o lugares respectivos de origen.

### *Comunidad Alto Palay*

Durante tres días se realizó la fiesta de El Pendón en la comunidad Awá de Alto Palay perteneciente al resguardo Gran Rosario del municipio de Tumaco.

Era la primera vez que los habitantes de este lugar y otros venidos de sitios diferentes se reunían para celebrar este acontecimiento que, como hemos dicho, no es solamente un espacio para la celebración de sacramentos como el bautismo y la eucaristía, sino que, además, es un medio de producción de identidad, de reproducción ideológica y simbólica y de ejercicio del poder propio tanto hacia adentro como hacia afuera de la comunidad por parte de las autoridades del cabildo.

Se realizaron partidos de fútbol entre las comunidades del resguardo. Muchas personas van a disfrutar de la fiesta y celebrar el bautismo de sus niños.

En Calbí se viene celebrando la fiesta de El Pendón desde hace algunos años, pero en Alto Palay es la primera vez que la comunidad se organiza para acoger a personas de otras partes y llevar a cabo este evento tan importante para todos.

Algunas personas, como las provenientes de Calbí, llegaron con "mecato" y cervezas, otras conformaron los equipos de fútbol para un torneo relámpago. Alrededor de la escuela se colocaron las ventas, y en otro lugar puestos de comida atendidos por señoras de Alto Palay, Honorio y Alto Limón para servir a quienes llegaban a participar en el certamen.

El baile, al son de la marimba, comenzó la primera noche caracterizándose por la numerosa participación de hombres, mujeres y niños. Cabe anotar que algunos pobladores negros que habían llevado un gran equipo de soni-

do para animar la fiesta y bailar debieron regresar con él sin haber podido utilizarlo porque los indígenas prefieren la música de marimba para el baile.

El tercer día comenzó con la celebración de los bautizos un poco antes de mediodía, mientras los fiesteros o pendoneros —encargados de la fiesta— preparaban la "vara del pendón", de la cual colgaron tres "postas" de marrano, un canasto, algunas yucas y plátanos. Los pendoneros cargaron la vara durante la procesión que encabezaban ellos, el gobernador iba detrás y, luego, la mayoría de personas de las comunidades presentes. Antes del recorrido, el celebrante impartió la bendición a las personas y a los productos para agradecer a Dios por la comunidad, las autoridades y los pendoneros que hicieron posible la fiesta, y para pedir que nunca falte el alimento en el territorio awá. Asimismo, se bendice agua, imágenes religiosas, fósforos, plantas curativas, las varas de los alguaciles y de las autoridades.

La procesión estuvo animada por el sonido del bombo mientras se escuchaban todavía los sonidos de la marimba instalada en la escuela. No faltaron los acostumbrados ¡vivas! a la organización, al territorio, a la fiesta y al derecho indígena.

Terminado el recorrido, de regreso a la escuela, se presentaron los fiesteros para el próximo año. Los pendoneros siempre se ofrecen voluntariamente a llevar a cabo la celebración. Ellos deben encargarse de preparar todo lo necesario para brindar una buena atención a las personas que llegan: conseguir los marranos, el guarapo, leña, chiro, plátano, yuca. Los productos que se colocan en la "vara del pendón" para la procesión, son llevados luego a la olla comunitaria. El día 28 de octubre fue escogido para celebrar la próxima fiesta de El Pendón y las siguientes. Asimismo, se está considerando la posibilidad de que el lugar de la celebración sea rotativo. En la noche, la fiesta siguió con el baile al compás de la música de la marimba.

Cada año, en las diferentes comunidades o resguardos, la fiesta es organizada por los pendoneros, autoridades y líderes, el celebrante es invitado para que realice los bautizos, bendiga la comunidad y algunos objetos como semillas, productos, agua, imágenes, fósforos, velas, incienso y plantas. La preparación de los bautizos es atendida por los miembros de la Pastoral Indígena en colaboración con autoridades de la misma comunidad. El progra-

ma para celebrar la fiesta es elaborado días antes y anunciado, donde hay oportunidad, por la emisora local.

Los pendoneros son quienes se encargan de conseguir las ofrendas para la fiesta, deciden qué hacer, y reciben un aporte del presupuesto del resguardo para los gastos. Faltando cuatro días para la fiesta preparan el guarapo, aprontan la leña, todo en la casa indígena donde será la celebración.

Con un mes de anticipación el gobernador y un líder se encargan de hacer la programación y enviar las invitaciones a otras comunidades. Las festividades se inician con partidos de fútbol, en los que compiten con otras comunidades indígenas y, en determinados lugares, con comunidades vecinas no indígenas.

Alguien importante del cabildo toma la palabra para el saludo de bienvenida a todas las comunidades que se han concentrado para salir al recorrido, se escucha la música de marimba y del bombo, alrededor de la casa indígena han colocado casetas con ventas tanto de productos de sus cosechas, carnes de animal de monte y "mecatos" del pueblo, la bebida es controlada por las autoridades del cabildo. Durante el recorrido, alrededor de la casa indígena, en un determinado lugar se detiene la procesión para que el celebrante haga una ceremonia de bendición a las autoridades, padres de familia, jóvenes, niños y el territorio.

Delante de los pendoneros va un líder con una cruz grande, en seguida los pendoneros llevan las varas de donde cuelgan la carne, las gallinas, maíz, chiro, la música se sigue escuchando hasta retornar a la casa, donde se hace entrega de la fiesta a los nuevos pendoneros, quienes en señal reciben la bandera tricolor.

Ya en la casa se escucharán las palabras de alguna autoridad que cuenta la historia sobre el proceso socio-político que han llevado. Hay otra intervención musical y uno de los organizadores anuncia la celebración de los bautizos, iniciando con una serie de consejos para los papás, padrinos y comunidad en general, sobre el compromiso del bautismo, los consejos los dan los mayores, las autoridades tradicionales y líderes, hablan en castellano y en awapit, los compromisos tienen que ver con los valores religiosos, culturales y políticos del pueblo Awá, esto puede durar hasta tres horas.

Terminados los bautizos el celebrante invitado procede a bendecir los productos que han colocado al pie del altar o sobre la mesa de celebración: semillas, algunas plantas curativas, agua, imágenes de santos, incienso, fósforos, a los lados están ubicadas las varas del pendón, la bendición debe ser ceremoniosa, es un acto de mucha importancia, las semillas bendecidas darán buen fruto, el agua servirá para regar en lugares peligrosos, es señal de protección, contra malos espíritus y se hacen curaciones, también se la bebe para que les vaya bien en todo.

Después de la ceremonia religiosa los dirigentes dan paso a la fiesta bailable y ofrecen comida con la carne que han llevado los pendoneros al celebrante y misioneros les ofrecen parte de la ofrenda; ellos deben aceptar porque en caso contrario quienes se las ofrecen se sentirían mal por no haberles sido aceptada.

El ambiente es agradable, la gente está contenta, cada delegación se organiza con su gobernador y en una caseta donde cocinan y reparten la carne que se ofreció en El Pendón, aquí ellos son dueños de la fiesta, se escucha la música de marimba, los expertos en hacerla sonar son muchos awá que se turnan para tocar durante el baile que dura toda la noche; los fiesteros ofrecen guarapo y chicha de maíz, bailan todos, desde los niños hasta las más ancianitas, algunos cansados y otros borrachos se han dormido por los lados de la casa o fuera de ella, en las casetas se puede comprar comida como sancocho de gallina criolla y animal de monte.

Las autoridades indígenas controlan toda la noche, nadie debe portar armas de ninguna clase, los guardias están armados de bolillos y han requisado a todo el que llegue a la fiesta, el que no cumpla las órdenes establecidas es castigado en el cepo, en dos maderos pesados donde le colocan las piernas y según el caso lo colocan en el campo abierto toda la noche o por varias horas. Los vendedores venidos de otras comunidades, algunos de ellos mestizos, pagan un impuesto que sirve para la atención de los guardias.

La fiesta termina amaneciendo el día y todos emprenden su correspondiente viaje "enfiestados pero contentos", se divertieron, otros hicieron bautizar sus niños sin ningún problema que lamentar, las niñas pueden andar libremente de día o de noche, divertirse tranquilamente en este lugar donde

encuentran su propia identidad y el espacio para relacionarse con jóvenes de otros resguardos.

\*

Hace aproximadamente quince años, un misionero español escribía sobre esta fiesta tratando de hallar su origen y reflexionando sobre su sentido. Asimismo, alertaba sobre las irregularidades que se presentaban por parte de los no indígenas que asistían al evento. Deseo ofrecer algunos párrafos de este escrito que apareció en dos partes en: *La obra máxima. Revista misional carmelitana* con los títulos "América: cinco siglos de misión. La fiesta de El Pendón" y "América: cinco siglos de misión. La fiesta de El Pendón'(II)" (Donázar s/f).

En este documento, donde aparecen los escudos de Colombia, Castilla y León, el autor nos aproxima a los orígenes de la fiesta. No voy a analizar el discurso del artículo, simplemente lo transcribo por su valor etnográfico:

El día de El Pendón es una institución del tiempo de la Colonia, un resto del tiempo en que los indios vivían en reducciones o poblados según mandaban las Leyes de Indias.

Con la Independencia de las Colonias se aventó el régimen de tutelaje y protección de los indios... Todos los nacidos en América eran libres e iguales... Desde entonces los indios fueron libres para ser explotados libremente sin intervención de la autoridad real o de la Iglesia.

Pero los indios no se olvidaron de su rey, de sus tutores ni de sus maestros. No se olvidaron de cuando eran 'pueblo', comunidad gobernada por sus caciques bajo la protección del "pendón de Castilla". Cada año, cuando llega el 7 de agosto entraban ellos en el poblado de los blancos donde se supone que residen las autoridades reales. Hoy lo hacen con la bandera colombiana; pero entonces lo hacían portando el pendón de Castilla, el mismo que los capitanes del rey llevaban en sus conquistas, con el león y la cruz que los naturales tenían que acatar, primero en son de paz y si no, en son de guerra, porque ninguna nación de la tierra, según concebían aquellos misioneros seculares, podía quedar sin escuchar la palabra del Evangelio.

Mandamos a nuestros gobernantes y pobladores que, a las partes y lugares donde los naturales no quisieron recibir de paz la doctrina

cristiana, tengan el orden siguiente a la predicación y enseñanza de nuestra fe: conciértese con el cacique principal y procure atraer los indios a divertirse o a otra cosa semejante y para entonces estén allí los predicadores con algunos españoles e indios amigos secretamente... y cuando sea tiempo, se descubran y a ellos, junto con los demás, por sus lenguas e intérpretes comiencen a enseñar la doctrina cristiana y, para que la escuchen con más veneración, estén revestidos los predicadores a lo menos con albas y sobrepellices y con la santa cruz en las manos... y, si para causarles más admiración y atención pareciere cosa más conveniente, podrán usar de música o cantores que conmuevan a los indios.

Después de presentar esta legislación sobre las tareas propias de estos "misioneros seculares" entre los "naturales", Donazar describe la fiesta en las poblaciones de Altaquer, La Guayacana y Llorente

En la fiesta de El Pendón hay pendonero mayor y pendonero menor, Capitán grande y capitán chico. Cada uno viene a la casa del Padre una semana antes a reclamar su bandera que el día de la fiesta pasará por el pueblo, supuestamente ante las autoridades reales y el Cabildo eclesiástico. Todo esto se ha reducido hoy a la entrada de los grupos de indígenas en el poblado de Llorente y también en el de Altaquer y La Guayacana, al son de los tambores, portando calabazos de aguardiente y tasajos de animales amarrados a unas varas.

Hace nueve o diez años un párroco de Altaquer, escandalizado por este derroche en gente tan pobre y por las borracheras que a la sombra del pendón se mamaban los benditos, se negó a recibir sus dádivas. Me cuentan que en la fiesta le traían al Padre colgando de las varas, media vaca, ocho medios marranos, doce gallinas, cestas de huevos y doce racimos de plátanos... El que mejor sepa hablar de entre los indios presentará al Padre la ofrenda y luego buscarán su acomodo en la casa de los amigos.

En la segunda parte del artículo sobre la fiesta de El Pendón, el autor describe la celebración que se llevaba a cabo en la población de Llorente en 1989 según se desprende de un pie de foto dentro del texto:

Pero este año la fiesta de El Pendón comenzó en la tarde del sábado con un solemne sahumerio y una aspersión en toda regla según la anti-gua liturgia, que no ha dejado dudas ni recelos. Los indios en llegando al pueblo han metido allí sus bártulos, han colgado las marimbas de las vigas del Refugio y han comenzado la fiesta. Hubo que velar hasta muy tarde para que los negros no turbasen la sencilla alegría de los naturales. Me cuentan que todos los años en esta noche los motilones negros acechan como tigres y al menor descuido se llevan una indiecita. [...] A las seis de la mañana me desperté y fui corriendo al Albergue. A las dos de la mañana, con una puntualidad cómplice, el empleado negro de la planta eléctrica había cortado la luz y, lo que me temía, los lobos se lanzaron sobre las indefensas ovejitas. Cuando llegué, la pista de baile estaba sola y polvorienta, algunos benditos dormían en el cemento y un par de marimberos casi tocaban con sus narices los palos del instrumento.

Había que organizar la procesión y la misa. Las mujeres apilaban la leña para el desayuno en los dos fogones del Albergue. Los hombres se abrazaban en la calle hablando todos al mismo tiempo en una especie de glosolalia. Antes que aquella masa perdiese el sentido de la Fiesta bajo la mirada maliciosa de los negros y de los comerciantes, había que encaminarlo todo a buen término.

Como el Albergue tiene una plataforma entre la casa y la calle que hace de balcón, compusimos allí el altar. Los pendones flanqueaban la mesa. Los indios se acomodaron en torno y el pueblo de Llorente atendía la Misa desde la calle. Estoy seguro que los indios me entendieron todo aquel día.

Al filo del mediodía los grupos de indios enfilan para sus veredas respectivas. Los caminos embarrados son largos y la lluvia de la tarde no perdona. Han entregado sus pendones al Padre para el año que viene. Ya desde mañana o pasado mañana comenzaré a recibir la visita de uno y otro para decir: "Padre, yo el año que viene, pendonero". Y no pasará mucho tiempo para que los más ajenos al calendario de las ciudades [...]comiencen a preguntar: "Padre, ¿cuánto falta para el Pendón?"

Esta última parte de la descripción que realiza el religioso Donázar sobre la fiesta del Pendón además de contar con algunos términos no solo etnocéntricos y racistas, como el de "naturalitos" para los indígenas y "motilones negros", para los pobladores afrocolombianos, es también impreciso y, tal vez, tendencioso al decir que los negros se robaban a las niñas indígenas durante la fiesta, cuando en realidad eran los mestizos quienes realizaban esta práctica no solo en Llorente y en la Guayacana, sino también en Altaquer durante las fiestas del Pendón y de la Virgen de las Lajas en septiembre. Los mestizos robaban las niñas y las llevaban a servir como empleadas domésticas a Pasto, Ipiales, Cali u otra ciudad utilizando sus redes familiares.

La manera como el religioso español relata su percepción de la fiesta — entre burlona, etnocéntrica, racista e imprecisa— nos hace ver lo lejos que estaba de entender el significado que tenía en ese entonces para los Awá, pero también para los mestizos y negros que en ella participaban. Lo exótico, por decir lo menos, pero también lo absurdo, lo extravagante se nos ofrece en el artículo que, seguramente, buscaba entretener o divertir a los destinatarios de la revista de misiones, españoles en su mayoría. Este tipo de textos ayudó y ayuda a reproducir y perpetuar el imaginario que sobre los Awá en particular y los indígenas en general tienen no solo en Europa, sino en los mismos países de América Latina.

### *Celebración de la fiesta de El Pendón en Altaquer (1960-1970)*

Cuando El Pendón lo celebraban los Awá en el pueblo, salían a pedir posada en algunas casas para quedarse y preparar la fiesta.

Los organizadores, llamados pendoneros, eran los que se comprometían a realizar la fiesta. Estos eran: el capitán mayor, quien debía aportar una res; el capitán chiquito, dos marranos; el pendonero mayor, quince gallinas y el pendonero menor, una docena de huevos, maíz, plátano y leña.

La vaca la conseguían trabajando donde un patrón mestizo que se sometía al trabajo más fuerte, derribando montaña para hacer potreros por espacio de más de tres años; ese era el contrato que nunca se cumplía honestamente para el obrero ya que siempre le tenían descontando por mucho tiempo.

Casos como el de Otoniel G., a quien un mestizo le hizo derribar 24 hectáreas de montaña para hacer potreros. El indígena se sometía al trabajo rudo para descontar la res que había recibido para la fiesta, y casos como el de Otoniel a quien, con otro patrón, le dio por un ternero. Otoniel tenía una vaca, era toda su fortuna; el patrón le obligó a matar su vaca que ya estaba para darle cría. Por supuesto, estaba gorda, y el ternero no alcanzaba para la fiesta.

Quienes vieron, dicen que el indígena no quería matar su vaca, pero a los mestizos del pueblo les interesaba solamente que haya carne para todos, en especial para ellos, los del pueblo, quienes se llevaban la mejor parte de la fiesta, que sin ser de ellos siempre se aprovechaban de los Awá.

La leña que el pendonero menor llevaba a la posada del pueblo donde se preparaba la fiesta, cargándola una semana antes, llevándola algunos de más de dos o tres horas de camino, con el canasto a la espalda, los trozos de leña que había cortado toda una semana en alguno de sus lugares en la montaña, tal vez sin la suficiente alimentación, mas con la ansiedad y el cansancio que esto le daba, para cuando ya estaba la leña, en la posada donde el mestizo se la robaban sin ningún escrúpulo; todos los días llegaban con la carga y el montón no aumentaba hasta que tenía que quedarse algún indígena para cuidarla hasta el día de la fiesta.

Otoniel nunca le pudo pagar la res que el patrón le dio para El Pendón, por más años que le hubiera trabajado, internado en la montaña con su familia derribando monte viejo, viviendo en un rancho, comiendo palmito y, de vez en cuando, animal de monte, ya que en la selva húmeda y fría como en el Alto Nembí y Cuasbilal, la comida de caza es muy poca.

El único beneficio que los Awá recibían de esta fiesta era, como gratificación, la misa en la que solo el padre se dirigía para darles la bendición; lo único que le entendían, pues no le entendían ni los mestizos, que en este tiempo no le hablaban sino desde un Dios al estilo romano, todas las ofrendas como las quince gallinas, la docena de huevos, y la arroba de maíz se entregaban al padre.

De la vaca, todos querían su parte. Al padre le daban una pierna además de las ofrendas anteriores; en la posada pagaban con otra pierna; al corri-

dor un brazo; la que le prestaba las ollas, otro brazo; y así, por todo préstamo los mestizos se hacían pago, tanto que a los dueños de la fiesta solo les quedaba la menudencia que no alcanzaba para la comida de todos los indígenas que habían salido.

Hay casos muy similares al de Otoniel que después de tres años seguía pagando el ternero de El Pendón y nunca terminó de pagarlo. Cuando él empezó a trabajar sus hijos tenían de tres a seis años. Éstos se criaron y consiguieron mujeres, y el papá no terminaba de pagar la deuda, hasta que le tocó irse a escondidas con su familia, nueras y yernos para la costa sin que el patrón se diera cuenta<sup>12</sup>.

### *Fiesta del Señor de Kwaiker*

#### *La imagen*

Según la tradición, el Señor de Kwaiker se apareció a un Awá que iba por el camino de la planada de Kwaiker Viejo. El Señor estaba parado en el camino y el Awá se asustó porque nunca había visto a alguien de pie en el monte y, haciéndose el que no estaba viendo nada, pasó de largo. Luego fue a avisar a otros indígenas que vivían lejos diciendo: "he visto a un Señor parado en el monte". Entonces, los demás Awá le dijeron: "vamos a ver", y se fueron a ver.

Allí lo encontraron de pie, pero no lo tocaron, lo dejaron allí. Después llegaron otros compañeros y dijeron: "vamos a traer a la casa". Pero el Señor se movía. Durmió una noche en la casa a donde lo habían llevado, y luego desapareció. Los Awá fueron a buscarlo y lo encontraron en el mismo lugar donde lo habían visto en un comienzo. Volvieron a llevarlo a la casa y nuevamente desapareció y volvió al mismo lugar. Entonces los Awá dijeron: "vamos a dar parte, a avisar al padre de Ricaurte", y él les dijo: "hay que ir a bautizar, a ver si se queda en un solo lugar". Después se lo llevaron a la carretera y de allí regresó de nuevo al mismo lugar. Varias veces lo llevaron, pero igualmente regresaba. Entonces se cansaron, y como ya estaba "bautizado", le hicieron una casa pequeña en donde se encuentra en la actualidad.

---

<sup>12</sup> Fuente: *Diario de campo de Noemi Erazo*, mía la redacción.

Según los ancianos Awá del lugar, la aparición de la imagen del Señor de Kwaiker fue para los indígenas, no para los mestizos. Hubo un tiempo en que los mestizos sacaron al Señor a la población de Ospina Pérez, cuando empezó a abrirse la carretera.

Allí lo sabemos ir a ver hasta Ospina, le pedimos que aumente las gallinas, las vacas, el colino de plátano, se le lleva una esperma o vela. Él da todo. Se le pide como a persona mismo. Él, como todo oye, ese Señor sí ayuda bastante (Entrevistado 1).

Los de Ospina trajeron al Señor y le hicieron capilla para el Señor. Los indígenas le prestaban el Señor con pretexto de hacer la fiesta en la carretera, y los indígenas no lo querían prestar fácil, pero al fin se lo prestaron. Los mestizos con el tiempo no lo querían entregar. Quedó lo contrario, los indígenas teníamos que ir a prestar a los mestizos la imagen para hacer la fiesta de los Awá, el primero de agosto. En 1994, con la fuerza de los cabildos lo reclamamos, y ya no lo dejamos sacar a Ospina Pérez porque el Señor es de los Awá y hoy permanece en la capilla de Kwaiker Viejo (Entrevistado 2).

### *La fiesta*

La preparación requiere de mucho tiempo, meses y, en ocasiones, de un año entero, porque desde el mismo momento en que se termina la fiesta, con el recibimiento del nuevo pendonero o fiestero, a éste le corresponde hacer los gastos para realizar la fiesta del próximo año; debe entonces obtener el dinero para esos gastos.

Cuando se acercan los días de la fiesta, la junta del Señor de Kwaiker, conformada por presidente, secretario, tesorero, fiscal y síndico, está empeñada en organizar a la comunidad para que todos participen en la preparación. Los que habitan en Kwaiker Viejo deben hacer limpieza del lugar. Arreglan el patio y el camino, delegan algunas personas para que aporten con leña para la preparación de los alimentos; lo mismo en la colaboración con maíz para elaborar la chicha. De igual forma, se solicita a la alcaldía de Ricaurte un aporte en dinero para cubrir gastos de alimentación y de algunos juegos.

Desde el año 1995 las actividades de la fiesta se han preparado en coordinación con el cabildo. El fiestero y la junta deben contratar a los músicos que ya no son del lugar sino de Ricaurte, al igual que quien construye el castillo de fuegos artificiales. Asimismo, invitan al sacerdote de la parroquia de Ricaurte para que los acompañe en la celebración de la misa.

La imagen, para el día de la fiesta, es arreglada con velas y flores que traen los "fiesteros" y diversas personas de las comunidades vecinas o de la costa. Los participantes comienzan la fiesta en un ambiente de alegría animados por el sonido de la música y la presencia de las ventas. Mientras los visitantes van a dejar velas al lado de la imagen, otros observan, caminan, conversan o se sientan.

El 31 de julio, se efectúan las vísperas con la participación de algunos indígenas. Al parecer, este acto no es de mucha significación para ellos, pues la respuesta es relativamente poca en cuanto a su participación en la celebración. Sin embargo, la presencia ante la imagen del Señor es de respeto en todo momento, estando de pie, sentados, observando o colocando velas. Éstas son colocadas junto a la imagen siendo frotadas antes a los niños en la frente, espalda o manos. Otras velas, por el contrario, ya vienen con su intención, esto es, se compra la vela pensando en la cría de un caballo o de otro animal; también en agradecimiento de la cosecha de maíz, o para que les produzca de manera abundante la próxima siembra.

Terminada la celebración de las vísperas, comienza a sonar la música y se preparan para observar la quema del castillo que han estado organizando desde la tarde, y que se consume al ritmo de la música; desde este momento continúa el fiestero distribuyendo chicha, guarapo o chapil a todos los presentes. En la medida en que van consumiendo el licor también va aumentando la participación en el baile. La música es variada; colombiana o ecuatoriana, esta última tiene muy buena acogida. Igualmente se escucha música de marimba que incorpora la de Nariño y de Ecuador.

El primero de agosto, a las 11 de la mañana, es la celebración de la misa; en ella se manifiesta una mayor participación tanto de los habitantes del lugar como de quienes han venido de otros sitios. Terminada la celebración se efectúa la procesión con la imagen de la virgen. La imagen del Señor no la sacan, según dicen, para no dañarla. En la procesión, quienes cargan la

imagen son el fiestero o pendonero. También se hace presente el nuevo fiestero quien preparará la fiesta del año próximo. Él es quien lleva la bandera colombiana y, asimismo, es quien inicia la procesión que se desarrolla frente al pueblo. En esta caminata, mientras se pasea la imagen, se entonan cantos bien conocidos por todos. Terminada la procesión, los asistentes entran a la capilla a dejar la imagen y salen luego para participar del almuerzo comunitario: sopa de carne, chicha de maíz o guarapo.

A partir de este momento, muchos Awá salen hacia sus hogares, otros se quedan para seguir disfrutando de la fiesta<sup>13</sup>.

### III. Celebraciones

#### 1. La Semana Santa<sup>14</sup>

Veremos enseguida una serie de prescripciones que se dan entre los Awá con motivo de la Semana Santa. La mayoría de ellas están expuestas de forma negativa o prohibitiva.

Los mayores antiguos, escribe Bisbicús, cuentan que sobre la Semana Santa se deben tener ciertas precauciones; es una época en donde no salimos a cazar por las razones que se explican en esta historia.

Los mayores nos dicen que antiguamente un señor se fue a cacería y encontró un animal llamado mande y lo mató y cuando llegó a la casa con el animal éste empezó a hablar y dizque decía: “Pélenme, lávenme, pedacéenme, cocínenme, cómanme, ajunten los huesos, duerman, tápanse con la cobija”.

El hombre se durmió y los demás se fueron y al otro día regresaron a ver y no lo encontraron.

Entonces se fueron donde un curandero para que adivinara qué paso con el hombre, entonces el curandero dizque miró en una piedra que se habían volado a la peña de la ensillada y que se lo habían comido y les ha faltado (Antiguo cuento Awá).

<sup>13</sup> Fuente: Nohemí Valenzuela, religiosa Laurita colombiana. Mía la redacción

<sup>14</sup> Gabriel Teodoro Bisbicús, et al. *Comunicación con los espíritus de la naturaleza para la cacería, pesca, protección, siembra y cosecha en el pueblo indígena Awá de Nariño*, Bogotá D. C., Programa Somos Defensores, 2010, pp.73, 210.

Durante la Semana Santa no se puede bañar, lavar, traer agua, cortar chiro o palos porque los niños se pelean. No se pueden matar ni moscas, porque estas se quejan o chillan.

No se puede jugar. Si juega en esta época se puede quebrar la pierna. No se puede hacer bulla ni tomar guarapo o chapil.

Los mayores dicen que en esa época están paridas las viejas y salen todos los espíritus bravos a lavar la ropa y a bañarse. Por tal razón las aguas son pura sangre. No se puede comer carne porque cuando se muera, en la otra vida le dan carne de caballo. No se puede ir al monte. No se puede coger hacha, machete, cuchillo. No se puede andar de noche porque aparecen visiones como un burro, la vieja u otros espíritus.

## 2. Las honras

### La organización

#### *Preparativos*

Los encargados de la preparación de las honras son los familiares del difunto; ellos se preocupan por buscar los preparativos: el guarapo, criar el marraño, el ganado o la gallina, por conseguir el maíz y el dinero para otros gastos. Buscan la música y todos los alimentos que se necesitan, especialmente lo que más le gustaba al difunto. Actualmente se busca un rezandero. La comunidad no toma parte en la organización de las honras, solamente acompaña.

#### *Desarrollo*

El día de la celebración de las honras, en horas de la mañana, los familiares cercanos llegan para ayudar a preparar los alimentos que van a colocarse en la mesa, e invitan a personas que no sean familiares u otros que entiendan del arreglo de la mesa.

Sobre la mesa se tiende un mantel, una cruz con tela negra, una corona con flores, velas, agua, guarapo, chapil –aguardiente de caña—, chicha y alimentos: chiro –plátano verde pequeño—, bala –tortilla de chiro—, carne

de marrano, res, cuy, pescado, papa, yuca, naranja, guayaba, guabas, quesos, huevos, rosquillas, arepas, palmitos, pan, gaseosas, panela y otros alimentos preferidos del difunto, la ropa del mismo, debajo de la mesa el machete, las botas, el hacha, un gallo y una gallina amarrada.

En horas de la tarde, entre las tres o cuatro, los familiares, acompañados por los amigos, los vecinos, la música, la bebida (guarapo, chapil, aguardiente) y actualmente el rezandero, en algunas partes, van al cementerio.

Llegados al cementerio se reúnen alrededor de la tumba; un familiar reparte la bebida y la riega en el lugar donde está el difunto, el rezandero dirige la oración del Padrenuestro. Con el fin de despertarlo tocan piezas de marimba y bombo o grabadora. Luego los hijos, el esposo o esposa, dan tres golpes en la tierra y le invitan a ir a la casa; en ese momento disparan los tres tiros y se encaminan hacia el lugar de la celebración.

En el camino van tocando el bombo, la marimba y escuchando la música sin parar, hasta llegar a la casa. No se les conocen cantos para esta ocasión. Al regresar del cementerio comienzan a llegar los familiares más cercanos y demás personas de la comunidad. Se les ofrece comida y bebida.

En algunos lugares los familiares rezan hasta las once o doce de la noche, llegado el momento, los familiares o el rezandero reparten la comida que está sobre la mesa a los participantes que han pedido con anterioridad. Continúa el baile iniciado por los familiares como signo de levantar el duelo. La mesa, como un signo importante de las honras, les recuerda que el difunto viene a comer los alimentos puestos en ella. Los familiares tienen en cuenta no comerlos porque pueden enfermarse o morir. Además de esto, a las doce de la noche le ponen maíz a la gallina; si lo come, es porque el difunto vino a la fiesta; y si no, es porque está bravo o enojado y no quiso venir. Continúa la música y el baile intercalado con el rezo hasta el amanecer. Por lo general los hombres terminan emborrachándose, teniendo peleas, y las mujeres corren a defenderlos para evitar consecuencias.

Terminada la fiesta, bien sea al día siguiente o a los ocho días, los familiares van en busca del sacerdote para que celebre una misa a nombre del difunto, y le llevan un pollo vivo. Desde ese momento se recuerda muy poco al difunto.

## *Lo económico*

### *Preparativos*

Los principales gastos en preparativos para realizar las honras son: los alimentos para arreglar la mesa y para la comida que se le va a dar a las personas que acompañan. Entre estos gastos están la bebida, las velas, el petróleo.

### *Desarrollo*

Si el difunto ha dejado animales, terrenos u otras cosas, los administra uno de los hijos, quien será el responsable de realizar la celebración de la honra. Hay personas que colaboran con algunos alimentos de la región, pero son muy pocas. Económicamente se gasta más en los preparativos que se necesitan para las honras sin recibir ninguna contribución o ayuda para la familia.

Los alimentos en la mesa: significa el compartir. Hacen parte de la vida. Unen a la familia y a la comunidad<sup>15</sup>.

## **3. Celebración de la Navidad. La organización**

Nosotros los de la comunidad nombramos a una persona responsable cada año para tener continuidad de la fiesta de Navidad. Los responsables somos todos los de la comunidad, hombres, mujeres y niños. La persona encargada y los familiares que van a terminar la fiesta, viendo cómo ir preparando durante el año, criando animales para la comida comunitaria.

Faltando un mes, el encargado de terminar la fiesta recuerda a la comunidad lo de las cuotas que cada uno debe dar. El fiestero apronta la leña, la panela, el maíz, el guarapo, la chicha, etc., para la gente.

Para el día 24 de diciembre, la comunidad participa activamente; unos comentan lo sucedido en otros lugares, chistes, juegos deportivos, bailes, actos culturales.

El respeto durante la noche es notorio hasta la una de la mañana, después disfrutan del baile popular.

---

<sup>15</sup> Fuente: Nohemí Valenzuela, religiosa Laurita colombiana. Mía la redacción.

El sacerdote o la religiosa acompaña a la fiesta de Navidad, hace la celebración de la palabra y reza el santo Rosario por petición de la misma comunidad.

La comunidad aporta voluntariamente quinientos pesos al responsable de la fiesta como apoyo al evento para que el Niño Dios nos dé más y nos tenga con buena salud a toda la familia<sup>16</sup>

#### IV. Relatos e interpretaciones

Voy a presentar unos relatos propios de los Awá y, en algunos casos, la interpretación que ellos mismos les dan con el fin de exponer la manera como manejan, según sus imaginarios, ciertos aspectos importantes de su religión.

##### 1. Relato de la creación del mundo y del hombre

**José:** –Papá Dios hizo la tierra, él trabajó el mundo para que vivieran todos los hombres. Después hizo agua, árboles, el sol, luna, estrellas. Después que organizó todo, entonces nombró quien trabajara todo. Papá Dios hizo muñeco de tierra. Esto conversaban mayores antiguos. El hombre no era para morir sino para vivir siempre. Pero hubo una reunión y un compañero decía que cuando fuera anciano moría y que Dios hacía levantar otra vez joven. Pero otros decían que no, que morirían para siempre.

**Carlos:** Dios iba a hacer el hombre de un huevo, pero un perro se llevó el huevo y nos tuvo que hacer de barro, por eso cuando morimos nos volvemos tierra.

**Luis:** Por eso por culpa del perro nosotros morimos.

Los relatos actuales son una mezcla de creencias propias y de añadidos producto de un proceso de socialización y de interacción con la sociedad envolvente durante largos años. Pretender encontrar en estado puro creencias y prácticas religiosas Awá es un despropósito si se toma en cuenta que aquello que se tiene como puro o prístino ha sido a su vez el fruto de ingredientes propios y ajenos. Sin embargo, a través de los relatos puede darse

---

<sup>16</sup> Fuente: Nohemi Valenzuela, religiosa Laurita colombiana. Mía la redacción.

una aproximación al universo o mundo religioso de los Awá, aunque sea en forma fragmentaria.

## 2. Otro relato de la creación del mundo y del hombre

–En un principio no existía nada, después nació una hierba y de ella salieron Dios y el diablo. Primero ellos andaban conociendo el mundo, después pensaron: así solo no es bueno, entonces se sentaron a pensar. Cuando Dios hizo la tierra el diablo hizo las peñas; luego el diablo quería hacerse dueño de todo, entonces se pusieron a pelear, el diablo tenía una escopeta para matar a Dios.

Dios le dijo: ¡tírame!, y entonces el diablo le disparó, Dios cogió con las manos los plomos y el diablo no pudo matarlo. Enseguida tomó Dios la escopeta y le tiró al diablo, éste tampoco murió, pero sin embargo no pudo coger los plomos como Dios los agarró. El diablo quiso engañar a Dios cogiendo los plomos del suelo para así convencerlo que los agarró como él, pero Dios se dio cuenta y le dijo al diablo: como no pudiste coger los plomos, perdiste. Así el diablo no pudo hacerse dueño de todo el mundo. Después de esta pelea se pusieron a hacer las personas. Dios tenía huesos de vaca y cuando se dio cuenta que un perro del diablo se lo estaba comiendo, corrió a coger tierra blanca de medio metro de hondo y empezó a hacer las personas. Dios trabajó tres muñecos y cuando termino de formarlos se volvieron negros. El diablo también hizo figuras, pero de la misma raza de él.

Al largo rato apareció un chorro y Dios mandó a los muñecos a bañarse aconsejándoles que no se lavaran mucho tiempo, pero el primero que entró, no escuchó y se bañó más del tiempo indicado, este era el mestizo. Enseguida el segundo y el chorro estaba secándose, éste era el indígena; y por último el que se quería bañar alcanzó apenas a bañarse las manos y los pies, éste fue el negro. Después hizo Dios los animales y las plantas, y el diablo hizo lo mismo, pero los malos.

La interpretación que hacen ellos mismos del relato de la creación es muy importante para tratar de descubrir la manera en que ellos perciben este tipo de narraciones.

–Antigua, la creación estuvo Dios y el diablo; siempre van a estar, pero siempre Dios va a ganar porque él cuida bien la tierra, ayuda a la cosecha y cuida a los Awá.

El diablo viene a ser la gente que entra y va a hacer mal a los Awá; éste mata, roba linderos, cuestión de herencia, animales o daña las trampas de los Awá. No viven bonito donde les toca, sino que vienen a arrinconar, vienen a robar *ashamba* (mujer), e hizo animales malos: culebras de toda clase, avispas, murciélagos.

Dios, en este caso es como Awá mismo, pelea con los que hacen mal; y así hizo a los tres grupos humanos que hay ahora.

Tratar de catalogar lo anterior como un mito, una leyenda o un puro cuento desde nuestra mirada occidental sería lo más fácil; se le coloca una etiqueta y punto, ya lo tenemos clasificado. Pero aquí la cuestión no es tan sencilla. Cuando los Awá nos refieren sus relatos no están haciendo una separación entre mito e historia, o entre lo real y lo no real, tal como la hacemos nosotros. Para ellos, cuando se refieren a los antigua, no solo lo hacen para darle autoridad y legitimidad al relato, sino porque ellos mismos le confieren un carácter verosímil. La verosimilitud, la posibilidad de que las cosas pudieron y debieron darse de esa manera, le proporciona a la exposición un sentido de verdad transformándose en creencia. En ese “mundo de arriba” concebido por ellos, hay responsables de las cosas que se suceden en el “mundo de abajo”. Es un relato etiológico en el cual descubrimos la manera como ellos tratan de entender las diferencias entre los hombres y los animales; por qué son así y por qué se comportan de determinada manera. ¿Que la ciencia nos dice otra cosa?, sí la ciencia propone otras teorías para explicar eso mismo, pero lo que está en juego aquí es lo que para unos y otros es la verdad. No solo hay verdades científicas, hay verdades de otro tipo en donde la forma de pensar del hombre discurre de otra manera. De todos modos, los relatos Awá son formulados y explicados por ellos dentro de sus marcos interpretativos específicos; no pueden catalogarse como una suerte de pensamiento atrasado o precientífico, porque aun en nuestros días, pese a los avances de la ciencia, en la misma sociedad occidental encontramos a los mismos científicos dentro del grupo de personas que creen o dicen creer en

asuntos que no están directamente relacionados con el mundo de las comprobaciones empíricas.

### 3. Relato de El Atten (diablo)

–En un principio vivía una familia en una casa y un día el esposo salió a montiar,<sup>17</sup> la mujer y la mamá se quedaron en la casa. La mujer estaba pendiente del regreso del marido porque era tarde y estaba mirando por el camino que él se fue, cuando lejos miró y dijo: vienen bastantes hombres, estos hombres traían al marido, pero muerto. Ella se quedó mirando y de repente la mujer cayó muerta.

Enseguida la suegra miró a la mujer que tenía una flecha traspasada en el tórax, luego subió el hombre que mató a la mujer para recogerla y vio a la vieja que estaba sentada en la cocina: ¡ve aquí esta mona vieja!, entonces preguntó a otros que estaban abajo: ¿quién falta por cargar?, todos respondieron que no podían cargar. Al momento, el mismo hombre agarró a la mujer que estaba muerta debajo de la casa y otro subía para controlar la suegra y si estaba robusta y empezó a tocarla por el cuello hacia abajo y dijo: está muy flaca, dejémosla para la próxima vez que vengamos. Dicho esto, se fueron todos, cada uno llevaba dos personas muertas, una sobre otra amarradas con bejucos. Eran varios hombres, pero no se sabía cuántos; cogieron el camino y se fueron. El hombre se colocó la camisa del muerto y se lo colocó y se lo llevó. Después se levantó la vieja, agarró su adivinador donde avisaba que iba a volver; ella se acordaba lo que los hombres le dijeron.

Después miró con su adivinador para ver dónde iban y vio que iban pasando por una peña alta y estrecha; allí la vieja sacó su amortiguador que era como una bodoquera, sopló cuando iban pasando por la peña por la parte estrecha, todos encogieron las piernas y cayeron peña abajo y no quedó ninguno de ellos.

---

<sup>17</sup> Recorrer el monte, la montaña, la selva.

## Interpretación realizada por los mismos Awá

—Antiguamente los Awá comían gente y mataban a sus presas con flechas para luego devorárselos; por lo general, a los ancianos no los tocaban, eran los adivinadores.

La peña que aquí se menciona es en la parte de Kwaiker Viejo, para allá queda bien arriba esto, y ahí estos malos se cayeron y no volvieron. Como indios bravos designan los Awá a sus antepasados, según esta manera de verlos, ellos eran salvajes, no comían sal —símbolo ésta de civilización aportado por la cultura occidental o mestiza— y tampoco estaban bautizados. Los indios bravos, entonces, son los naturalitos, no son cristianos; en otras palabras, no son personas. Es más, eran antropófagos, devoraban a la gente que cazaban con flechas, probablemente enemigos pertenecientes a otros grupos indígenas.

Ciertamente no existe ninguna evidencia etnohistórica que apoye esta manera de ver el pasado Awá.

¿Cómo llegaron tales representaciones a formar parte del imaginario Awá? Puede tal vez pensarse que es fruto del esfuerzo de los misioneros católicos o de los mestizos de los pueblos por buscar que los indígenas Awá o sus ancestros estigmatizaran su pasado viéndolo como algo abominable y, simultáneamente, percibieran al mundo mestizo-occidental como deseable y, por qué no, como el único posible.

Sin embargo, no deja de ser curioso que en algunos relatos se exprese el aprecio que los Awá de ahora tienen por sus antepasados, por los antiguos; lo que ellos contaban era la verdad de todo lo sucedido a los Awá en tiempos remotos, cuando muchas de las cosas actuales vinieron a la vida, cuando comenzaron a existir en este mundo. ¿Por qué entonces esa aparente contradicción?

¿Por qué si los indios bravos luchan por conservar la imagen del Señor de Kwaiker son a la vez no-cristianos?; además, si son bravos ¿por qué reúnen al cabildo

—elemento actual de la organización— y utilizan escopetas —no flechas— para defender su posesión de la imagen?

Existe, al parecer, un sentimiento ambiguo, liminar, a caballo entre la admiración y el desprecio por los ancestros. De otra parte, la referencia a los indios bravos en algunos relatos no está ligada a lo negativo; el indio bravo es asimismo quien defiende y conserva su identidad como indio y, de algún modo, tiene poderes, como el de convertirse en pájaro, volar o adivinar.

Ahora bien, en el relato del montiador éste aparece como el agente civilizador, no solo lleva escopeta —oposición a la flecha— sino que proporciona ropa para que los indios, supuestamente desnudos, puedan vestirse, además, el agente civilizador recibe el oro que los indígenas poseen. Con respecto al montiador, no se nos dice si es mestizo o indígena. Si es mestizo, a él le parecerá que está cumpliendo con el deber de llevar a los naturales a la civilización, donde el elemento fundamental es la ropa. Alguien que ande desnudo no puede ser un hombre, está por fuera de la sociedad. Una vez vestido, puede comenzar un proceso —largo, por supuesto— de socialización para incorporarse al mundo de los hombres. En el caso de que el montiador sea indígena, éste también tiene bien asimilado su rol civilizador y su intento de alejarse cada vez más de lo que en alguna época fue.

Las oposiciones, naturales/civilizados, bravos/cristianos, presentan las cosas de manera simplista; quizá las cosas puedan ser más complejas de lo que aparentan ser a primera vista. Como advertía antes, el sentimiento de los Awá hacia sus ancestros es una compleja amalgama de respeto y condena, aceptación y rechazo, orgullo y vergüenza.

Quizá esta sea la manera de mantener una tensión beneficiosa entre el pasado y el presente, entre la tradición y los llamados de la modernidad. Acaso sea, igualmente, una forma de anclarse en “los antiguas” para mantenerlos como ejemplo de cultura e identidad, y poder así introducirse en lo nuevo, pero resistiendo, conjurando el riesgo de perderlo todo.

#### **4. Otro relato de El Señor de Kwaiker**

—Por Ospina Pérez, Kwaiker Viejo también vivían indígenas...

Había una iglesia en Ospina Pérez al Señor de Kwaiker Señor Dios de los indígenas y que quitaron los blancos, esa parte de ahí solo vivían indígenas. Una vez un padre agarró con manila a un niño indígena, era bravo él, y con el tiempo se amansó, se volvió gente para quitarle al indígena el Señor (Kwaiker). El padre pegaba al indígena y el indígena aguantaba duro y el indígena no lo entregó, se paró duro (Awá), además decía no voy a entregar a nadie; al indígena lo agarraban de la cabeza hasta quedar la cabeza hecho pilche (roto). El blanco lo agarró hasta que se lo quitó; el padre más pegaba, hasta que lo dejaron sin nada al indígena, y como antes no era unido, fue peor.

Turner (1975)<sup>18</sup> fue quien dio un giro importante en la comprensión de los conflictos al introducir y establecer el drama social como método o modelo para abordar este tipo de eventos. Fox (1985),<sup>19</sup> igualmente, ve en los enfrentamientos explícitos, y Scott (1976)<sup>20</sup> en las luchas y tensiones cotidianas medios de producción tanto de cultura como de identidad. Es entonces en los momentos de apremio, cuando las sociedades se ven constreñidas, cuando hacen uso, conscientemente o no, de una serie de elementos culturales para hacer frente a esas amenazas; pero además de servir como detonadores de producción y reproducción de cultura, lo son también de identidad. El drama social, dice Turner, es un proceso en el cual los actores implicados construyen un nuevo léxico, nuevos símbolos y, por lo tanto, nuevas identidades que son negociadas durante el conflicto y luego de él.

En los relatos, vemos cómo los indios bravos, es decir, los antepasados de los actuales Awá, debieron enfrentarse a grupos de agresores no indígenas para defender su posesión sobre la imagen del negrito —por su piel oscura-, símbolo de identidad. Si bien es cierto que esa imagen es a todas luces un elemento de fuera, externo, ellos lo conciben como algo propio; le han atribuido una serie de significados que lo convierten en un símbolo o factor alrededor del cual se configura un fuerte sentido de pertenencia; es decir, no

<sup>18</sup> Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1975.

<sup>19</sup> Richard Fox, *The Lions of Punjab*, Berkeley, California University Press, 1985.

<sup>20</sup> James Scott, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University, 1976.

solo la imagen les pertenece a ellos, sino que ellos, le pertenecen al Señor de Kwaiker: al Señor de Kwaiker lo tenían los indios bravos.

Pero además de ser desprovistos de la imagen, los indios se ven desplazados del sitio en donde ella se encuentra. La agresión de la cual son objeto los Awá ancestros es un intento por despojarlos de un componente importante en cuanto a la constitución de su identidad. Las pretensiones de los blanco-mestizos no son tanto apropiarse de la imagen para rendirle culto a su manera, es simplemente lograr que los indígenas no la tengan; por eso, después de que se la quitan a la fuerza, los agresores lo dejan solo, lo dejan botado. Quizá los mestizos consideraron que los indios no eran dignos de poseer algo tan valioso.

De todas formas, la lucha por la posesión de la imagen es una confrontación identitaria, una lucha política por cuanto se trataba de mantener un elemento alrededor del cual se reproducía la cultura de los Awá, e intervenía, aunque sea un elemento extemporáneo, la misma organización indígena. Es una lucha de poderes, de ejercicio de la autoridad en un campo que, como el religioso, despierta muchas pasiones.

Una cosa que merece atención es el manejo de varios tiempos en el relato. En éste encontramos algunos elementos actuales que, es de suponer, no existían o no estaban en las manos durante la época de los indios bravos: la escopeta y el cabildo. ¿Por qué entonces aparecen estas cosas en el relato?

La narración se hace en el presente y, por lo mismo, selecciona algo del presente, considerado como importante o de algún valor, para colocarlo en el pasado y hacerle cumplir alguna función. No faltará quien considere que este recurso de la memoria falsea de algún modo el relato, que por eso lo narrado carece de verosimilitud. Pero son precisamente estos recursos los que, paradójicamente, tiñen de certeza lo que se cuenta. En esta mezcla de presente y pasado, el futuro también está presente. En todo relato podemos apreciar igualmente lo que está adelante, algo a lo que se aspira. Si, para el caso del relato que estudiamos, hubo una lucha por defender un bien sobre el cual se habían depositado algunos significados convirtiéndolo en un componente importante en la construcción de identidad, el mensaje claro que se nos presenta es que esa lucha, aunque no sea de la misma manera, se

dará cuando los indígenas de ahora o del futuro se vean amenazados en su territorio, sus recursos, su cultura o algún otro bien estimado por ellos como insustituible.

Este manejo del tiempo nos permite, entonces, intuir, lo que del Plan de Vida profundo está presente en este tipo de relatos. Los Awá están dispuestos a resistir ante cualquier forma de agresión por parte de la sociedad blanco-mestiza, ya sea el Estado colombiano u otras instituciones, gubernamentales o no.

Esta clase de narraciones, entonces, maneja tres tiempos, por eso, son discursos que legitiman el pasado Awá, pero lo mismo hacen con su presente y su futuro. Es como si dijeran: nuestros antepasados nos dejaron un legado que estamos cumpliendo hoy y que cumpliremos en el futuro.

El otro relato que también nos habla del Señor de Kwaiker nos lleva a una serie de reflexiones importantes. Por un lado, es la lucha entre un representante de la Iglesia católica —un padre— y un niño indígena... bravo quien tenía la imagen del Señor. Es el enfrentamiento por la posesión de una imagen que, de acuerdo con la manera de pensar del padre, debe estar en manos del agente civilizador, del representante de la Iglesia, y no en manos de un indio infiel o bravo. En esa lucha, el sacerdote utiliza una cuerda, una manila, en un intento por domar al natural, al animal que es el indio bravo, más cercano a la naturaleza que a la sociedad humana. Pero el indio está defendiendo no solo la imagen, sino el derecho a tener al Señor Dios de los indígenas, que ha llegado a ser parte importante de su religión, de su identidad y, por lo mismo, de su cultura.

Por otro lado, la lección para los Awá es que el indígena estaba solo; además, era un niño quien había sostenido la lucha y lleva la peor parte porque, no solo queda herido, sino que perdió la imagen. ¿Por qué? Porque como antes no era unido, fue peor. Este es el ingrediente que me parece importante analizar. En el relato anterior del Señor de Kwaiker, los indios bravos ganaron la contienda y lograron mantener la posesión de la imagen porque habían estado organizados. Dije anteriormente que, aunque era un elemento extemporáneo, el mensaje es claro: la organización —expresada a través del cabildo—, la unidad permite obtener logros manifiestos. Por el contra-

rio, cuando el Awá se enfrenta solo a algún problema externo, le será mucho más difícil y hasta imposible ganar, va a perder porque no tiene el apoyo de la organización, de la legislación indígena.

El padre, representante del mundo civilizado y civilizador, se siente con el derecho de utilizar cualquier medio para lograr sus fines: un padre agarró con manila a un niño indígena, el padre pegaba al indígena, el padre más pegaba. Es la visión de quien piensa, y está convencido de que está cumpliendo con su deber, con un imperativo categórico: civilizar —o salvar— a cualquier precio.

## 5. Relato del niño auca

[Auca] Significa no echado agua, que podría ser de un rezandero, un padre que le haya echado agua, pero nadie lo hizo, entonces queda auca. Éste es arisco, como diablo o Astarón. Me dijo un viejo: le voy a decir lo que decían los antiguos. Este era una vez un niño (cristiano) el cual murió y lo colocaron atrás del otro niño (no bautizado), entonces éste se lo comió al niño bautizado. El auca es bravo y no le gusta ver al niño que es bendecido. Cuando se muere el niño auca, él se cría rápido, ligero, es un hombre alto, como gente, pero distinto (como diablo). Cuando muere el niño sin olearlo saben echar agua los que pueden rezar, gente mestiza o negro. Rezando y echando agua, si sabe indígena rezar sale mejor, lo mismo que el blanco y a este se lo entierra el mismo día (auca), no se espera hasta el otro día. En este entierro no asiste mucha gente.

De acuerdo con los relatos, la religión Awá es en la actualidad una mixtura compleja de elementos aportados por el cristianismo, la historia de Colombia, religión Awá, relatos de afuera y otros elementos. El proceso seguido para la conformación de esta religión debe ser visto como idéntico, en sus rasgos generales, a otros procesos.

Ahora bien, si debiéramos hablar de manera estricta —según los saberes expertos—, diríamos que lo religioso en los Awá no llegó en el pasado a constituir una verdadera religión; creencias, especialistas sagrados, culto y ética o moral, puesto que advertimos la ausencia de algunos elementos

constitutivos —especializados y de culto. Aun así, consideramos que debió existir algún tipo de creencias que han logrado permanecer hasta nuestros días si bien en un ropaje nuevo o distinto proporcionado por el cristianismo, así como algún tipo de comportamiento ético-religioso desprendido de esas creencias. Aunque es cierto que hay personas encargadas de llevar a efecto ciertas ceremonias de curación, también es cierto que estas personas no están dedicadas única y exclusivamente a este tipo de vida puesto que desempeñan otras funciones cotidianas que no tienen nada que ver con esas y otras celebraciones.

Como se dijo antes, intentar descubrir aquella religión prístina, original de los Awá no dejará de ser una pérdida de tiempo y, además, un intento inútil de llegar a algo con sentido. La religión Awá es aquella que podamos descubrir y analizar en el presente, con los elementos descritos antes y algunos otros que podamos añadir.

El relato sobre el niño auca, por poner un caso. Comencemos diciendo que hay elementos o componentes provenientes de otras partes. El mismo término auca es un ejemplo. Auca era la denominación que los incas dieran a los habitantes del actual oriente ecuatoriano que no pudieron ser sometidos a la acción civilizatoria del incanato.

Al permanecer fuera de esa acción, fueron considerados aucas, es decir, salvajes. El término fue luego utilizado por los misioneros católicos para designar a las personas, niños y adultos que no habían sido bautizados. Si en Europa a los no bautizados se les llamaba moros; infieles, en esta región de América se les llamaba aucas, en el sentido descrito por el relato.

## **6. La dueña del bosque (Alfonso Hernández Guanga)<sup>21</sup>**

Antes los mayores aconsejaban que no se destruyeran las montañas, decían que eran sagradas, que había animales, madera, bejucos.

Cuando querían ir a cazar animales, tenían un horario fijo para hacerlo, entre las diez de la mañana y las once. Dentro de esas montañas se encontraba una dueña que era el Iragüil; cuando gritaba la Vieja las personas se tenían que retirar rápido del lugar.

---

<sup>21</sup> Luis Fernando Botero Villegas, *Sociedad, cultura y religión. El hecho religioso en lo Inkal Awá del suroccidente colombiano. Aproximaciones*, Editorial Académica Española, Saarbrücken, 2012, p. 41.

Los mayores cuentan que la vieja es como una mujer, tiene pechos largos, o las tetas. Cuando la vieja les seguía, las personas se enfermaban porque antes los caminos eran feos.

El Iragüil perseguía a las personas con niños sin bautizar, por eso antes colocaban cruces en los descansaderos de los caminos, con ramo bendito. Los mayores decidieron derribar las montañas para que la vieja se fuera del lugar. Cuentan que está en las chorreras, en las peñas y en el bosque.

Pese a todo lo que hemos dicho en este ensayo, el hecho religioso Awá es todavía un campo abierto. Hace algunos años, por ejemplo, se describía la religión de los Inkal Awá con palabras como estas:

La comunidad cuayquer posee toda una concepción del mundo, que tiene un gran contenido mágico-religioso, y es transmitida de generación en generación. Sin embargo, dentro de esta concepción mágico religiosa del mundo se da actualmente un sincretismo entre sus antiguas creencias y la religión cristiana, lo cual ha desencadenado un proceso de aculturación cada vez más sistematizado. A esto ha contribuido la acción evangelizadora de las misiones de la Iglesia católica y la influencia de sectas protestantes que divulgan su doctrina mediante la traducción de textos religiosos a la lengua cuayquer elaborados por el Instituto Lingüístico de Verano (Martínez *et al* 1984).<sup>22</sup>

Para los autores del libro, ese sincretismo religioso se expresaba de diversas maneras. Una de ellas era la fiesta del Señor de Cuayquer “y el significado que para ellos tiene la misa y la bendición”,<sup>23</sup> interpretado, según otros, como “medio de conjurar lo malo y exorcizar los espantos dañinos y las almas perdidas.”<sup>24</sup>

De igual manera, el “sincretismo religioso” se manifestaba “en la implantación del matrimonio católico y la relativa disminución de la práctica del amaño” (Martínez *et al.* p.138).

---

<sup>22</sup> Martínez, Edgar, *et al.*, 1984. *Comunidad cuayquer. Diagnóstico preliminar*, Pasto.

<sup>23</sup> Edgar Martínez, *Comunidad cuayquer* ... p. 138.

<sup>24</sup> Peter Fuchs, *Condiciones Socio-económicas de los indígenas cuayquer*, Pasto, Mimeo, 1980, p. 104.

Con respecto al bautismo, advertían que los Awá –los “cuayquer”, en ese entonces— lo asumían como “un medio de prevenir males y enfermedades para los niños” y que, además, “esta comunidad conserva algunos de sus rituales propios en lo que respecta a la siembra de sus cultivos, a su botánica y a la curación de enfermedades.”<sup>25</sup>

Si antes se hablaba con tanta convicción del mundo religioso Awá, en nuestros días es realmente más complejo de describir, y su comprensión debe ir más allá de la expresada por autores como los citados.

Los relatos actuales son una mezcla de creencias propias y de añadidos producto de un proceso de socialización y de interacción con la sociedad envolvente durante largos años. Pretender encontrar en estado puro creencias y prácticas religiosas Awá es un despropósito si se toma en cuenta que aquello que se tiene como puro o prístino ha sido a su vez el fruto de ingredientes propios y ajenos. Sin embargo, a través de los relatos puede darse una aproximación al universo o mundo religioso de los Awá, aunque sea en forma fragmentaria. Hace unos años, Osborn (1969)<sup>26</sup> advertía

Ellos no tienen un cuerpo mitológico y no puedo ver una razón para suponer que alguna vez tuvieron alguno. Hoy en día están especulando con cosas que pueden ser clasificadas como mito, pero esto es definitivamente de origen cristiano.

Estas afirmaciones pueden servirnos como hipótesis de trabajo puesto que, en parte, y solo en parte, lo dicho por Osborn parece ser cierto. Si bien hay relatos en los cuales son evidentes la influencia y el origen externos, existe un buen número de narraciones y personajes donde el fundamento es, con bastante seguridad, indígena. Si son relatos originariamente de los Awá, es otra cosa.

Puede hablarse de la probable etnogénesis del grupo Awá a partir de otros pueblos en épocas cercanas a la colonia —e incluso más recientes—, y es factible que algunas de las actuales narraciones tengan su inicio en dicha

<sup>25</sup> Edgar Martínez, *Comunidad cuayquer* ... p. 139.

<sup>26</sup> Ann Osborn, “Alliance at ground level. The Kwaiker of Southern Colombia”, *Revista de Antropología*, Vol. 17-20, Segunda Parte, Bogotá, Universidad de los Andes, 1969, p. 211.

época dado que no guardan relación alguna con relatos conocidos. Asimismo, personajes como el Astarón o la Ambarengua, si bien pueden ser comparados con otros de los cuales ya tenemos conocimiento, la manera como se realizan y se resuelven sus acciones nos hacen pensar en un molde propio. Hemos encontrado, además, una cierta proximidad entre relatos propios de las poblaciones negras del litoral Pacífico colombiano y aquellos transmitidos oralmente por los Awá. Tal es el caso del relato ya mencionado de la creación, una variante, por supuesto, de la ofrecida por los negros y que tiene que ver con la creación del mundo y del hombre por parte de Dios, y en la cual aparece un personaje muy importante: el diablo.

## Bibliografía

- Bisbicús, Gabriel Teodoro, *et al. Comunicación con los espíritus de la naturaleza para la cacería, pesca, protección, siembra y cosecha en el pueblo indígena Awá de Nariño*, Bogotá D. C., Programa Somos Defensores, 2010.
- ONIC - Comunicación con los espíritus de la naturaleza para la cacería, pesca, protección, siembra y cosecha en el pueblo indígena Awá de Nariño
- Botero Villegas, Luis Fernando. *Para que respeten. Historia y cultura entre los Awá del suroccidente colombiano*, Medellín, Nuevo Milenio, 2003
- Botero Villegas, Luis Fernando, “Los Awá y la fiesta de El Pendón”, *Gazeta de Antropología*, 2009, 25 (1), artículo 08 <http://hdl.handle.net/10481/6841>
- Botero Villegas, Luis Fernando, “Algunos elementos religiosos del pueblo Awá del suroccidente colombiano. Una aproximación etnográfica”, *Gazeta de Antropología*, 2011, 27 (2), artículo 27 <http://hdl.handle.net/10481/18523>
- Botero Villegas, Luis Fernando, *Sociedad, cultura y religión. El hecho religioso en lo Inkal Awá del suroccidente colombiano. Aproximaciones*, Editorial Académica Española, Saarbrücken, 2012.
- Fox, Richard, *The Lions of Punjab*, Berkeley, California University Press, 1985.
- Fuchs, Peter, *Condiciones socio-económicas de los indígenas cuayquer*, Pasto, Mimeo, 1980.
- Haug, Eugen y Mary Moreno, *Recolección de información*, manuscrito, 1991.
- Martínez, Edgar, *et al., Comunidad Cuayquer. Diagnóstico preliminar*, Pasto, 1984.
- Osborn, Ann, “Alliance at ground level. The Kwaiker of Southern Colombia”, *Revista de Antropología*, Vol. 17-20, Segunda Parte, Bogotá, Universidad de los Andes, 1969.
- Scott, James, *The Moral Economy of the Peasant. Rebelión and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University, 1976.
- Turner, Víctor, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1975.



## La vida ritual de los Kichwas de Chimborazo, Ecuador

Luis Fernando Botero Villegas<sup>1</sup>

**E**ste capítulo se acerca a algunos aspectos del hecho religioso de los indígenas de Chimborazo en la actualidad.

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

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

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

---

<sup>1</sup> 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 (CIESAS Occidente, Guadalajara, México). Estancia de posdoctorado en CIESAS, 1990-2000. Docente, investigador, asesor de proyectos educativos y culturales, Diócesis de Riobamba, Ecuador. E-mail: lfboterov@hotmail.com

Surge, entonces la pregunta ¿qué es lo que hace que los símbolos religiosos sean tan específicos? Por lo general, estos símbolos se hayan dentro de actos modelados que, realizados en un grupo, ponen a este grupo en relación con la divinidad y a los hombres entre sí. Estos actos modelados son los ritos.

Tendremos oportunidad de ver, entonces, la presencia de símbolos religiosos dentro de los ritos que serán analizados. Este estudio pretende descubrir cómo el rito, el gesto, el signo y el símbolo, cumplen funciones específicas en cuanto se refiere a relacionar a los miembros de un grupo con lo sobrenatural, y, a esos miembros entre sí; pero no solo eso, sino, también, mostrar de qué manera esta doble relación fortalece y mantiene instituciones, sistemas y la misma estructura social y cultural de, en nuestro caso, los indígenas de la provincia de Chimborazo.

## La vida ritual

Consideraremos los ritos de iniciación, de intensificación —pecuarios y agrarios— y los de purificación; por cuestiones de espacio, vamos a obviar los que se celebran con motivo del bautizo,<sup>2</sup> el matrimonio y los ritos funerarios.

Trataremos de ir considerando en cada rito la doble relación que se establece entre el hombre y la divinidad, y con otros hombres, así como también la función de esas relaciones en la perpetuación de instituciones y sistemas, e igualmente, el mantenimiento de las estructuras social y cultural.

## Nacimiento

Cuando un niño nace, la partera pregunta a sus padres qué nombre le van a imponer. Le bañan y, enseguida, colocándole un poco de agua y sal en la boca, le imponen el nombre diciendo: “en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Vas a llamarte... Consideran la partera y los padres del niño que éste ya ha sido “bautizado”. Con este mismo nombre lo hacen registrar oficialmente. (Entrevista)

---

<sup>2</sup> Aunque sí nos referiremos a aquellos que tienen lugar después de la celebración católica del sacramento.

Después que nace, la partera pregunta a los papás qué nombre le van a dar. Ellos dan el nombre. La partera nombra y pone el agüita. Al poner el nombre lo hace bañar y dice que Papito Dios lo ha favorecido. (EA)<sup>3</sup> La *pallak mama*, la partera, la que recoge al niño, pone con el dedo meñique, un poquito de agua y un poquito de sal en la boca diciendo el nombre y “yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.” Si es mujer le perforan enseguida las orejas. (EA)

Veamos entonces por qué este rito realizado por la partera presenta las características propias de un rito de paso.

- Separación
- Transición o marginal
- Incorporación o agregación

El solo hecho de llegar al mundo, de nacer, no quiere decir que el niño sea considerado inmediatamente como persona, o al menos, como miembro del grupo o de la familia. Se encuentra de por sí separado; es decir, culturalmente, el grupo o la familia no lo hacen parte de ellos aún; es visto, en cierta forma, como extraño, como ajeno al resto de las personas.

Pero cuando sobre ese niño se ejerce el sencillo rito anteriormente descrito,<sup>4</sup> inmediatamente pasa a formar parte del grupo familiar, ya posee lo que toda persona tiene, porque sobre él ha sido pronunciado el nombre divino y su propio nombre. Ya tiene una identidad y una pertenencia al grupo.

Tal vez valga la pena anotar que el rito celebrado por la partera no es propiamente el rito del bautismo, el cual se realizará después en el templo con padrinos y otras personas de la comunidad. Este rito lo analizaremos más adelante.

<sup>3</sup> De esta manera seguiremos señalando las entrevistas realizadas y transcritas por nosotros.

<sup>4</sup> Este rito se expresa según un ritual establecido no en un libro sino mentalmente. Un ritual es un texto que se ha ido constituyendo poco a poco por la historia del grupo y las personas lo tienen en su memoria, en su mente. Por eso, la persona que hace el rito ya sabe cómo debe hacerlo; de igual modo, las personas que están participando tienen la expectativa de que, quien ejerce el rito, lo debe hacer debidamente. En caso de que no se ciña a ese “texto mental”, que es el ritual, las personas le llamarán la atención porque considerarán que de no hacerlo como se ha hecho tradicionalmente, ese rito no tendrá ninguna eficacia o validez. En religiones como la católica, el ritual —o rituales para los sacramentos y sacramentales— está contenido en un libro editado oficialmente; los ritos, es decir, el modo como debe ser puesto en práctica lo que está en el libro, tiene pasos y rúbricas que deberán realizarse debidamente atendiendo las especificaciones que están escritas en ese libro.

Cabe destacar aquí, entonces, cómo el ritual mencionado hace posible que el niño entre en esa doble relación antes dicha: con su grupo familiar y con la divinidad. Esto ayudará a que instituciones como la familiar y la religiosa salgan fortalecidas. El nuevo miembro no es un cualquiera, sino que es alguien que ha entrado pertenecer a una familia de un modo establecido de antemano en virtud de un ritual que se expresa en un rito que tradicionalmente incorpora al recién nacido a una familia y a un grupo social determinados.

Consideremos ahora algo que habíamos anotado más arriba y que nos parece importante: en caso de que el niño que ha nacido sea el primero para esa familia, tal nacimiento se convertirá igualmente en un rito de paso para sus padres, en el sentido de que inaugurarán con tal acontecimiento sus vidas como progenitores. Antes del nacimiento del niño no lo eran; con la venida del niño a este mundo adquiere ese carácter de hijo y, correlativamente, ellos obtienen el estatus de padres.

Volviendo al caso del niño, éste, por medio del rito, ha sido puesto en relación con la divinidad que es la divinidad del grupo familiar y, también en muchos casos, comunal. En virtud de esta relación, decíamos, saldrán fortalecidas las instituciones familiar y religiosa y, consecuentemente, la misma estructura social que engloba tales instituciones.

En un testimonio ofrecido más arriba se hacía referencia a la perforación de las orejas en caso del nacimiento de una niña. Éste hecho podríamos considerarlo también como un signo explícito de aceptación y pertenencia.

Vamos a hacer referencia ahora a otros ritos que se practican durante el nacimiento de un niño que no estimamos explícitamente como ritos de paso, pero que pueden ayudarnos a comprender de mejor manera lo que ocurre en un grupo familiar cuando un niño viene a la vida. Dispondremos esos ritos de acuerdo con dos tipos: a) los que tienen que ver directamente con el niño, b) los que realizan los padres del niño y otras personas. Veamos los primeros haciendo constar las palabras de los mismos indígenas:

Le limpiaron los ojos y luego le hicieron la señal de la cruz en la boca.  
(EA)

Las parteras, cogiendo una aguja gruesa con hilo rojo, “cosen”<sup>5</sup> la boca, los ojos, los pies, la nariz, para que no sea chismoso, mentiroso, llorón... la partera va aconsejando mientras “cose”. (EA)

La madre o la partera, cuando es recién nacido, apenas ha envuelto el niño, lo levanta y sopla sobre él, dirigiendo el soplo desde los pies a la cabeza. (EA)

Después de envolver al niño, la partera le friega al niño con las manos, se saca los cuyes<sup>6</sup> y después sopla, para que no le dé ninguna enfermedad. (EA)

En los testimonios de los entrevistados, evidentemente no nos encontramos ante ritos de paso, sino, más bien, constatamos prácticas que buscan conjurar eventuales enfermedades o “daños”. Fijémonos en un gesto sumamente importante para los indígenas de Chimborazo y que tendremos oportunidad de tratar más adelante: el soplo, utilizado aquí para alejar cualquier mal que pueda causar daño al niño. Con el aire que se sopla se quiere contrarrestar la acción nociva de algún “mal aire”<sup>7</sup> que intente afectar al recién nacido. Éste está indefenso y no tiene la capacidad de alejar el mal de sí, por lo tanto, su madre o la partera realizan esta acción o gesto repetidas veces durante algunos días. Quizá sea una manera de reforzar o de reactualizar el rito original cuando en nombre de Dios se “bautizó” y se dio nombre al niño. Puede tratarse de otro modo de renovar el espíritu bueno que el niño recibió en el momento de nacer.

De todas maneras, este comportamiento ritual y el gesto principal utilizado nos llevan a intuir su importancia dentro de la vida religiosa del grupo que quiere preservar, a través de tal rito, aquel que ha sido integrado como nuevo miembro de la familia y de la comunidad.

Hacíamos referencia también a aquellos ritos y gestos de coser y limpiar los ojos del niño y otros órganos, así como hacer la señal de la cruz en la boca; los mismos indígenas explican que realizan esto para que el niño no

<sup>5</sup> Haciendo el ademán de coser.

<sup>6</sup> Mediante un movimiento conocido, hace sonar las articulaciones de los dedos de las manos.

<sup>7</sup> O “mal viento”. Concepción o creencia muy común en este medio. El mal aire se adquiere de muchas maneras: proximidad de algunas personas con energía negativa, pasar junto a determinado árbol o planta en el camino, salir a algún lugar en la noche, ir a un cerro.

sea mirón o curioso y para que no diga malas palabras; pero también debe ser entendido como el deseo, a lo mejor no consciente, de que el mal no penetre por esas vías o partes del cuerpo.

En la entrada de la casa [donde ha nacido el niño] las mujeres rezan el Bendito<sup>8</sup> y dan la bendición al niño y a la mamá. (EA)

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

Estos son ritos que se dan alrededor del acontecimiento que ha motivado la intervención de algunas personas de la comunidad (punto b). No tiene que ver directamente con el niño, aunque todo ha sido causado precisamente por él. Estos ritos no pueden ser considerados de paso o iniciación, aunque el hecho de que esas personas visiten al niño y a su familia, está manifestando, ya sea de manera inconsciente o indirecta, que ese niño fue aceptado como un nuevo miembro de la comunidad y fue, asimismo, incorporado al grupo. De hecho, las visitas solo se permiten cuando han tenido lugar los ritos enunciados anteriormente.

Nadie, a excepción de la partera y de algunos familiares cercanos, pueden entrar a ver al niño, porque se le considera vulnerable a cualquier enfermedad considerada en la mayoría de las ocasiones como sobrenatural, como en el caso del “mal aire”. Los ritos referidos dotan al niño de una mejor resistencia contra esos poderes negativos sobrenaturales. Sin embargo, pese a esto, se piensa que el bautizo “oficial” en el templo y realizado por el sacerdote, está dotado de mayor poder que los ritos realizados por la partera inmediatamente después del nacimiento.

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

---

<sup>8</sup> El Bendito es quizá la oración cristiana más utilizada por los indígenas y, al parecer, considerada como portadora en sí misma de ciertos poderes benéficos. La forma por ellos rezada y que difiere un poco de la original, es: “Bendito Dios alabado en el Santísimo Sacramento del Altar, y María concebida en gracia, sin mancha de pecado original desde el primer instante de su ser natural. Amén”. Dicha oración es utilizada con mucha frecuencia para las numerosas bendiciones que los indígenas realizan y además es pronunciada en castellano a pesar de que hay una traducción en kichwa. Al Bendito se le conoce también con el nombre de Alabado. Cuando los indígenas dicen que van a realizar el *alabadui* o *alabaduna*, están haciendo referencia a una bendición durante la cual se rezará el Bendito o Alabado.

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

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

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

La bendición es, entre otros, ese gesto que hace intervenir el bien de parte de la divinidad. Pero hay algo también muy significativo y es el hecho de

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

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

Vemos entonces, según lo que hemos estado considerando, cómo la bendición y la fórmula, parecen tener una gran diversidad de sentidos, pero pudiéramos, de todas maneras, tratar de sintetizar los principales que hemos analizado hasta ahora. La bendición será un gesto, inscrito dentro de los más diversos rituales, que cumple, al menos, con una doble función sustancial:

- a) establecer o reforzar la unión con la divinidad, tener acceso a ella y hacerla intervenir a favor de la persona misma que realiza este gesto o de otras personas. Es una manera de lograr que el mundo de lo sobrenatural y su poder específico se actualice y entre de nuevo en relación con el mundo de las personas. Más adelante tendremos ocasión de ver esa relación también con plantas y animales.
- b) la bendición es también un gesto que, utilizado en otras circunstancias, como hemos visto, sirve para expresar sentimientos y actitudes entre las personas: confianza, solidaridad, amistad, respeto.

Tomaremos en cuenta ahora, para nuestra labor etnográfica, los contenidos de un video que se encuentra en la web sobre una serie de actos ritualizados que se realizan después de la celebración católica del bautizo. Además del valor etnográfico que pueda tener el video, deseamos mostrar la manera como se utilizan estos recursos tecnológicos para registrar tales acontecimientos. A la oralidad y a la escritura, los indígenas añaden ahora, con mayor o menor fortuna, esta técnica del registro audiovisual a través de una cámara de video (Turner 1992). Es un lenguaje que, mediante la selección de quien observa y graba, permite acercarnos a esa realidad que no solo se quiere mostrar sino, también, conservar. Conjuntamente con la grabación, y el simple registro audiovisual, está también la edición, es decir un proceso a través del cual se quiere dar a conocer la labor realizada. Este también es un aspecto importante para tomar en cuenta por cuanto nos habla del esmero y empeño que el realizador quiere dejar como legado para las familias y la comunidad, así como para los eventuales espectadores o suscriptores.

Registramos el video donde se realiza la fiesta después del bautizo católico.<sup>9</sup> Hasta el 4 de junio de 2020, día de la consulta, el video tenía 219,254 visitas, el realizador Mushuk TV, contaba con 6500 suscriptores, 698 valoraciones positivas y 170 negativas.

### *Bautizo en la comunidad de Encalada*

#### Texto como imagen en el video

Padres:

Elvia Cuji

Julián Yazaca

#### Texto como imagen en el video

Bautizadas:

Jennifer Yazaca

Mayra Yazaca

<sup>9</sup> Debemos advertir que, aunque se anuncia que es la segunda parte del video, no existe una primera parte, al menos en el sitio indicado: Mushuk TV. (2018, marzo 18). Bautizo en encalada Guamote (2da Parte). Duración 42' 20" [video]. <https://www.youtube.com/watch?v=bPnPpHxBeD9Q>

Johana Yazaca

Texto como imagen en el video

Padrinos:

Dolores Alulema

José Eugenio<sup>10</sup>

Texto como imagen en el video

Padrinos:

Roció [sic] condo

Mario Naula

Texto como imagen en el video

Pdrinos:

Mayra Agualsaca

Milto Eugenio<sup>11</sup>

Texto como imagen en el video

Una realización de: Darwin Chuto

Texto como imagen en el video

Descripción del evento según el video.

El video comienza, luego de los titulares mencionados, en la casa de las niñas bautizadas y se ve a algunas personas, hombres y mujeres preparando la comida para el almuerzo: grandes lavacaras<sup>12</sup> con pollos cocinados, hornado<sup>13</sup> y cantidades importantes de jabas o canastas de cerveza.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Eugenio es el primer apellido, como se escucha más adelante en el minuto 18' 46'': José Luis Eugenio Guzmán.

<sup>11</sup> Milton Luis Eugenio Alulema, según el video 20' 06''.

<sup>12</sup> Recipientes de plástico de diferentes tamaños de diámetro.

<sup>13</sup> Cerdo asado.

<sup>14</sup> Lo que pone en evidencia que es una celebración de católicos, ya que los evangélicos consumen cantidades ingentes de gaseosas de todos los tamaños y de todas las marcas.

Las mujeres todas llevan su vestimenta tradicional, los hombres, solo los de más edad, llevan poncho y sombrero, los jóvenes visten chompas y gorras deportivas.

Entrevistan a alguien quien dice que la cerveza es de parte de su primo que está en Babahoyo.

Más adelante se puede ver cómo en la cocina preparan abundante carne en grandes ollas y también numerosos cuyes asándose en las parrillas.

Una voz en *off* invita a las personas a que se preparen en la casa de los “flamantes bautizados... porque hoy han venido a zapatiar y a botar la casa por la ventana”. Mientras dice esto, entran las niñas que se han bautizado acompañadas por sus padrinos. Las dos más grandecitas, entran con anaco, blusa, suéter y un velo blanco. La más pequeña, vestida de blanco, entra cargada por su madre. Las personas que les hacen calle de honor aplauden.

Al fondo de la imagen se ve un señor con un ternero amarrado por una sogá. Podemos pensar que va a ser un regalo para alguna de las niñas bautizadas.

Las personas invitadas entran detrás de las niñas llevando regalos en cajas, sacos y fundas plásticas.

En las mesas hay una gran variedad de alimentos “para picar”: chitos, salchichas y quesos en pequeñas porciones, galletas, dulces; allí mismo están, también, varias tortas en las cuales se lee “Bautizo”. Hacia allá se dirigen padres, padrinos y las niñas con el fin de tomar un “refrigerio” junto con los demás invitados.

Luego, una tía de las niñas agradece a “todos los que están aquí presentes, gracias compadres, todos los que son de comunidad, a los vecinos, conocidos, no conocidos, le agradezco mucho por tener esta amistad, por parte de mi hermano. Gracias.”

Los padrinos de una de las niñas bautizadas se arrodillan delante de los compadres y, el padrino, reza el Padrenuestro. Terminada la oración, se levanta y le ofrece cerveza en un vaso pequeño de plástico.

Les entregan el ternero a los padres de la niña diciéndoles al mismo tiempo: “compadrito, a nombre de mi hermano”.

Después, el padrino Mario Naula, según se anuncia por el parlante, toma el micrófono y da las gracias haciendo énfasis en que el compadrazgo, más que el dinero, es muy importante para mantener unida la familia. Igualmente, dice:

aquí vamos [a] hacer entrego [sic] a mi ahijada a su hermanita...y su cuñado, al igual que a sus papacitos de parte a parte. De tal manera, siguiendo la costumbre de nuestros mayores, quisiéramos hacer el entrego respectivo [sic].

Luego, el padrino se inclina y reza el Bendito en tres ocasiones: “Sea Bendito Dios alabado, sea el Señor Santísimo sacramento del Altar de la virgen María concebida sin mancha de pecado original desde el primer instante de su ser natural. Amén.”

Al rezar por segunda vez el Bendito, da un paso hacia donde se encuentran los compadres, es decir, los padres de la niña. Para rezar el Bendito por tercera vez, el padrino se arrodilla delante de los compadres. Terminado el Bendito, aún de rodillas y con su esposa de pie al lado, dice mientras da la mano a los compadres y a las personas cercanas:

buenos días, buenas tardes, compadres, comadres, muchas gracias por esa oportunidad que nos han brindado, nos han dado, Dios le pague. Aquí, compadrito, quisiéramos entregar a nuestra ahijada Mayra Lisbeth Yazaca Cuji, a quien hoy día, en la comunidad San Antonio de Encalada, hemos hecho escuchar la misita y, más que nada, hemos puesto en las manos de Dios, para que siga el camino como nosotros lo hemos hecho hasta el momento. Muchas gracias compadrito, comadrita. Aquí está mi ahijadita, disculparán esta pequeñez, disculpen compadritos, comadritas.

Las personas que están presentes aplauden mientras el padre de las niñas, al tiempo que recibe los presentes, dice: “bueno, Dios le pague a usted también compita”.

El padrino entrega a la niña un ternero y le dice que lo cuide; luego, se arrodilla junto con su esposa, pide la “bendicioncita” para ellos y para su familia allí presente. Inmediatamente, reciben la bendición del padre de las niñas, dos veces para cada uno. El abuelo de las niñas también les bendice por tres ocasiones a cada uno en la frente y en el pecho. Les da la mano y le besan la mano con la que impartió la bendición. El “Dios le pague” se escucha en varias oportunidades mientras otras personas, en su mayoría mujeres, se acercan para entregar sus regalos a la niña. Después, otro de los padrinos toma el micrófono y, luego de saludar a los presentes, expresa

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

Luego se arrodilla delante de sus compadres y reza el Bendito Bendito Dios alabado... compita, buenas tardes, he venido acá haciendo cumplir un sacramento más de la vida poniendo en las manos de Dios un pequeño angelito<sup>15</sup> que Dios le dio a mi comadre. Compita, aquí está mi ahijadita. Buenas tardes.

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

En seguida se arrodilla la madrina y reza por tres veces el Bendito, terminando “ahora y por siempre. Amén. Compitas, comadritas”. Los compadres le dan la mano aun estando arrodillada. Luego se levanta y la abrazan los abuelos de las niñas que han permanecido durante los saludos de las tres parejas de padrinos. La madrina les ofrece cerveza en vasos pequeños de plástico.

---

<sup>15</sup> Se refiere, sin duda, a la niña bautizada más pequeña.

Después, la pareja de padrinos comienza a entregar regalos a los padres de la niña. Le entregan, igualmente un ternero. El abuelo de la niña da las gracias en kichwa a nombre de su nieta e invita a un “pequeño bocadito” para “familiares y no familiares”.

El padre le pide a Jennifer, una de sus hijas bautizadas, que pruebe una de las tantas tortas que se encuentran encima de la mesa, para ver “que no vaya a estar muy desabrido el entriego [sic], por favor”. La niña se acerca y, como en todos estos eventos, le empujan para que la cara se meta en la crema que cubre la torta.

De la misma manera a la niña bautizada Johana Estefanía Yazaca Yazaca, gracias a los padrinos, a don Milto Luis Eugenio Alulema y la señora Maira Rocío Agualsaca, quienes nos acompañan también de la parroquia de Calpi con toda su familia.

Un señor toma el micrófono y, en kichwa, saluda a las comunidades que han ido a acompañar: “Familias buenas tardes... Chacaza, Mercedes Cadena, Santa Cruz, los de aquí de Encalada, ¿están bien?” Luego de algunas palabras de felicitación a los presentes y de dar gracias a Dios por las niñas que fueron bautizadas, reza por tres veces el Bendito y se va acercando a los padres de las niñas. Se arrodilla junto con otras personas y les expresa su saludo, también en kichwa. Le pasa el micrófono a su hijo quien saluda a los tres padrinos y a los padres y les invita a que bailen con la música que va a colocar enseguida “hasta la una de la mañana... bailaremos.”

Después, el video muestra a todos los presentes bailando con la música de un equipo de sonido.

Más adelante, una voz en *off* le pide a las tres niñas que se reúnan “para que les puedan entregar los regalitos de parte de toda su linda gente que les conocen.”

Un hombre joven saluda, da las gracias y pide a Dios que bendiga los alimentos que se van a servir. En seguida se sirve un abundante almuerzo para todos los presentes. Se muestra en el video a uno de los padrinos sirviendo cerveza en un vaso de plástico.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Como es costumbre, se utiliza un solo vaso para todos.

La grabación audiovisual termina mostrando a la gente bailando durante la noche.

De lo que hemos descrito anteriormente vamos a resaltar aquellos datos etnográficos que interesan a nuestro estudio. Debemos advertir que la gran mayoría de ellos se encontraban presentes en los datos señalados al comienzo de este capítulo y se muestran de manera actualizada y reciente en los videos reseñados, por eso, entonces, los presentaremos de manera sumaria.

- La mención a las tradiciones y a los mayores o antepasados.
- Las oraciones que como el Bendito y el Padrenuestro se siguen rezando a pesar del paso del tiempo y por parte de los jóvenes, hombres y mujeres.
- El fortalecimiento de la comunidad y, en especial, de la familia extensa que, aunque sus miembros se encuentren en otros lugares ya sea en Ecuador o en el extranjero, se siguen haciendo presentes y se vinculan al evento de manera explícita a través de saludos, representantes y regalos.
- Gestos y comportamientos explícitamente religiosos como el arrodillarse, las bendiciones, el agradecimiento a Dios siguen manifestándose ampliamente.
- Asimismo, manifestaciones de amistad y fraternidad como los abrazos, los regalos, las palabras cariñosas, los diminutivos frecuentes, son reflejo de la cercanía que se mantiene pese a que las personas vivan en otros lugares o hayan alcanzado algún estatus gracias a su profesionalización. Resaltamos, igualmente, que los padrinos, en ambos eventos, son indígenas.
- La generosidad demostrada tanto en la abundancia de comida y bebida para atender a todos los invitados como en los presentes que les son entregados a quienes recibieron el bautizo.
- La acogida que el evento tiene a través de las redes sociales que se evidencia en el número de suscriptores y de quienes han visualizado

los videos nos muestra el interés de familiares, amigos y otras personas en conocer o repetir la experiencia vivida.

- Pese a que se utiliza el castellano en varios momentos, se mantiene el kichwa siendo utilizado en oraciones, saludos, discursos y la música.

- Aunque se utilizan equipos de sonido para colocar la música durante el baile, otros instrumentos como el acordeón y la bocina continúan siendo utilizados.

- Cuando los padrinos reparten la gaseosa, la cerveza y, en ocasiones, el trago, se sirve en una sola copa o vaso, como señal de socialización. (Botero Villegas, 1990).

## Ritos de intensificación

Si, como vimos, los ritos de paso tienen, entre otras, la finalidad de incorporar al individuo a un estatus o posición distinta a la que tenía hasta ese momento, los ritos de intensificación buscan atender o asumir los aspectos considerados como relevantes durante la vida de la comunidad: siembra, cosecha, delegación del poder, recuerdo de los muertos...

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

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

### *Ritos agrarios*

Para sembrar papa o cualquier otro producto se hace una oración. Se abre un saco de semilla, se pone en medio un vaso de chicha. El más mayor hace la oración y bendice las semillas pidiendo a Dios que pro-

duzca. Luego pone chicha en la boca y sopla sobre las semillas y se toma el resto. Cogiendo una semilla, el mayor que ha bendecido, la vuelve a poner en el saco y ya siembran. En el momento de la bendición presentan las semillas que están ahí. (EA)

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

El primer huacho<sup>17</sup> de maíz, alverja, papa, se iba nombrando, en el momento de la siembra, a determinadas personas.<sup>18</sup> (EA)

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

Al ir a sembrar se reúnen todos para rezar en una esquina del terreno, cogen la tierra, la besan y la tiran al aire. Al besar la tierra dicen: “Santo Dios, Santo cielo, *mama allpa*<sup>19</sup> de mi vida, en tus manos ponemos estos granitos, dale comer a toda la familia”. Esto acostumbraban en las siembras. (EA)

Para arar sabían<sup>20</sup> rezar a San Isidro, porque él sabe para uncir la yunta. (EA)

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

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

Antes de empezar la siembra se hace oración a los antepasados dueños de estos terrenos. Que pidan a Dios. Se reza a San José, a la Virgen, Padrenuestro, Ave María. Bendicen el saco de semilla el dueño del terreno y del grano. En la cabecera del terreno hacen una cruz en la tierra y en el cruce de las líneas sacan tierra, la besan y echan al terreno. Por la tarde hacen agradecimientos, hacen oración a Diosito. Se nombra una

<sup>17</sup> Huacho, guacho. Wachu [waču]. Surco.

<sup>18</sup> Santos.

<sup>19</sup> Refiriéndose a la tierra de cultivo, porque cuando se refiere a toda la naturaleza, se llama pachamama. *Allpa* [alypa, alpa, aźpa, ačpa]. Tierra, polvo, terreno. Fuente especificada no válida.

<sup>20</sup> Acostumbraban, solían.

persona mayor para que haga la oración y dé algunos consejos, después que bendiga la comida y la bebida. Luego comienzan a comer. (EA)

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

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

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

El oso carga Ramos y el *sacha runa*<sup>21</sup> también. Tienen que andar por en medio de las sementeras de granos. El oso cuando va a la capilla carga a las *wambras*<sup>22</sup> con la cabeza de ellas para abajo y baila. Bailan la milicia,<sup>23</sup> el oso y juegan “malcrianzas” cogiendo a las mujeres y acostándose encima de ellas. (EA)

Durante la fiesta de carnaval, época de los primeros granos o “granos tiernos”, encontramos otro comportamiento ritual, aunque nos parece que se ha realizado en forma no consciente.

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

De los testimonios transcritos podemos destacar aquellos elementos que nos ayudarán a desentrañar el sentido de los ritos presentados. Debemos

<sup>21</sup> Esta palabra significa simplemente hombre del oriente ecuatoriano, hombre de la selva. *Sacha* [saça] adj. salvaje; silvestre; mediocre. *Runa* [runa, runa]. Ser humano; persona. Sin embargo, se le ha dado otra connotación más cultural y, pudiéramos decir, folclórica. En el centro de la Sierra y al norte de la región Oriental vive el *Sacha-runu*, criatura que es mitad hombre y mitad mono u oso. La palabra procede de dos voces quichuas: *sacha* = monte, *runa* = hombre. El *Sacharuna* posee una gran estatura, lleva el cuerpo cubierto de pelos, así como de hojas, musgos y flores a manera de vestido. Esta criatura muestra dos caras, un talón hacia adelante y otro hacia atrás, por lo que se cree camina en todas las direcciones. Vive en las cuevas y come ramas. No es capaz de hablar y emite solamente el grito ¡yu-yu! (Espinoza, 2008). Véase también (Velásquez Sánchez, 2015); (Freire Guevara, 1995).

<sup>22</sup> Muchachas. Guambras. *Wamra* [wamra, wajra, wambra, warma] adj. adolescente, muchacho.

<sup>23</sup> Una persona o varias vestidas como militares o capitanes.

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

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

El soplo con el chicha, como tuvimos ocasión de analizarlo antes, procura evocar aquellas fuerzas generativas de las cuales dispone la tierra para que cumplan cabalmente su función. La chicha, producto indirecto de la tierra madre, es asociada a este gesto para que, al soplar, se logre lo que pretende el grupo por medio de la persona encargada de hacerlo. Aquí me refiero al “*Ubiashum*”.<sup>24</sup>

Pero el gesto de soplar con la chicha está complementado por la habitual oración. Esta oración, hemos visto, se dirige directamente a Dios o a un número considerable de intermediarios o santos, quienes, de alguna manera, siguen viéndose en la perspectiva desde la cual antes se miraba a las *wakas*<sup>25</sup> locales en épocas pasadas. (Botero Villegas, 2016)

<sup>24</sup> Beberemos, tomaremos. Del verbo *ubiana*. *Upyana* [upyana, upina, ufiana, uphiana, uxyana]. Beber, tomar líquido.

<sup>25</sup> Huaca es todo lugar u objeto sagrado. Los representantes de los seres celestes, divinidades principales, son huacas, cuyo ámbito de influencia y culto es regional o local, e igualmente la serie de héroes civilizadores de los que algunos grupos étnicos creen descender. También los *Malqui* o cuerpos de los antepasados fundadores del *ayllu*, y las fuerzas generadoras de seres humanos, animales, vegetales, minerales, identificados en pequeñas figuras o representaciones de aquello cuya abundancia propician (Ballesteros 1985: 289).

Pero hay, según uno de los testimonios que hemos transcrito, un hecho significativo, y es que, también la tierra será invocada con una oración; ella misma es tratada con deferencia y respeto; al parecer se le reconoce en sí misma la capacidad de actuar sin necesidad de intermediarios, sin que precise la acción de otras fuerzas. No queremos aventurar ninguna hipótesis al respecto, pero recordemos que:

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

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

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

Las actividades agrarias cuentan con ese principio que pudiéramos denominar o presentar con los opuestos muerte/vida, muerte/resurrección<sup>26</sup>

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

---

<sup>26</sup> El drama de la vegetación se integra en el simbolismo de la regeneración periódica de la naturaleza y del hombre. La agricultura no es sino uno de los planos en que se aplica el simbolismo de la regeneración periódica (...) lo primordial y esencial es la idea de regeneración, es decir, la repetición de la creación (Eliade 1985: 64-65).

por eso, se le invoca el Señor, para que él haga posible tal transformación de la misma manera como se dio en él.

Los antepasados son también invocados en estos ritos. Dos aspectos sobresalen en este sentido, de acuerdo con lo expresado en los testimonios: a) se invoca a los antepasados quienes fueron los primeros dueños de la tierra en donde se va a efectuar la siembra y b) se invoca a los difuntos porque éstos piden a Dios.

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

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

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

—partera. Es más, son personas corrientes, como tendremos oportunidad de ver, hombres y mujeres que, incluso, no poseen ningún encargo u oficio delegados por la comunidad.

Entremos ahora a considerar los ritos de intensificación concernientes a la cosecha. A esta debemos entenderla en una relación dialéctica con la siembra. La recolección es el momento final de un proceso que se inició invocando la presencia de las diferentes fuerzas benéficas latentes en la tierra y en el espacio propio de la divinidad. La cosecha es el momento, el tiempo de agradecer a esos seres, incluida la tierra, que han hecho posible que el fruto sea abundante. Si no lo ha sido, es, entonces, la oportunidad de revisar y encontrar en qué consistió la falta ritual por parte de quienes sembraron. De todas maneras, abundante o no, la cosecha es un tiempo fundamental para el grupo. Es la oportunidad para recrear los lazos de solidaridad, de amistad y de parentesco; es el momento de regocijarse por lo que se ha obtenido después del esfuerzo asociado entre las personas y la tierra, y los otros seres que potenciaron poco o mucho la misma productividad; es el tiempo de los planes, de la esperanza en la próxima cosecha que será igual o mejor que la actual. Es, entonces, preciso festejar, celebrar tal acontecimiento, pero primero hay que agradecer a quienes han posibilitado la alegría del grano recogido.

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

En algunas comunidades, durante la fiesta de *Corpus*, por ejemplo, la cual se lleva a cabo en junio, los indígenas manifiestan que es la fiesta de “nuevo año” explicando que es tiempo de cosechas. Al cosechar se agradece a Dios. Hacían oración con los prestamanos –*maki mañachi*.<sup>27</sup>

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

<sup>27</sup> Pedir prestado, pedir mano prestada para una labor. *Maki* [maki]. Mano, antebrazo. *Mañana* [mañana]. Pedir, solicitar, pedir prestado.

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

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

En estos ritos de la recolección vuelven a aparecer elementos y gestos que han sido provistos tradicionalmente de una fuerte carga ritual: arrodillarse, la bendición, la chicha, la cruz y, también, los antepasados. Todo esto se da en un contexto de fortalecimiento de las relaciones comunales. Es decir, aquí el rito aparece con esa doble característica que hemos destacado antes: unir, cohesionar al grupo, por una parte y, entrar en relación con la divinidad o divinidades propiciadoras en las que creen los grupos agrícolas, por otra.

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

Hay un gesto importante que hemos visto aparecer en otros momentos y en contextos rituales diferentes: el beso o *muchai*.<sup>28</sup> Se besan la tierra y el grano.

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

<sup>28</sup> *Muchana* [mučana]. *Besar, respetar, venerar. Much'ay*. Acto de presionar los labios contra una superficie. Beso, Contacto afectuoso con los labios como signo de amor o de afecto.

inspirar cierto temor. Esta es, nos parece, la ambivalencia o, incluso, la ambigüedad de cierto tipo de creencias.

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

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

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

Los antepasados no han sido desterrados, expulsados de su tierra, al contrario, se les respeta y se les consulta, se les invoca y se les toma en cuenta porque son ellos quienes, como hemos visto, de algún modo dotan el suelo de la fuerza generativa que lo hace fecundo y capaz de producir vida.<sup>29</sup>

En general, para concluir esta parte, podríamos decir también que, además de los ritos aquí considerados y analizados, las fiestas religiosas a los santos, a la Virgen, guardan relación con momentos importantes en la vida agrícola de las comunidades.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Y la extensión de los ritos en honor de los muertos para la renovación de la vida ha sido uno de los rasgos más antiguos de la religión prehistórica, pero estos ritos no podían menos que relacionar el misterio de la muerte con el del nacimiento y la fecundidad (James, 1973: 318).

<sup>30</sup> El calendario festivo suele regularse conforme a la sucesión de las estaciones; es probable que muchas fiestas tengan su origen en las crisis estacionales que jalonan el año agrícola o ganadero (Brandon 1975: 646). El mayor porcentaje de fiestas corresponde al tiempo de cosechas. En junio se celebra la festividad de *Corpus Christi*,

## *Ritos pecuarios*

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

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

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

---

San Pedro y San Pablo, San Juan; es el mes festivo a lo largo de la región andina (...) la frecuencia mayor de fiestas reaparece en diciembre correspondiendo a las tareas de deshierre y “aporque” y a las fiestas litúrgicas de Navidad, año nuevo, Reyes (...) así los festejos que los campesinos más han adoptado son aquellos relacionados con el ciclo agrícola y algunos de ellos, con raigambre precolombina (Rueda, 1981: 171).

La fecundidad de los seres humanos, de los animales y, más tarde, de los campos ha sido una de las preocupaciones mayores del hombre desde los albores de la cultura. Esta preocupación se ha expresado con acento religioso en una variedad de ideas y prácticas (Brandon, 1975: 141).

El *Huaccha caray*, se traduce como “comida de huérfanos”. Según esta investigación, *Huaccha caray* se lo realiza en tres fechas: Semana Santa en marzo, Difuntos, en noviembre, y en los velorios de adultos. Es un tipo de comida comunitaria que se sirve en el piso sobre una estera (Mullo Sandoval, 2016: 73).

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

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

En un cerro botado, en una peña, en los huecos que tiene ésta, ponen lana de borrego, “cerdas”<sup>31</sup> de caballo, sebo de ganado, huesos de cuy y conejo. Era una creencia de los mayores de que ahí estaba Dios. El lugar lo tenían como Santo, importante. (EA)

En Ichubamba —parroquia Cebadas—, en Pul-Cashucun, Guamote, en ese cerro hay una piedra que se llama *Niñorrumi*,<sup>32</sup> allí iban con animales y hacían almuerzo comunitario cuando iban con romería. Ahí pedían a la piedra que aumente animales porque no tienen, que para eso iban. Pasaban ahí el día y regresaban a la tarde. Eso [lo] hacían los días martes y viernes. (EA)

Hay otro lugar que es *Panteónpungu*<sup>33</sup> y *Cruzpungu*<sup>34</sup>. En el primero había hueco y ahí ponían plata, pelos de ganado, sebo de ganado, lana de borrego y cuando llevaba los animales al cerro los dejaban encargando el mismo cerro, como un pacto entre el dueño de los animales y el cerro. (EA)

Un mayor ha conversado que en el cerro, en las quebradas botadas<sup>35</sup> ahí existe Dios de manera más pura, que por eso rezaban ahí pidiendo al cerro y a Dios que cuide a los animales, a la familia. (EA)

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

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

---

<sup>31</sup> Por crines o pelos.

<sup>32</sup> La piedra del Niño, refiriéndose al “Niño Dios”.

<sup>33</sup> Puerta del cementerio.

<sup>34</sup> Puerta de la Cruz.

<sup>35</sup> Solitarias, donde no habita nadie.

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

Creen en una laguna (Acarón), cerca de Pangor,<sup>36</sup> en el Páramo *Pullungu*. Más arriba había una roca; ahí ponían velas, lana, plata para que el páramo cuide los animales que están en el mismo páramo. Los mismos dueños hacen pacto con el cerro. (Entrevista)

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

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

En *Corpus* llevan velas nombradas a un cerro.<sup>37</sup> estas velas, antes de llevarlas al cerro, se hacen revolver en el lugar donde están los animales y luego se les coloca el pelo o la lana de los animales. Llevan al cerro y hacen quemar las velas para que con la ayuda del cerro los animales produzcan más. (EA)

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

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

Hay quienes afirman que los cerros y otros lugares son considerados por los indígenas como sus antecesores (Dalle, 1983: 65), lo cual vendría a situarnos nuevamente en aquella perspectiva que hemos analizado, y es la importancia de los antepasados presentes en todo momento crucial de la vida de los habitantes indígenas de Chimborazo. Podemos suponer, según

<sup>36</sup> Parroquia Juan de Velasco.

<sup>37</sup> El Alajahuan. (Botero Villegas, 2020)

lo afirmado arriba, que estos antecesores fueron, de alguna manera, los protectores del grupo y del lugar ubicado en los cerros y en otros lugares, como quebradas, rocas, lagunas ...

### *Día de difuntos*

Hemos visto en los análisis anteriores la importancia que para la vida ritual de los indígenas de Chimborazo tienen los muertos, sus antepasados. Estos son invocados y convocados en momentos importantes para la vida del individuo: bautismo y matrimonio, pero también para la vida del grupo: siembra, cosecha ...

Los antepasados, hemos observado, tienen relación con el mundo de “allá” y con el de “acá”, por lo tanto, son ellos los llamados a mantener y garantizar la permanencia y continuidad del grupo en el tiempo. Los antepasados se colocan como modelo a seguir, como celosos guardianes de las tradiciones culturales de la comunidad que deben ser respetadas y tomadas en cuenta en circunstancias importantes del individuo y del colectivo. La solidaridad, expresada de múltiples maneras durante esta vida, no se termina con la muerte del individuo, sino que se mantiene, se prolonga más allá de su descomposición física.

La celebración del recuerdo de los difuntos durante el mes de noviembre, año tras año, es la oportunidad de actualizar esos lazos, esas relaciones entre vivos y muertos. El esfuerzo se desarrolla con más intensidad durante los primeros días del mes, destinando el primer día para los “ángeles”, es decir, los niños, y, el segundo día, para las personas mayores.

No entraremos a analizar aquí la costumbre actual de pedir responsos o misas por los difuntos, porque sabemos que aquello que en un principio fue producto del abuso de ciertos representantes de la institución eclesiástica para extraer beneficios económicos, después se oficializó creando dependencia ritual e ideológica hacia prácticas y personas.

Describiremos, eso sí, las prácticas tal como se nos presentan en la actualidad sabiendo que muchos de los elementos y ritos antiguos propios del mundo andino a este respecto han desaparecido (Duviols, 1986).

El segundo día llevan al cementerio cruz, corona, agua. Ponen la cruz llorando bastante. El agua la ponen al lado de la cruz haciendo un hueco en la tierra. Arreglan la tierra de la tumba y luego se sientan alrededor. Después se sientan a llorar. Siembran flores encima de la tumba en forma de cruz, haciendo también un hueco colocan ahí la colada morada.<sup>38</sup> También ponen algunas papas con achiote y comen. (EA)

El día de los “ángeles” ponen una mesa preparando las cosas: pan, cuy, todos los alimentos que comemos nombrando para cada finadito. Ponen al lado las velitas y amanecen. Rezan como si estuvieran velando al muerto. (EA)

El día de la ofrenda [el 2 noviembre], bajamos al cementerio. Llevamos cositas preparadas para compartir con la familia. En nombre de los difuntos comemos. Más antes poníamos la comida haciendo huequito encima de la tumba del muertito. Ahora no hacemos así; comemos en nombre de ellos compartiendo con toda la familia y con otros. (EA)

En el cementerio, en la tumba, llega la familia del difunto. Se reza acordándose del muerto. Se le conversa como si estuviera vivo, recordándole la realidad que está pasando. Después rezan a Jesús por la familia para que ayude cada día. Se riega un poco de comida: tortilla, papas, pan, cuy, encima de la tumba para que como el finado. Ponen también agua y cola.<sup>39</sup> Esto demuestra el amor y la unión que existía. Después de rezar acomodan el lugar, quitan las hierbas, rellenan los huecos, se pone la cruz como si recién se hubiera enterrado. (EA)

Alrededor de las suyas con comida se sienta la familia, los jefes de la casa hacen una oración, derraman un poco de agua en el suelo, los niños piden la bendición de los mayores. Terminada la comida hacen un *quipi*, un envoltorio, y se disponen a bañar ellos y los hijos. Se ponen la mejor ropa y se van al cementerio llevando la comida, chicha y agua. (EA)

Al llegar al cementerio, al sitio donde están enterrados los familiares, saludan al muerto como si estuviera vivo, se agachan uno por uno colocando la mano sobre la tumba. Se sientan alrededor de la tumba y con la mano hacen un hueco, colocan un poco de agua y empiezan a con-

<sup>38</sup> Bebida elaborada con el llamado maíz negro.

<sup>39</sup> Bebida gaseosa.

versar con el difunto. Le cuentan todo lo que han hecho en ese año, los problemas que han tenido, lo que han encontrado, los adelantos y atrasos de la comunidad y la familia. Esto demora bastante, hasta que hablan todos. Luego se quitan el sombrero y hacen oración y hacen hueco más grande en la tumba y ahí ponen la comida y la bebida que han traído. Toman esto diciendo: “¡*caica micui!*!”<sup>40</sup>. Después empiezan a compartir la comida con aquellos que están en las tumbas vecinas. (EA)

Si bien es cierto que los ritos descritos están caracterizados por ser de tipo familiar, no debemos desatender el sentido comunitario que poseen. En algunas comunidades, el cementerio o “panteón”, está situado allí mismo, lo que facilita el intercambio comunitario en el momento de la comida y la bebida. Más difícil se hace el intercambio cuando los muertos de la comunidad se hallan en el cementerio del centro parroquial. Allí la exteriorización de estos ritos contará con muchas reservas debido a la presencia burlona y, en ocasiones, agresiva de los mestizos.

El hablar con los difuntos, el ponerlos al tanto de lo que ocurre en las familias y en la comunidad, el ofrecerles comida y bebida, y otros gestos, está expresando, de manera simbólica, la cercanía que los muertos, que los antepasados, tienen con las personas vivas del grupo. Se sigue participando con ellos y se les pide su intervención. Ellos están más cerca del mundo donde habita la divinidad o los seres sobrenaturales y pueden obtener los beneficios necesarios en casos urgentes y concretos. Participar de la misma comida y bebida es un gesto que debemos entender como proximidad, solidaridad y amistad. Es la manera simbólica de actualizar las relaciones entre las personas, en este caso, entre los muertos y los vivos del colectivo familiar y comunitario. Así como al final de cada año o de cada ciclo agrícola los indígenas asisten gozosos a la recolección de los productos cultivados, también cada año regresan al encuentro con aquellos que son considerados como las semillas del grupo, los antepasados en quienes se encuentra la raíz cultural de la comunidad.

---

<sup>40</sup> ¡Come!

Todas las familias se sienten unidas en ese destino común precisamente a partir de sus difuntos quienes, en un lugar común, velan por los miembros vivos.

El ritual propio de “finados” debemos también situarlo en la perspectiva de un hecho cultural que ayuda a la estabilidad comunitaria, no sólo a nivel social sino también cultural. Los vivos se sienten en la obligación de reconocer la presencia de los difuntos en momentos importantes y, a su vez, los antepasados, de garantizar la permanencia de aquellos elementos indispensables para que lo fundamental de la comunidad no se desvirtúe, sino que continúe y se reproduzca siempre.

Un aspecto que valdría la pena considerar en este momento, es la participación de los niños en estos eventos religiosos y la capacidad que tales eventos poseen como elementos pedagógicos y de enseñanza-aprendizaje. En general, cualquiera de los eventos que hemos estado viendo hasta ahora, se convierte en una oportunidad especial de aprendizaje para los niños de acuerdo con los roles de las personas mayores, tanto hombres como mujeres. Son espacios de socialización y de inculturación, en el sentido de que allí, niños y niñas, aprenden a ver “cómo se hacen las cosas”.

### *Ritos de purificación*

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

A estos ritos que han recibido distintos nombres: de execración,<sup>41</sup> confirmatorios, de expiación o lustrales, les daremos la denominación de purificación en el sentido anotado más arriba, de procurar alcanzar lo nuevo, abandonar un estado de contaminación, despojarse de lo caduco, buscar la renovación; en resumen, declararse limpio ritual y simbólicamente para obtener eventuales beneficios de la divinidad. Por lo general, estos ritos se inscriben, aunque constituyen ritos en sí mismos, dentro de otras ceremonias o ritos más amplios.

Veremos aparecer con bastante frecuencia en los testimonios que siguen dos elementos que tienen relación con la purificación: el agua y el fuego. Además de estos, observaremos las acciones o gestos de limpiar, barrer y soplar como componentes esenciales en los ritos de purificación. Asimismo, existen actos punitivos, llamados “castigos rituales” que procuran, igualmente, la purificación deseada.<sup>42</sup>

Luego van al lavatorio. Los cargadores limpian toda la casa y tienen que soplar con el agua todas las cosas que tenía el difunto. Si el muerto es un hombre, tienen que soplar con agua el azadón, las herramientas.

Esto de soplar con el agua se llama *chiriyachi*.<sup>43</sup> Después limpian el cuarto, toda la gente sale y se cierra el lugar donde vivía el finado. Todo debe quedar bien limpio. La basura [la] van cargando a donde se van a bañar. Al lado del agua se quema la basura. Se lava la ropa, se bañan los familiares y los que son bien amigos del finado. (EA)

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

<sup>41</sup> Conocidos también como de proscripción.

<sup>42</sup> “El agua, dice Eliade (1981: 206), absorbe el mal gracias a su poder de asimilación y desintegración de todas las formas. La purificación por el agua tiene esas mismas propiedades; en el agua todo se ‘disuelve’, toda ‘forma’ se desintegra, toda la ‘historia’ queda abolida.” Frazer (1986: 727), a su vez, nos habla del fuego como un “agente detergente que purifica hombres, animales y plantas, quemando y consumiendo los elementos nocivos, ya sean materiales o espirituales, que amenazan todo lo viviente con enfermedades y muerte”. Sobre el sufrimiento como valor ritual véase Eliade 1975: 126. El sufrimiento tiene un valor ritual, ya que el sufrimiento extremo es una expresión de muerte iniciática (Ossorio Menéndez, 2012: 34).

<sup>43</sup> *Chiriyachi*. Enfriamiento. *Chiriyachina*. Enfriar. *Chiriyachiy*. Poner a orear alguna cosa.

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

Al día siguiente del entierro, muy de mañana, barren toda la casa y recogen la ropa sucia, sea o no del difunto. Preparan la comida. Toda la familia y parte de la comunidad van a la quebrada o al río, al lavatorio.

Lavan la ropa y se bañan todos; en un sitio los hombres y en otro las mujeres. Después toman y comen nuevamente. (Entrevista)

Al segundo día [al día siguiente del entierro] hacen el lavatorio. La gente que quiere participar lleva a los dolientes arroz, azúcar, harina, fideos, etc. Recogen toda la ropa, barren la casa y se van a donde corre agua. Se bañan los hombres seguidos de las mujeres.<sup>44</sup> Luego comen, toman y se van a la casa del difunto. (EA)

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

Al día siguiente [del entierro] es el lavatorio. Cogen la ropa de todos los miembros de la familia y van a lavar. Después de lavar se bañan y toman agua de canela con trago.<sup>45</sup> (EA)

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

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

Para esto [para el *jatarichi*] se necesitan dos matrimonios: un matrimonio que llaman el “lavador de manos” y otro que llaman el “peinador”. La mujer de la pareja del “lavador de manos” lava las manos a la novia. Después el hombre hace lo mismo con el novio. (EA)

<sup>44</sup> Es decir, primero los hombres y luego las mujeres.

<sup>45</sup> El llamado “canelazo”.

El día del matrimonio hacen bañar a los novios en la madrugada. Al novio lo hace bañar más. A este baño van los músicos, los familiares y mayores de la comunidad. El baño no lo hacen en cualquier parte si no en un *pukyo*<sup>46</sup> escogido. El novio, terminado el baño, regresa llevando un balde de agua de ese *pukyo* a los padres de la novia. (EA)

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

Van a la misa [de Navidad] de la parroquia a medianoche. Al regresar se bañan en el *pukyu*; lo hacen en la madrugada porque si se bañan antes de la misa dicen que se bañan en “*palla yaku*”<sup>47</sup> y, para bañarse en “*mushuk yaku*”,<sup>48</sup> lo deben hacer en las primeras horas del 25 [de diciembre]. Esto les ayudará a ser hombres nuevos. (Entrevista)

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

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

A los dirigentes que salen y a los que entran les hacen bañar. A los nuevos les entregan los poderes;<sup>49</sup> se les da consejos acerca de lo que cada uno tiene que hacer según el cargo para el cual fue elegido. Eso hacen el 31 diciembre por la noche. (EA)

En estos días [de la fiesta de Pascua] piden bendiciones, y, para pedir bendición le dicen al capitán o prioste que le van a pedir el *pas-*

---

<sup>46</sup> *Pukyu* [pukyu] s. vertiente, pozo, manantial.

<sup>47</sup> Agua vieja.

<sup>48</sup> Agua nueva.

<sup>49</sup> Varas de mando.

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

El día de *Corpus*,<sup>50</sup> barren la casa y después queman la basura en una loma y cocinan bastante comida. (EA)

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

Después de la comida<sup>51</sup> hay que barrer la casa y recoger todas las hojas de *chihuile*,<sup>52</sup> “lana” de cuy, plumas de gallina, cáscaras de haba, etc. y quemar en los caminos grandes, en los cruces. Al que va llevando las basuras le botan agua mientras sale de la casa. También golpean el suelo con el acial mientras le dicen: “¡sal de aquí, hambriento!”. Haciendo eso en verdad el año siguiente no hay hambre. (Entrevista)

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

<sup>50</sup> Considerado por los indígenas como Año Nuevo.

<sup>51</sup> Del día de *Warmi Pascua*, es decir, Pentecostés.

<sup>52</sup> El chigüil, también conocido como *chihuil*, *chibil*, *chivil*, *chihuila*, *chachi* o *cuchichachi*, es un alimento originario de la sierra ecuatoriana preparado con harina de maíz y queso y envuelto en hojas vegetales. Tradicionalmente en hojas de maíz. Este delicioso alimento se prepara especialmente en las épocas de la semana santa y carnaval, aunque se puede preparar en cualquier momento (Wikipedia).

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

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

El agua y el fuego son los elementos encargados de obtener fundamentalmente dos cosas: a) alejar todo lo dañino, lo nocivo, lo que haga referencia al “orden antiguo”, a lo absurdo y amenazante, b) obtener de la divinidad, o de los espíritus, la esperada benevolencia para el periodo o estado que comienza.

Con estos ritos no sólo se busca la abolición de un espacio cargado de referencias negativas sino también la eliminación del tiempo concreto en el cual las cosas se hicieron viejas, sucias, perdieron, en otras palabras, su “pureza original.” (Eliade, 1985: 82). El castigo o el dolor ritual se ha visto revestido de un sentido purificador. Al asociársele a este castigo la fórmula trinitaria, según el testimonio presentado, quiere proveérseles de una mayor eficacia. El perdón y la regeneración vienen dados en la medida en que el prioste, quien en ese momento asume o participa de cierta manera del poder sagrado, azota al penitente.

## Conclusiones

Buscando resumir lo que hemos estado planteando, queremos ofrecer algunos aspectos que hemos ido viendo a lo largo de nuestro trabajo y que nos parece importante resaltar para tenerlos como punto de referencia o clave de interpretación de los diferentes ritos y gestos aquí expuestos y analizados.

- Los rituales celebrados por los indígenas de Chimborazo son hechos culturales que no sólo integran al individuo a la comunidad o la familia, como en los ritos de paso, sino que son medios propicios para la estabilidad familiar y grupal, tal es el caso de los ritos de intensificación.
- Los ritos realizados, tanto de carácter individual como grupal, tienden a ejercer un benéfico control sobre todos los miembros evitando la espontaneidad o la improvisación que no tienen nada que ver con las normas culturales tradicionales del grupo. Lo que también podemos entender como su derecho consuetudinario. (Botero Villegas, 2020b)
- Estos ritos son el producto de un proceso histórico y de una experiencia cultural que han logrado generar, asimismo, procesos internos específicos determinando una ritualidad también específica.
- Los antepasados o muertos del grupo tienen un espacio importante en la vida ritual de los indígenas, se les propone como un modelo a seguir y se les considera como eventuales propiciadores de beneficios.
- En los ritos descritos y analizados se evidencia la carencia y la innecesaria presencia de especialistas sagrados; la ritualidad está al alcance de los individuos comunes.
- Todos los ritos cumplen con dos funciones específicas o al menos con una de ellas: relacionar a los individuos del grupo entre sí o con la divinidad. La relación con la naturaleza y sus manifestaciones, como la tierra o los animales, la entendemos como mediadora no como término o fin de la relación.
- Los gestos analizados —soplar, bendecir, limpiar, barrer— se inscriben dentro de un universo de sentido propio del grupo de tal manera que fuera de él tales gestos serían incomprensibles.
- Los ritos tienen especial preferencia y referencia a cuestiones vitales para la comunidad como son la producción y la reproducción tanto física como cultural.

- Los ritos, religiosos o no, que hemos descrito y analizado, lo son en el sentido de que se ofrecen como actos modelados o estereotipados por la tradición del grupo, éste los conserva en una especie de libro mental que garantiza la manera como deben ser realizados.

Somos conscientes de que, a pesar de lo que hemos podido alcanzar en el presente estudio sobre la comprensión de la vida ritual de los indígenas de Chimborazo, es todavía muy grande el número de los aspectos teóricos que queda por dilucidar y numerosas las interrogantes que salen al paso esperando una respuesta, como aquella de la relación entre ritual e ideología, y el papel de ésta en las comunidades así como su supervivencia como sustrato en el mundo andino; porque sabemos que, para hablar de ideología, en este sentido específico, tenemos necesariamente que referirnos a todo el componente ideológico que fue incorporado desde los primeros tiempos de la llegada de los españoles a nuestro continente y que tiene que ver con la manera como el indígena en la actualidad entiende el mundo y se entiende a sí mismo.

## Referencias

- Ballesteros, M. (1985). *Cultura y religión de la América Prehispánica*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bleeker, J. y Windengren, G., (1973). *Historia Religiorum*. Tomo I, Cristiandad, Madrid.
- Botero Villegas, L. (1990). *Chimborazo de los indios*, Quito: Abya-Yala,
- Botero Villegas, L. (2016). *Runas. Sociedad, religión y cultura en los indígenas de Chimborazo, Riobamba: Diócesis de Riobamba. Vicaría de Pastoral Indígena*,
- Botero Villegas, L. (2020a). “El Tayta Alajahuán y sus fiestas”, Academia. [https://www.academia.edu/41974548/el\\_tayta\\_alajahuan\\_y\\_sus\\_fiestas.\\_un\\_estudio\\_de\\_ccaso\\_sobre\\_la\\_religion\\_popular\\_en\\_ecuador\\_1](https://www.academia.edu/41974548/el_tayta_alajahuan_y_sus_fiestas._un_estudio_de_ccaso_sobre_la_religion_popular_en_ecuador_1)
- Botero Villegas, L. (2020b). *La justicia indígena en Chimborazo. Entre la cotidianidad y la ruptura*, Academia. [https://www.academia.edu/41474740/lajusticia\\_indigena\\_en\\_chimborazo\\_ecuador\\_entre\\_la\\_cotidianidad\\_y\\_la\\_ruptura?auto=download](https://www.academia.edu/41474740/lajusticia_indigena_en_chimborazo_ecuador_entre_la_cotidianidad_y_la_ruptura?auto=download)
- Brandon, S. (1975). *Diccionario de religiones comparadas*, Cristiandad, Madrid.
- Contreras Hernández, Jesús, (1985). *Subsistencia, ritual y poder en los andes*, Mitre, Barcelona.
- Dalle, L. (1983). *Antropología desde el runa*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima.
- Duviols, P. (1986). *Cultura andina y represión*, Centro de estudios rurales andinos “Bartolomé de las Casas”, Cusco.
- Eliade, M. (1975). *Iniciaciones místicas*, Taurus Ediciones, Madrid.
- Eliade, M. (1981). *Tratado de historia de las religiones*. Tomo I, Cristiandad, Madrid.
- Eliade, M. (1985). *El mito del eterno retorno*, Alianza-Emecé, Madrid.
- Espinoza Apolo, M. (2008). *Mama-puma*. <http://mama-puma.blogspot.com/2008/11/sacharuna.html>
- Freire Guevara, E. (1995). *Leyendas y Tradiciones de Baños*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
- <https://banos-ecuador.com/es-ec/tungurahua/banos-de-agua-santa/leyendas-cuentos/sacha-run-auiplxmv>

- James, E. O, (1973). La religión del hombre prehistórico, Cristiandad, Madrid.
- Jara, F. y Moya, R. (1987). Taruca: La venada. Literatura oral quichua del Ecuador, CEDIME-Abya-Yala, Quito.
- Mullo Sandoval, J. (2016). Mundo sonoro sacrokichwa y afroindiano. Traversari. Revista de investigación sonora y musicológica, núm. 2, 67-89.
- Rueda, M. (1981). La fiesta religiosa andina, Ediciones Universidad Católica, Quito.
- Urbano, H. (1983). Lenguaje y gesto ritual en el sur andino. Allpanchis, núm. 9, 121-150.
- Velásquez Sánchez, C. (2015). Cuentos e historias de la selva. <http://cuentoshistoriasdelaSelva.blogspot.com/2015/07/la-leyenda-del-sacharuna.html>

# Religión y movimiento indígena en la diócesis de Riobamba, Ecuador 1954-2011

Juan Illicachi Guzñay<sup>1</sup>  
Universidad Nacional de Chimborazo

## Resumen

El texto busca responder, entre otras, a la pregunta ¿qué papel desempeña la religión en el desarrollo político-organizativo de la sociedad y particularmente en la organización del pueblo indígena? Para esto, analiza la configuración del pensamiento y acción de los obispos de Riobamba Leónidas Proaño y Víctor Corral Mantilla, el primero considerado uno de los máximos representantes de la teología de la liberación latinoamericana y artífice del Movimiento Indígena. Ambos obispos, con estilos distintos de trabajo y épocas diferentes, pero ubicados en la línea opcional por los pobres, contribuyeron en la emergencia y fortalecimiento del Movimiento Indígena de Chimborazo. Esta organización étnica se estableció bajo tres objetivos bien determinados: *Cultura propia*, *política propia* y *educación propia*. También examina la manera como estos colectivos sociales étnicos de la provincia de Chimborazo se relacionan con la Diócesis de Riobamba en el ámbito de encuentros y desencuentros. La metodología trazada, corresponde al paradigma cualitativo que se apoya en el método hermenéutico y etnográfico. Las conclusiones más importantes sugieren que: a) el Movimiento Indígena de Chimborazo se gesta con el acompañamiento de la Iglesia progresista

---

<sup>1</sup> Juan Illicachi Guzñay es hablante kichwa, doctor en Antropología por el CIESAS, Ciudad de México; magister en Estudios Étnicos por la FLACSO-Ecuador; magister en Interculturalidad y Educación Superior por la Universidad de Cuenca; magister en Filosofía por la Universidad Politécnica Salesiana; licenciado en Filosofía y Ciencias Socioeconómicas por la Universidad Nacional de Chimborazo, y licenciado en Educación Intercultural Bilingüe por la Universidad de Cuenca. Fue docente en Educación intercultural Bilingüe, Universidad Técnica de Ambato, Universidad Politécnica Salesiana y Universidad Nacional de Chimborazo, y miembro de la Comisión Gestora de la Universidad Intercultural Bilingüe de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas: *Amawtay Wasi*. andres1\_517@hotmail.com.

priorizando las tesis étnicas; b) tanto el obispo Leónidas Proaño como el Obispo Víctor Corral Mantilla acompañaron en la acción política del Movimiento Indígena de Chimborazo; c) ambos obispos fueron perseguidos por la estructura nacional y local, considerándoles “obispos indios”, “obispos comunistas”; d) el obispo Víctor Corral Mantilla, sucesor de Proaño, se constituyó en el puente de diálogo en los momentos más álgidos entre el Estado y el movimiento indígena ecuatoriano; e) la relación del Movimiento Indígena de Chimborazo con la Diócesis de Riobamba se desplaza en el ámbito de respeto, simetría y cordialidad.

## Introducción

Leónidas Proaño, nombrado obispo de la Diócesis de Riobamba en 1954, se jubiló en 1985, luego de 31 años de obispado, dando vuelco a la Iglesia jerárquica, dominante y excluyente. Para el cumplimiento de este objetivo la Curia de Riobamba hace un acompañamiento permanente en la configuración del Movimiento Indígena de Chimborazo-MICH, hoy llamado Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo-COMICH, con base en los postulados, fundamentalmente del Concilio Vaticano II. Víctor Corral Mantilla Mantilla, sucesor de Leónidas Proaño, procura dar continuidad a la gestión desarrollada por su antecesor. En varias ocasiones, el obispo Víctor Corral Mantilla, se constituyó puente de diálogo —con mensajes de paz y solidaridad— en los momentos más álgidos entre el Estado y el movimiento indígena ecuatoriano, evitando consecuencias nefastas y violentas. La gestación y el desarrollo del movimiento Indígena de Chimborazo se muestra en todos los apartados en forma de urdimbre, considerando que cuando se refiere a la organización indígena de Chimborazo se habla necesaria y obligatoriamente de la Diócesis de Riobamba y viceversa, al menos en el periodo 1954-2011. Las convivencias religiosas desarrolladas sobre todo durante la época del obispo Corral Mantilla que vinieron a fortalecer no solo las llamadas Iglesias vivas,<sup>2</sup> sino a aportar a la cohesión y fortalecimiento de las organizaciones comunales, parroquiales<sup>3</sup> y provinciales.

<sup>2</sup> Reciben este nombre las Comunidades Eclesiales de Base situadas en las comunas indígenas de la Provincia.

<sup>3</sup> En Ecuador la parroquia es parte de la administración civil. En ocasiones coincide con la parroquia eclesiástica

Este trabajo es de corte diacrónico. Queda pendiente el análisis sincrónico para futuras investigaciones.

Este texto está configurado a partir de un objetivo general; examinar la relación del Movimiento Indígena de Chimborazo con la Iglesia de Riobamba, Ecuador, mediante el paradigma cualitativo que se ejecuta sobre la base de tres objetivos específicos: a) analizar el pensamiento y obra de monseñor Leónidas Proaño; b) analizar el pensamiento y obra de Monseñor Víctor Corral Mantilla; c) analizar la vida y acción del Movimiento Indígena de Chimborazo, relacionándola con la Iglesia de Riobamba, tomando en cuenta el componente religioso, en nuestro caso concreto por medio de las convivencias, como algo fundamental.

Metodológicamente, este trabajo se sustenta en el paradigma cualitativo, determinado por los métodos hermenéutico y etnográfico. Se utiliza la técnica de la entrevista con su correspondiente instrumento: guía de entrevista. Para el uso del método etnográfico como técnica se emplea la entrevista en profundidad. No solo se entrevista a quienes ostentan el poder, sino también a los sujetos de *a pie*, partiendo del cuestionamiento a la manera tradicional de hacer la investigación: a) el investigador que convierte al interlocutor en objeto de investigación, negando su agencia y reproduciendo las relaciones del poder epistémico; b) la autorreflexión del investigador ha sido permanente para evitar que el intelectual convierta al contexto investigado en algo distinto de lo que en realidad es, a la manera del orientalista, categoría analizada por Edward Said (2009). El orientalismo se refiere a la posibilidad de dividir la realidad humana en raza, culturas y tradiciones; c) dentro de la perspectiva filosófica y antropológica, por ejemplo, muchos estudiosos han cuestionado la complicidad de las ciencias sociales con el Estado al silenciar las relaciones de desigualdad y poder que marcan la vida cotidiana de la población subalterna. Con base en estas reflexiones, los diálogos permanentes se ejecutaron en términos de respeto, cordialidad y, sobre todo, con el consentimiento informado de los interlocutores con miras a publicar los datos obtenidos.

También, se utiliza el método hermenéutico con la finalidad de hacer las interpretaciones y el análisis de los pensamientos y acciones de los obispos

de la Iglesia de Riobamba, vinculados a la Teología de la Liberación y comprometidos con la causa de los indígenas. Se emplean dos fuentes principales: la primaria que proviene de las obras relevantes del propio obispo Proaño y, la segunda, se basa en los artículos científicos, capítulos de libros, libros, actas y folletos que hacen memoria de la relación entre la Iglesia Católica de Riobamba y el Movimiento Indígena de Chimborazo.

Las conclusiones más importantes sugieren que: a) el Movimiento Indígena de Chimborazo se gesta con el acompañamiento de la Iglesia progresista, priorizando las tesis étnicas; b) tanto el obispo Leónidas Proaño como el obispo Víctor Corral Mantilla acompañaron en la acción política del movimiento indígena de Chimborazo; c) Ambos fueron perseguidos por la estructura nacional y local, considerándoles “obispos indios”, “obispos comunistas”, “revolucionarios” y “peligrosos” para los intereses de la élite dominante; d) El obispo Víctor Corral Mantilla se constituyó en el puente de diálogo en los momentos más álgidos entre el Estado y el movimiento indígena ecuatoriano; e) la relación del Movimiento Indígena de Chimborazo con la Diócesis de Riobamba se desplaza en el ámbito de respeto, simetría, encuentros y desencuentros. El capítulo termina con una etnografía sobre las convivencias católicas, encuentros organizados por la población indígena católica, kichwa hablante que, como se verá, son actividades religiosas que redundarán en la fortaleza comunitaria y organizacional de las comunas.

### **Monseñor Leónidas Proaño y la constitución del movimiento indígena de Chimborazo**

Resulta clara la matriz conceptual en la que emerge *Ecuador Runakunapak Rikcharimuy* (ECUARUNARI) con un acento profundamente eclesial ligado a los sectores más progresistas de la Iglesia en los años setenta (Illicachi, 2013). En esta misma línea de la Iglesia y con el acompañamiento del obispo Leónidas Proaño, se configura el Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH), hoy llamado Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo (COMICH). A decir de Víctor Bretón, el obispo de Riobamba, “al mismo tiempo fomentó, asesoró y colaboró en todo momento en la organización indígena, llegando a apoyar directamente la misma conformación

del *Movimiento Indígena de Chimborazo* (MICH) y del ECUARUNARI, verdadera columna vertebral de la actual CONAIE<sup>4</sup> (2001, p. 164). Hasta tal punto fue así, que realmente a mediados de los setenta se había desplazado de largo al Partido Comunista como elemento organizador, *por medio de la Federación Ecuatoriana de indios*, de las masas indígenas, y todo gracias a la confianza de la Iglesia en las posibilidades que brinda la organización (Bretón, 2001, p. 164). No es novedad que desde los años setenta la Iglesia Católica ha apoyado<sup>5</sup> la creación de organizaciones indígenas de base por todo el continente (Martínez, 2023; 2009); Similarmente, Cossío Yáñez (1996), pondera que durante la segunda mitad del siglo XX, no solamente la Iglesia católica progresista, sino también los partidos de izquierda, los misioneros protestantes, las agencias de desarrollo y algunos intelectuales progresistas contribuyeron en la configuración de las organizaciones indígenas y las bases de la educación indígena.

Las organizaciones aludidas –en su momento— tuvieron en sus manos la delicada y paradójica toma de decisión: constituirse en organización indígena o en organización campesina: La primera (CONAIE) de corte étnico y la segunda (ECUARUNARI) de corte clasista. Sin embargo, la historia evidencia que primó la constitución de organizaciones con tesis étnicas, con sus propias agendas de lucha: la tierra, la educación, la inclusión de derechos en el campo político. Más tarde son insertados algunos conceptos como nacionalidad, plurinacionalidad, interculturalidad, recuperación de los símbolos culturales de los pueblos indígenas. El Movimiento Indígena de Chimborazo, con el acompañamiento visible de la Iglesia de Riobamba, no estaba lejos de estos postulados y objetivos de reivindicación.

El Movimiento Indígena de Chimborazo hasta los noventa luchó, prioritariamente, por varios conflictos de la tierra y de ahí en adelante continúa luchando no solamente por los temas indígenas, sino también por la causa nacional. En esta lucha siempre hemos tenido el apoyo del taya

<sup>4</sup> Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), fue fundada el 16 de noviembre de 1986, como una organización de alcance nacional. La CONAIE surgió en un momento de creciente unidad entre los movimientos populares, cuando las organizaciones indígenas estaban trabajando de forma estrecha con las federaciones de trabajadores en campañas de interés común. Dicha Confederación formuló una ideología política que tenía similitudes con la de los movimientos de izquierda (Becker, 2015, p. 35).

<sup>5</sup> El énfasis en uno u otro aliado puede explicarse por las diferencias regionales en la formación del movimiento indígena: la izquierda tuvo más influencia en la Sierra norte mientras que la Iglesia católica tuvo un rol más destacado en la Sierra central y en algunas zonas de la Amazonía (Martínez, 2023, p. 284).

Leónidas y del tayta Corral (Entrevista, María Guamán, presidenta el coro, junio de 2023).

En este sentido, cuando se habla del MICH y de ECUARUNARI, se habla también de la Iglesia de Riobamba y viceversa.

En el año 1982, algunos dirigentes indígenas nos acercamos donde Mons. Proaño, porque queríamos organizarnos entre indígenas. Nos dimos cuenta de que hay varias organizaciones: el FUT,<sup>6</sup> como organización madre, la CEDOC,<sup>7</sup> la CEOSL<sup>8</sup>, la CTE.<sup>9</sup> Como hija de la CTE tenemos la FEI<sup>10</sup> y como hija de la CEDOC la FENOC.<sup>11</sup> Pero estas organizaciones no responden a las necesidades propias de los indígenas, ellos tienen otros deseos, por ejemplo, conseguir alza de sueldos (MICH 7, 1988, p. 10).

También, el tema de la cultura indígena fue permanentemente referido por el obispo Leónidas Proaño, incluso en sus escritos:

Los indígenas tenemos otros problemas, por ejemplo, la falta de tierra, el desprecio por parte del mestizo, una educación ajena a nuestra cultura, etc. En estas organizaciones no se veían respuestas para los indígenas, como tampoco se veía un cambio; por eso, es importante reunirse entre los indígenas. Los indígenas debemos buscar resolver nuestras necesidades: Por esta razón en 1982 en el colegio de los Salesianos con la ayuda de Monseñor Proaño, comenzó el MICH (Proaño, 1989, p. 45).

De acuerdo con las entrevistas, revisión de archivos, trípticos y actas, se evidencia el vínculo constante y estrecho entre el MICH y la Diócesis de Riobamba. La cohesión de los indígenas fue una de las preocupaciones centrales de Leónidas Proaño.

---

<sup>6</sup> Frente Unitario de Trabajadores.

<sup>7</sup> Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas

<sup>8</sup> Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Sindicales Libres.

<sup>9</sup> Confederación de Trabajadores del Ecuador.

<sup>10</sup> Federación Ecuatoriana de Indios, filial del Partido Comunista.

<sup>11</sup> Federación Nacional de Organizaciones Campesinas.

A decir de Roberto Santana (2004), la historia del Movimiento Indígena emerge con dificultades, pero bajo los mejores auspicios; se fortalece orgánicamente y se legitima como actor en el escenario nacional. Esos auspicios son de las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales: Misión Andina y, posteriormente, el Fondo Ecuatoriano *Populorum Progressio*, como menciona Víctor Bretón (2001). Sin embargo, es necesario recalcar que durante las dos últimas décadas se asistía a un importante proceso organizativo; es decir, con anhelos de la lucha por la tierra surgieron numerosas organizaciones de base y agrupaciones de éstas a lo largo y ancho de toda la provincia de Chimborazo. La lucha por la tierra estuvo acompañada de significativos esfuerzos de educación y capacitación, dentro de los cuales se otorgó un lugar central a la revitalización y dignificación de la cultura indígena. Además, surgió una capa de nuevos líderes en los que la conciencia campesina se tiñó de conciencia étnica. En cada parroquia existía una o más Organizaciones de Segundo Grado (OSG) que, integrando al campesinado indígena del área, disputaba el control del poder político local a la población pueblerina (Carrasco, 1993); modelo organizativo que se mantiene hasta hoy.

El MICH surge con el acompañamiento activo de la Diócesis de Riobamba como un organismo aglutinador y formulador de objetivos precisos, tendiente a la construcción de un solo cuerpo colectivo, frente a la amenaza constante de divisionismo en las comunidades indígenas, por la presencia de las ONGs, el protestantismo e instituciones estatales. Entonces, el MICH, germina con el destino de unificar a las comunidades indígenas (Proaño, 1989), para enfrentar no solo elementos externos sino mitigar todo tipo de discriminación en el espacio y en el tiempo, en el contexto de Chimborazo como lo muestra Hugo Burgos:

Obsérvese lo que ocurre en el palacio Arzobispal. Miércoles y sábados, especialmente indios y cholos, así como blancos de las parroquias, recurren al palacio en pos de una boleta que servirá para confirmar a los niños dentro de la religión católica. Todos los campesinos están sentados en la acera del parque Maldonado o en los zaguanes esperando que sean las dos de la tarde. Lastimosamente un miércoles de noviembre llovió con fuerza. Sale un portero e insinúa: “Entren a la sala de

espera porque está lloviendo”. Gran parte de los campesinos cholos y mestizos no se hicieron esperar. Pero al momento de entrar los indios, el portero con ‘buenas’ maneras les detuvo: “deben quedarse afuera, los rocotos<sup>12</sup> porque la sala es muy estrecha”. Los indios tuvieron que ir a guarecerse donde pudieron (1977, p. 313).

El mismo Proaño, describe a inicios de su obispado las condiciones deplorables en que vivían los indígenas de Chimborazo:

La situación de los indígenas, desde todo punto de vista, era deplorable. Los indígenas estaban hundidos en la miseria total: económicamente desposeídos de sus tierras y explotados; socialmente, marginados y despreciados; culturalmente, reducidos a la ignorancia y al analfabetismo; políticamente, considerados como cero a la izquierda, puesto que, por analfabetos, no tenían derechos ni a dar su voto para elegir mandatarios o legisladores. Desde el punto de vista religioso, estaban casi abandonados. Desde el punto de vista, sociológico, eran víctimas de múltiples y destructivos complejos, tales como la ignorancia, el miedo, la desconfianza, la privacidad, el fatalismo (Proaño, 1989, p. 7).

El Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH) nace como respuesta a la inquietud de los campesinos indígenas de ir haciendo un movimiento fuerte, unitario que agrupe todas las organizaciones que hay, obviamente, respetando su propio camino e independencia (MICH, 1984). El rol del MICH es mantener la cohesión social en una sociedad atravesada por los sistemas de desigualdad y exclusión, dentro de unos límites que no impidan la viabilidad de la integración subordinada. Ese rol lo debía y debe cumplir el Estado; sin embargo, éste ha agudizado las relaciones asimétricas entre pobres y ricos, fruto de diferencias económicas y políticas que subordinan a unos a las decisiones de los otros (Castro, 2004).

La relación, fraternal, horizontal y respetuosa, del MICH y la Iglesia de Riobamba (con los obispos Proaño y Corral) en circunstancias de segregación

---

<sup>12</sup> Término despectivo utilizado por los mestizos para referirse a los indígenas que utilizaban generalmente un poncho de color rojo. El rocoto es una especie de ají de color rojo intenso.

y explotación de los hacendados fue una fortaleza y mecanismo de resistencia. Fue evidente esa relación dialógica y simétrica desde sus primeros pasos.

Se hizo una reunión provincial con delegados de toda la Provincia, en Riobamba, del 26 al 29 de agosto de 1982, de la que salió un grupo de quince coordinadores y un secretario. Monseñor Leónidas E. Proaño quedó como coordinador general (MICH, 1994, p. 8).

Para las reuniones permanentes y encuentros provinciales del Movimiento Indígena de Chimborazo, la Diócesis de Riobamba, abrió las puertas de la Casa Indígena, de algunos colegios religiosos de Riobamba, Casa Hogar Santa Cruz, Centro de Estudios y Acción Social-CEAS, entre otras entidades. La Iglesia de Riobamba con una ventaja infraestructural contribuyó de manera directa en el fortalecimiento organizativo indígena. Los días 10, 11 y 12 de abril de 1984, tuvo lugar un Encuentro Provincial del Movimiento Indígena del Chimborazo, con la presencia de 55 delegados de 9 zonas<sup>13</sup>, en Santa Cruz de Riobamba. El objetivo fue unir a todos los indígenas que estaban empeñados en fortalecer el MICH y caminar hacia *Mushuk Llakta* (Nación Nueva). En este sentido, se reitera que no es posible hablar del Movimiento Indígena de Chimborazo sin referirse a la Diócesis de Riobamba, de sus sacerdotes y religiosas vinculadas a la Teología de la Liberación y con base en los postulados del Concilio Vaticano II.

Luis Fernando Botero (2021)—uno de los sacerdotes que acompañó en la transformación de la Iglesia de Riobamba y uno de los intelectuales religiosos comprometidos con las acciones políticas y culturales de la población indígena— compara el aporte del Obispo Leónidas Proaño con el de Fray Bartolomé de las Casas, en dos contextos y tiempos diferentes, pero igualmente reconocidos como defensores de los “indios” y de sus derechos en aras de una sociedad más justa e igualitaria. El primero en Ecuador, considerado como el “obispo de los indios” en el siglo XX y el segundo en la Nueva España, considerado “Protector universal de todos los indios de las Indias españolas”, pero ambos obispos desde su amor por la Iglesia y compromiso con la gente humilde y explotada.

---

<sup>13</sup> Los delegados de las zonas de Punín, Cacha, Guamote, Flores, San Luis, Pungará, Calpi San Juan y Licto.

El aporte más valioso de Leónidas Proaño -sin menoscabar los otros- en el campo organizativo es la constitución del Movimiento Indígena de Chimborazo<sup>14</sup>, ya que a través de esta configuración ha logrado varios objetivos planteados: económico, político y cultural. Es decir, *economía propia, política propia y cultura propia*, tres ejes articuladores que han guiado la acción política y cultural del MICH.

El obispo Proaño, no sólo aportó en la creación del *Ecuador Runakunapik Rikcharimuy* (ECUARUNARI) y el Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH); también, acompañó los primeros pasos de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), que se estableció en 1986, de la misma manera, participó activamente en la formulación del primer proyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas (Ayala, 2001). Puede ser esta la razón fundamental para que algunos líderes indígenas consideren a Leónidas Proaño, como el precursor, artífice y “padre” de las organizaciones indígenas; *sine quo*, hubiera sido “difícil” fundar las entidades organizativas indígenas o, por lo menos, no hubiesen avanzado en el mismo ritmo y con la misma significación nacional e internacional, esta apreciación, sin el ánimo de reducir la capacidad organizativa de la población indígena. Este argumento sustenta el criterio anterior: “(...), la mayoría de las federaciones y sus organizaciones de base nacieron bajo el influjo de las misiones católicas, las que, convencidas de la necesidad de autogestión, han permitido a los indígenas su total autonomía” (Moreno, 1992, p. 46).

Los trabajos de la Iglesia de Riobamba y de Proaño, confirman la praxis de los principios de la Teología de la Liberación y los mandatos “sagrados” del Concilio Vaticano II, traducidos a la luz de la realidad latinoamericana y ecuatoriana. La Iglesia de Riobamba se constituyó en el escenario de reflexión, orientación y revitalización de la cultura y la lengua kichwa, históricamente discriminada.

De esta manera, la Iglesia católica profesada en la provincia de Chimborazo se estableció en la defensora de los derechos de los indígenas, rompiendo con toda la trayectoria eclesial tradicional jerárquica y dominante,

---

<sup>14</sup> El Movimiento Indígena de Chimborazo a partir de 1982 ha dado pasos gigantescos en sus reivindicaciones, como organización de hecho, más no de derecho. Es considerada una organización de hecho cuando carece del reconocimiento legal o de un Acuerdo Ministerial.

una clara muestra de grandes esfuerzos efectuados —por la Iglesia— hacia la unidad y reivindicación del derecho del pueblo indígena a través del Movimiento Indígena de Chimborazo<sup>15</sup>. La Iglesia “tiene la misión de unificar e integrar” (Vela, 1971, p. 16, citado por Illicachi, 2013), bajo los principios *shuk shunkulla* (un solo corazón) *shuk yuyaylla* (un solo pensamiento) *shuk makilla* (un solo puño). Por tanto, la religión católica en la época Proañoista aparece como un elemento de cohesión social. Bajo estos parámetros la fe católica (cristiana) —con la Iglesia de Riobamba— constituye no una dimensión inalienable, sino una fuerza liberadora del pueblo indígena.

La relación entre el movimiento indígena y la Iglesia de Riobamba está estrechamente vinculada a otro problema de mayor complejidad y amplitud que puede formularse de la siguiente manera: ¿qué papel desempeña la religión en el desarrollo político-organizativo de la sociedad y particularmente del pueblo indígena? Para responder a esta pregunta me remito a dos grandes sociólogos: Por un lado, Émile Durkheim (2019) considera a la religión como la raíz del vínculo social que constituye una comunidad civil y la mantiene unida. En su sentir, la religión crea y fomenta los valores con que un pueblo va construyendo su vida social y cultural. Además, define a la religión como “un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictivas, creencias que unen, en una misma comunidad moral llamada Iglesia, a todos aquellos que adhieren a ellas” (Durkheim, 2019, p. 70). Por otro, para Max Weber (1991), la religión por ser fuente de interioridad que mueve al hombre a buscar su autodefinición tiene un poder único para la crítica y el cambio social. Además, para este sociólogo la(s) religión(es) constituye(n) el elemento que moldea el comportamiento social. También, parece importante contestar a la pregunta planteada desde el otro lente y óptica:

La religión de los blancos es un instrumento de opresión y explotación del indio. La religión sirve solo y exclusivamente a los cholo blancos-mestizos, a los Karas, sirve solo y exclusivamente a los ricos y a los

<sup>15</sup> El Movimiento Indígena de Chimborazo consigue la personería jurídica el 12 de septiembre del 2001, con el Acuerdo Ministerial No. 3354, pero ya no con la denominación original, sino como Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo, “por una serie de trabas empleadas por el Ministerio de Bienestar Social” (Entrevista, Pedro Janeta, 2023). Sin embargo, en este trabajo, se utilizan las dos denominaciones, el primero, como signo de respeto a su historia.

que detentan el Poder; la tal religión, no hace más que bestializar al indio: bestializarnos igual que el alcohol y la coca. Ningún ser humano en su juicio cabal puede estar conforme con la religión de sus opresores. En la Idea de Dios, que el cholaje ha incrustado en el cerebro del indio, hay un fetichaje [...] Bajo la acción criminal de la idea de Dios, el indio solo sabe llorar y callar (Reinaga, 1970, p. 101).

Más allá de las nociones distintas y controvertidas referentes al rol que puede cumplir la religión dentro de las organizaciones indígenas, lo cierto es que la católica profesada en Riobamba con el obispo Leónidas Proaño, trascendió el discurso y la praxis tradicional. Pondera su preocupación en torno a la problemática socioeconómica y organizativa del pueblo kichwa. La religión y, sobre todo, la lucha religiosa se ha tornado más pública que privada como dice Clifford Geertz:

En la actualidad, “lucha religiosa” hace referencia principalmente a acontecimientos que tienen lugar fuera de los hogares, actos *plein air* en la plaza pública: encuentros en parques, audiencias en el tribunal supremo...Políticas de inmigración, problemas de minorías, programas escolares...debates sobre el aborto...Nada de esto es especialmente privado; tal vez encubierto, o subrepticio, pero escasamente privado (2002, p. 148).

El Movimiento Indígena de Chimborazo, impulsado por el “obispo de los indios”, es una organización de tercer grado,<sup>16</sup> filial de la ECUARUNARI y la CONAIE, conformada por comunidades, organizaciones de segundo grado y comunidades indígenas y campesinas.

El Movimiento Indígena de Chimborazo, creado y fortalecido con la contribución del obispo Leónidas Proaño, no solo tiene la capacidad de movilización y organización, sino que también, permite a las poblaciones indígenas manifestar, explícitamente, su disconformidad, planteando su plataforma de lucha, obligando a las autoridades a sentarse a la mesa de debate

---

<sup>16</sup> Las organizaciones de primer grado son denominadas, también de base: comunidades indígenas. Las conocidas como de “segundo grado” son las parroquiales que aglutinan a las comunidades o a las de primer grado. Las denominadas de “tercer grado” son las provinciales como el Movimiento Indígena de Chimborazo.

y negociaciones<sup>17</sup>, como ocurrió en las movilizaciones de octubre de 2019, en el gobierno de Lenin Moreno, en las movilizaciones de junio de 2022 en la gobierno de Guillermo Lasso, más allá de la cantidad y calidad de los resultados conseguidos; sin embargo, la lucha ya no es solo por los derechos étnicos, sino también por los derechos de todos los oprimidos, explotados y segregados, fruto de la desigualdad económica e injusticias provocadas desde la estructura.

En parte, estas acciones políticas tienen sus bases en el trabajo de la Iglesia de Riobamba. Proaño dio un vuelco a una Iglesia piramidal y dominante, revolucionó a una Iglesia tradicional y excluyente. Históricamente, la relación de la Iglesia de Riobamba en Chimborazo y América Latina, con los indígenas, generalmente ha sido inequitativa, jerárquica, dominante, eurocéntrica, monárquica y centralizadora, tiempo antes de Leónidas Proaño, puesto que “la Iglesia católica gozó de una situación jurídica sumamente privilegiada<sup>18</sup> en relación con otras religiones o con los otros grupos sociales” (Carvajal, 2004, p. 9). El hombre estaba al servicio de la Iglesia, mas ésta no al servicio del hombre, sobre todo de los pobres (Illicachi y Valtierra, 2018).

## Tejiendo alianzas: Movimiento Indígena de Chimborazo y la Iglesia de Riobamba

El análisis de la relación entre el Movimiento Indígena de Chimborazo y la Diócesis de Riobamba,<sup>19</sup> se efectúa en la época de Leónidas Proaño. Bajo este planteamiento, se pueden formular las siguientes cuestiones: ¿cuál es la tipología de relación? ¿La relación entre el movimiento indígena y la Diócesis de Riobamba fue vertical u horizontal? ¿La relación fue unidirec-

<sup>17</sup> La imagen paradigmática es, en este sentido, la del presidente de la República -Rodrigo Borja en 1990 y Sixto Durán en 1994- negociando directamente con los máximos dirigentes de la CONAIE. En un país como el Ecuador, sin duda, la foto del Primer mandatario debatiendo en la misma mesa con los representantes de los indios -ataviados obviamente como tales-, e incluso la sola presencia de estos en el Palacio de Carondelet -símbolo de los sistemas de dominación étnica imperantes desde el tiempo de la Colonia- era sencillamente impensable apenas unos años antes. Mucho es, pues, lo que ha cambiado con la emergencia del movimiento indígena y su conversión en un actor político recurrente e indispensable en la escena nacional (Bretón, 2001, p.32).

<sup>18</sup> Carvajal (1980) hace un estudio detallado de los verdaderos privilegios de la Iglesia Católica en España. Privilegios a la educación, ayuda económica, materia procesal y penitenciaria, etcétera.

<sup>19</sup> La diócesis de Riobamba corresponde a la provincia de Chimborazo, la de mayor concentración indígena kichwa de todo el país y, probablemente, la de comunidades indias más marginadas. Todavía en junio de 1990 había 197 conflictos de tierra; 33 comunas y 10 asociaciones demandaban solución a sus problemas. Asimismo, esta Provincia alberga el mayor número de protestantes evangelistas, agrupados en la “Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo (AIECH)”, el 80% de los cuales -como el nombre de la asociación lo indica- son indios. Es, por tanto, comprensible que los dos obispos del siglo XX hubieran sido pastores de esta Diócesis” (Espinosa, 1991, p.185).

cional o multidireccional? ¿Cuál fue el objetivo de la relación, fue ambigua o explícita?

Sin duda alguna, a partir de los postulados del Concilio Vaticano II (1962-1965), la Conferencia de Obispos Latinoamericanos de Medellín (1968), la Iglesia católica del mundo y latinoamericana ha sido la misma, más bien, se han establecido relaciones más estrechas con el mundo. Para Carmen Martínez:

Después del Concilio Vaticano II (1962-1965), la Iglesia católica se politizó y también ayudó a los indígenas a organizarse para facilitar el acceso a la tierra y la formación de la educación intercultural bilingüe. Los líderes indígenas formados por la Iglesia católica crearon las primeras filiales provinciales de lo que luego sería la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (2023, p. 68).

Con el obispo Leónidas Proaño, en el contexto de Chimborazo, la relación entre el MICH y la Diócesis de Riobamba ha resultado mutuamente enriquecedora, ha cambiado contenido, volviendo más profundo el vínculo de la fe con las tareas temporales; es decir, la Iglesia no es de “este mundo”; sin embargo, existe para el mundo, o sea, para la instauración de todas las cosas de Jesucristo (Almeida, 1991). La labor de la Iglesia de Riobamba no se ocupa solamente del más allá, sino también de la vida terrenal y liberación de los pueblos indígenas. El vínculo entre la Iglesia y la organización indígena tiene componentes de inter y multi aprendizajes.

Por otro lado, es necesario aludir a ciertos rasgos que la Iglesia de Riobamba, históricamente, arraigó en el caciquismo o parte del gamonalismo (poder local: terrateniente, Iglesia, teniente político). “En el ámbito de las pequeñas localidades los representantes de la Iglesia manipulaban la concepción tradicionalista y exacerbaban el dominio ideológico en aras, muchas veces, de beneficios personales” (Carrasco, 1993, p. 36). Es más, en Chimborazo, los hacendados y la Santa madre Iglesia, gran terrateniente bendijo y consagró la propiedad privada (Albornoz, 1988). Aquello es indicador de una Iglesia jerárquica y dominante. Desde este punto de vista, la relación de la Iglesia con el “otro”, considerado no ciudadano era tensio-

nante, vertical, y su objetivo era enriquecerse a “costillas” del trabajo ajeno, sobre todo, del pueblo indígena. Acciones que van en contra de las posturas del evangelio; sin embargo “el cura párroco podía también extraer renta en el trabajo a través de la minga y, en efectivo o en especie, como pago por los servicios religiosos realizados en ocasión de bautismos, matrimonios o funerales (Muratorio, 1982 p. 75). De este modo, el “indio” era explotado, discriminado y violentado, incluso frente a un niño mestizo:

Un grupo de familias indígenas del anejo Gueseche salían contentos de la Iglesia de Licto (Riobamba-Chimborazo) “pasando” una misa. El sacerdote ya había pagado todos los servicios y se despedía de la Iglesia recibiendo la imagen de un niño Dios. Sin embargo, el hijo del Sacristán, un niño de 10 años insistía al fiestero nativo el pago de sus servicios; el requerimiento pareció quedar subsanado cuando el sacerdote dio un sucre al muchacho. La respuesta fue el insulto y el enojo del niño aduciendo que era muy pequeña la propina. Como el sacerdote se resistiera a pagar los 5 sucres que pedía, el muchacho no dudó en dar un par de patadas al indio para que cumpliera su pedido. Entre las risas del indio y de los curiosos, el muchacho solo se retiró cuando recibió la suma de 3 sucres, después de vapulear al adulto (Burgos, 1977, p. 309)

En este sentido, el cuerpo y la vida del indígena eran objeto de cálculo económico, el cuerpo que no obedece, la persona que no tiene centavos o sucres no valía la pena vivir. Aquí, funciona el *hacer vivir y dejar morir*, la biopolítica y la necropolítica de Foucault (2014) y Mbembe (2011), respectivamente; aunque, hoy, todos somos negros o indígenas en potencia como dice, Achille Mbembe (2011), en el sentido de que todos somos susceptibles de ser tratados como objetos o población superflua a escala planetaria. La diferencia entre blancos y negros queda abolida. La diferencia entre objetos y sujetos queda oscura o borrada.

Estas reflexiones y el dato de empírico presentado por Hugo Burgos (1977) muestran que el indio ni siquiera dentro y frente a la Iglesia estaba exento de las humillaciones y los maltratos. En medio de esta y otras formas de discriminación, a partir de 1954 el nombramiento y trabajo de Monse-

ñor Proaño revolucionó la estructura de la Iglesia de Riobamba, transformándose en una Iglesia del pueblo indígena y de los pobres en general, pre-ocupada en servir y no en ser servida.

Al parecer, al inicio de la administración de Proaño no se puede hablar de una relación dialógica de la Iglesia de Riobamba con los indígenas, sino de ciertos miembros de la Iglesia, incluido Proaño; a causa del desplazamiento de corrientes opuestas<sup>20</sup> muy marcadas: una línea renovadora y otra conservadora. En ocasiones, esta pugna parece bien aprovechada por el protestantismo indígena en Chimborazo<sup>21</sup>. Dentro de la primera tendencia estaba empeñada la praxis de Proaño (Andrade, 2004). En términos de problematización, ¿cómo incidió el trabajo renovador en la Iglesia de Riobamba? Quienes estaban en la línea progresista se articulan *en* y *con* los parámetros de la Teología de la Liberación:

En un sentido amplio, “teología” es el conocimiento de Dios y del mundo a la luz de Dios. Incluye la experiencia religiosa y la reflexión que la acompaña cuando la experiencia deja de ser una aquiescencia pasiva a ideas dominantes, para convertirse en una opción consciente y libre; es decir cuando la persona empieza a ser sujeto de la vida religiosa. En un sentido más estricto, la teología es la reflexión científica, es decir crítica y sistemática sobre la experiencia de Dios y del mundo a la luz de Dios” (Girardi, 1997, p. 68)

La Teología de la Liberación, llamada también liberación de la teología, va más allá de lo que se comprende como ideología. Es, más bien, una teoría sociológica de la religión que maneja instrumentos científicos de análisis de la historia y de la praxis política de los cristianos (Almeida, 1991), constituyéndose en una fuerza de resistencia indígena. En Ecuador y Chimborazo,

<sup>20</sup> Para Ileana Almeida, las tendencias manifiestas son distintas, cuando no contradictorias, y se pueden resumir en tres: la primera corresponde a la teología tradicional, se fundamenta en esquemas filosóficos, y considera vanos los esfuerzos de los hombres por conseguir un mundo más justo e igualitario, puesto que el destino está dado de una vez por todas, decretado por voluntad divina. Esta tendencia es conocida con el nombre de “opción de la resignación”. La segunda representa un nuevo llamado a la cristiandad. Admite la existencia de graves problemas sociales, pero considera, al mismo tiempo, que hay normas conciliatorias para resolverlos. Tiene parentesco con corrientes políticas europeas desarrollistas, y se la denomina “opción conciliatoria”. La tercera es una manera nueva y más profunda de entender la realidad y surge en América Latina como respuesta a la crisis teórica e ideológica de los cristianos revolucionarios, que se interrogan sobre la relación de la fe con el proceso de liberación de los pueblos hispanoamericanos (...) Esta posición es la “Teología de la Liberación” (1991, p. 305).

<sup>21</sup> Ambas corrientes reconocieron que sus disputas internas fueron bien aprovechadas por los protestantes, quienes no dejaron de crecer durante aquellos períodos (Andrade, 2004, p. 47).

la Teología de la Liberación se expresa con especial energía en apoyo a la causa indígena. Es una dimensión que refuerza su misiva. Al decir de Almeida (1991), al interior de la Iglesia de Proaño se vive el espíritu liberador, hay una enorme fuerza moral y activa, que nació de la experiencia de la vida compartida con los indios y cree que en sus culturas se encuentran las claves para una sociedad mejor, justa y equitativa. Además, Proaño hace énfasis en el notable fortalecimiento de la personalidad colectiva étnica, en la concepción comunal de la tierra y en el cuidado del equilibrio de la naturaleza que, destruyéndose, destruye también al hombre. Pues, para la Iglesia de los pobres, el movimiento indígena es liberador en el sentido mismo del cristianismo, y la Iglesia debe apoyarlo más allá de las declaraciones líricas (Almeida, 1991). En este sentido, Proaño esgrime como herramienta la Teología de la Liberación para el servicio de los más pobres y, en efecto, “la relación de Proaño no solo es con los indígenas como individuo aislado, sino con el indígena organizado en las comunidades. Es una relación horizontal y respetuosa” (Entrevista: Julio Gortaire, sacerdote).

Mientras la Santa sede a través del Concilio Vaticano II (1964) rompe la relación con el Estado:

La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo (G. S. p. 11, No. 76).

Monseñor Proaño también rompe la relación con el gamonalismo, descompone los poderes locales en la provincia de Chimborazo, permitiendo que entre en acción otra relación destinada a influir poderosísimamente en el desarrollo integral del hombre y de la sociedad. Es una relación horizontal entre el pueblo indígena y la Iglesia de Riobamba, sus acciones lo demuestran:

Fueron hitos en su trabajo con los indios la entrega de las tierras de la Iglesia hasta 1960, la creación del grupo de reflexión Eclesial “Juan XXIII” y la creación de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecu-

dor (ERPE) en 1960; la constitución en 1962 del Centro de Estudios y Acción Social (CEAS) para presentar apoyo técnico a los indios; la formación, a lo largo de decenio de 1970, de comunidades eclesiales de base integradas por indígenas, el lanzamiento del movimiento indio en 1982, y la asesoría honoraria a la comisión de asuntos indígenas del Congreso nacional (...)” (Espinosa, 1993, p. 185).

Estos hechos testimonian el trabajo y la lucha por la *dignitatis humanae*, sobre todo, por la dignidad de los indígenas. La acción pastoral de Proaño estriba en los requerimientos indígenas, evidencia de una relación de independencia, respeto, cordialidad y de comunicación tanto en kichwa como en castellano. Proaño profetiza un cambio social. De una Iglesia vertical a una Iglesia popular que, a más de sacramento es comunidad, compromiso, fidelidad a Cristo liberador y de servicio a los pobres (Illicachi, 2013).

La Iglesia se abrió más a los problemas de la humanidad, especialmente de los pobres (...) Se fue cambiando la imagen de una Iglesia con poder a una del pueblo, de una Iglesia piramidal a una Iglesia comunidad, de una Iglesia rica a una Iglesia pobre, de una Iglesia cómplice a una Iglesia profética (Almeida, 1991, p. 307).

La figura de Proaño se encarna en la concientización de la comunidad. Proaño constituye una figura que despierta la conciencia del pueblo indígena. Se “transmuta” en el indígena, por ello no solo es parte del pueblo indígena, sino que está en medio de los grandes líderes indígenas como Fernando Daquilema o Lázaro Condo, líderes que encabezaron las luchas indígenas ¡Así lo recordamos! Proaño, entra en una empatía radical con las poblaciones subalternizadas, entendido el concepto como propone Clara Valverde (2015), ponerse en el lugar del otro, del que sufre, del explotado, del sin tierra. Es intentar imaginarse lo que vive y mostrar al indígena que su sufrimiento y su situación les importa. El concepto de empatía radical desarrollado por Clara Valverde (2015), consiste no solo en imaginarse e interesarse por el sufrimiento de la otredad, sino, también, en darse cuenta de que el Otro no es tan diferente de nosotros.

Al decir Hernán Ibarra (2009), los aparatos y agencias estatales redefinen la relación del Estado con la población indígena. Adicionalmente, en diversos lugares de la sierra ecuatoriana, sobre todo en Chimborazo, la Iglesia católica, uno de los pilares del antiguo orden local, eligió una opción de apoyo a los grupos indígenas. Se había producido de este modo una erosión de la administración étnica. Los cambios en la estructura agraria, con las reformas agrarias de 1964 y 1963, determinan la crisis y disolución del antiguo orden rural (S/año, p. 16). “En algún sentido, se podría plantear que la redefinición estructural de los poderes locales tiene una dimensión-simbólica espacial: cambian los actores y cambian las interrelaciones sociales” (Carrasco, 1993, p. 45).

El indígena, a partir de la creación de las organizaciones va tomando fuerza colectiva, conciencia de pueblo, lengua, costumbre. “El indio se vuelve contestatario no solamente como colectivo (solo en los levantamientos), sino como individuo” (Entrevista: María Guamán). Si bien el “indio” contestatario es estigmatizado como indio “alzado”, “atrevido”:

En la oficina de la caja del seguro otros indios pueden ir a solicitar una ficha para recibir atención médica en calidad de trabajadores. En la ventanilla de estadística el empleado le dice a un nativo de Colta (Chimborazo-Ecuador): “¡Tonto, ponte en la fila!” Luego le dice: “¡Ponte bien, animal!” Cuando aquél humildemente ocupó su lugar, recibió en cambio el repudio de hombres y mujeres que estaban en la fila: “¡Ponte a un lado, porque estás apestando!” Enojado el nativo y con una actitud más segura que la de sus compañeros que están en el anejo, reclamó: “Yo tan pago al seguro, por eso venimos, patrones”. Fue esto suficiente para causar la admiración del nuevo comportamiento del indio ligado al seguro Social: “Estos indios son ya unos resabiados” y otros comentarios parecidos (Burgos, 1977, p. 85).

En esta rebeldía étnica encaja de manera radical la constitución del Movimiento Indígena de Chimborazo en alianza con la diócesis de Riobamba, no solamente en la época de Proaño, sino también en el obispado de Víctor Corral Mantilla, tema a tratarse en el siguiente apartado.

## Monseñor Víctor Corral Mantilla y el movimiento indígena de Chimborazo

El sacerdote Víctor Corral Mantilla<sup>22</sup>, fue designado obispo de la Diócesis de Riobamba y posesionado en abril de 1985 en la Catedral de ésta, pero antes fue nombrado obispo auxiliar de Monseñor Leónidas Proaño, en febrero de 1982 a sus 46 años. Su acción pastoral continuó en el camino trazado por su antecesor; apego al evangelio de amor al prójimo y, sobre todo, apego a la cultura indígena. Para el cumplimiento de este objetivo, fortaleció los Centros de formación indígena de Santa Cruz de Riobamba y de Guano, también, creó la Vicaría de Pastoral Indígena en junio de 1986, que constituyó un puente de diálogo entre las autoridades, la Iglesia y los indígenas. Por éstas y otras acciones, el Presidente de la República, Rafael Correa, le entregó la Orden Nacional al Mérito en el grado de Gran Oficial. En parte, estas acciones son indicadores del compromiso del obispo Corral hacia la población indígena. Al despedirse de su Diócesis después de casi tres décadas, dijo: “Me voy como vine, sin nada material, feliz por haber servido al pueblo, en especial al más pobre: el indígena” (*Diario el Comercio*, diciembre de 2010).

La voz y la autoridad del obispo Corral fueron un factor clave y estratégico en los momentos de tensión entre el movimiento indígena y el Estado. Posiblemente, su intervención, llamando al diálogo, como autoridad de la Diócesis de Riobamba, hizo que se evitaran consecuencias mucho más lamentables y violentas<sup>23</sup>. Por ejemplo, cuando el levantamiento indígena empezó, el 28 de mayo de 1990, con la toma pacífica de la Iglesia de Santo Domingo —símbolo de Fray Bartolomé de las Casas, el dominico defensor de los indios— la Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, regentada por Monseñor Corral, emitió una carta al Presidente de la República, en la que, si bien reconocía la labor del Gobierno en aspectos

---

<sup>22</sup> Monseñor Víctor Corral Mantilla vino en 1982 a compartir la experiencia Pastoral de Monseñor Leónidas Proaño. Le recibió con alegría y esperanza. Se le veía satisfecho por haber elegido a un hombre que continuaría la tarea pastoral en una línea de compromiso con el pobre, formando una Iglesia esencialmente comunitaria. Hoy, Monseñor Víctor Corral Mantilla preside la fiesta de Monseñor Proaño (*Haciendo camino...*, 1993, p. 3, citado por Illicachi, 2013).

<sup>23</sup> “De todos los levantamientos, el más grave fue el inicial, en 1990. Hubo ocupación de haciendas. Mi angustia, como obispo, y con la gente que me acompañaba, era evitar la violencia” (*Diario El Comercio*, diciembre de 2010).

como la entrega de tierras a los indígenas de la Amazonía, señalaba el contraste con la situación de los indígenas de la Sierra (Moreno, 1992); aunque otros sectores sociales hayan señalado las acciones de Corral como tibias. La bandera de lucha del sucesor del obispo Proaño fue la de los postulados de Jesús, Concilio Vaticano II, la paz y el diálogo antes que la violencia.

En circunstancias tan difíciles como en la toma de la Iglesia de Santo Tomás, Víctor Corral Mantilla procede con diplomacia y cautela en su pronunciación dirigida al presidente constitucional de la República del Ecuador, Dr. Rodrigo Borja, invocando y convocando al diálogo; la mejor arma de resolución de conflictos. Corral sostiene: “los grandes cambios, desde 1990, fueron sin violencia, más bien a fuerza de organización y presión por sus derechos. Gracias a Dios no hemos llegado a las situaciones extremas de los países vecinos, como Colombia” (*Diario El Comercio*, diciembre de 2010).

Concomitante con las manifestaciones del obispo de Riobamba y de manera inmediata, con fines pacificadores, el arzobispo de Quito, Monseñor Antonio Gonzáles Zumárraga, había asumido el papel de intermediario, junto al sucesor de Monseñor Proaño (Moreno, 1992). Monseñor Víctor Corral Mantilla, asumió y continuó en la participación en todas las sesiones próximas, como delegado de la comisión mediadora (Moreno, 1992). Esta técnica dialógica permitió evitar la violencia y la represión, porque las autoridades eclesiásticas invocaron la paz, la solidaridad y el diálogo. Estas categorías siempre fueron reiteradas y por eso también se ponderan en este texto sin ánimo de entrar en tautologías.

A partir del levantamiento indígena de 1990, tanto Monseñor Víctor Corral Mantilla, como algunos sacerdotes y catequistas progresistas de la provincia de Chimborazo, fueron culpados de agitadores por los hacendados y ganaderos del país. “Es verdad. Sé que hubo provocación del hacendado. Yo fui testigo de que en Chunchi otro hacendado hirió a un dirigente catequista usando la llave para cambiar las llantas. Él murió” (*Diario El Comercio*, diciembre de 2010). Es decir, interpretaron las acciones pastorales de la Iglesia como responsables del estado de agitación en zonas con una fuerte conflictividad por la tierra, como por ejemplo el sector del Cantón Alausí,

especialmente la parroquia Tixán. Los terratenientes rechazaron una y otra vez la presencia de sacerdotes en la zona:

La tolerancia gubernamental que existe en relación con la presencia de activistas religiosos, extranjeros y nacionales que, amparados por organizaciones foráneas que manejan recursos financieros e ideológicos, se ha infiltrado en el sector campesino, creando el más completo desorden y caos (Moreno, 1992, p. 67).

Fueron permanentes ataques a la Iglesia de Riobamba desde diferentes bloques hegemónicos, pero también, son innegables las contestaciones y la posición de Monseñor Víctor Corral Mantilla en defensa de los indígenas y sacerdotes progresistas:

El padre Pedro Torres...es un sacerdote joven, que sabe llegar a los indígenas: todas las organizaciones le quieren. Eso es todo. Además, hay que tomar en cuenta que el Cantón Alausí y la Parroquia de Tixán son el centro de la conflictividad por la tierra. Frente a esto, la Iglesia acompaña a los indígenas para que defiendan con dignidad, sin violencia —pero con firmeza— sus derechos. Esto hacemos. Y esto hace el padre Torres, lo que nos ha traído muchas acusaciones de los terratenientes (Kipu 14, 1990, pp. 14-15) (Moreno, 1992, p. 68).

La persecución de la estructura a los sacerdotes, obispos, religiosos y laicos se vino arrastrando desde la época de Leónidas Proaño, solo por el mero hecho de denunciar las injusticias e inequidades con las poblaciones indígenas. Por ejemplo:

La prisión de cincuenta y cuatro personas entre las que se encontraban varios obispos latinoamericanos y norteamericanos, sacerdotes, religiosos y un grupo importante de laicos que acudieron a una reunión de carácter pastoral, previamente convocada y organizada por el Obispo de Riobamba Monseñor Leónidas Proaño, en el hogar de Santa Cruz, a cinco kilómetros de Riobamba, propiedad de la misma Diócesis (Garcés, 2018, p. 75).

Estas persecuciones no sucedían únicamente en el interior de Ecuador, sino también en el contexto internacional, incluso asesinatos: el sacerdote Camilo Torres y Monseñor Gerardo Valencia Cano en Colombia, Monseñor Oscar Arnulfo Romero en El Salvador, Monseñor Enrique Angelelli en Argentina. Afortunadamente, en Chimborazo y Ecuador no hubo religiosos asesinados, pero nadie puede negar las brutales persecuciones desde los micropoderes locales y la estructura nacional. Sin embargo, a nivel de las iglesias locales se evidencia autonomía en la capacidad organizativa y movilización, para mitigar cualquier tipo de dominación. Las convivencias católicas son uno de los mecanismos de resistencia; resignificación del catolicismo tradicional, hasta cierto punto, indigenizando el espacio católico.

### **Organización religiosa autónoma: las convivencias católicas**

Conviene introducir este tema sobre las convivencias. Si bien pudieron haber sido otros los temas que ocuparan la atención en este sentido, nos pareció que éste es de particular relevancia pues es un proceso que ha venido desde las bases o Iglesias vivas y ha recorrido otros niveles de organización hasta llegar a tener una repercusión favorable en el Movimiento Indígena de Chimborazo ya que, más allá de lo celebrativo y artístico, el aspecto de la formación es muy importante ya que, además de temas religiosos, se ha podido impartir otros temas que tienen que ver no solo con la cotidianidad de las comunidades indígenas sino, asimismo, con aquella formación en Derechos Humanos que ha logrado convertirse en algo primordial a la hora de participar en los diferentes niveles organizativos.

Según Josué Tinco (2005), la convivencia religiosa se reconstruye constantemente, pues está en la misma dinámica social. Por tanto, no se puede hablar de una convivencia estática y las convivencias católicas indígenas se expresan de múltiples maneras y son resignificadas a cada instante. En este sentido, las convivencias católicas organizadas por los indígenas constituyen un espacio ritual religioso privilegiado para compartir “la Palabra de Dios”, los sentimientos, las alegrías, las tristezas, los problemas, las vestimentas, las bebidas, las comidas y para exhibir sus capacidades de organización. Aunque, para algunos entrevistados la presencia de Monseñor Proaño marcó un

punto de inflexión en la forma organizativa de los indígenas en las iglesias, evidenciando mayor apertura y libertad de organización, creando organizaciones y comunidades de base, fundando Centros de Formación Indígena, como el de Riobamba y Guamote.

Los objetivos de las convivencias, según las entrevistas, consisten en fortalecer las redes sociales, familiares, organizativas y religiosas, para “perdonarse” entre sí, fortalecerse espiritualmente, concientizar a los católicos que pretenden migrar a la Iglesia evangélica, animar a los católicos que dejaron de participar, cohesionar a la Iglesia, manifestar la cultura (lengua, vestimenta, instrumentos musicales). Para que se dé este tipo de eventos religiosos con la participación de los indígenas, ha sido fundamental el apoyo, desde las nuevas orientaciones del Concilio Vaticano II y la Iglesia progresista de Riobamba con el obispo Leónidas Proaño.

Las convivencias indígenas católicas son estructuradas en conmemoración de la construcción de sus iglesias, motivados por el aniversario de la comunidad, es decir, algún acontecimiento sobresaliente induce a organizar las convivencias. Cabe recalcar que los indígenas católicos no hacen retiros espirituales:

Hasta donde yo sé, los evangélicos hacen los retiros espirituales y van a pasar la noche en una montaña, los sacerdotes y las monjas también hacen los retiros. Una de las formas de expresar los retiros en los indígenas católicos sería las convivencias (Entrevista, citado por Illicachi, 2013).

De acuerdo con el trabajo de campo, no hay una fecha definida desde la jerarquía católica para las convivencias, los indígenas se manejan de acuerdo con las particularidades de cada Iglesia y de los propios catequistas, con el apoyo de los sacerdotes y priostes. Frente a esta forma de organización indígena —en términos de Gioconda Herrera (1999)— la Iglesia jerárquica ha adoptado una actitud más flexible respecto a las expresiones religiosas locales; convivencias católicas, que empezaron a ser interpretadas como manifestaciones del “instinto religioso” del pueblo y no como falta de fe. Además, las convivencias son vistas —según las entrevistas— como una de las formas de reforzar el conocimiento doctrinal y devocional hacia los santos.

En las convivencias hay una o varias personas encargadas de recibir, de orientar y de dar la bienvenida, bajo la misma lógica, en ocasiones, de las iglesias evangélicas. Aquí cabe la pregunta ¿quién imita a quién: los evangélicos o los católicos? Más allá de la respuesta, tanto en las convivencias católicas como en las conferencias protestantes, están presentes los elementos culturales indígenas. Ambos grupos religiosos se nutren mutuamente, hay un constante intercambio de discursos y prácticas.

Las personas encargadas de recibir a los invitados suelen esperar en las entradas de las capillas, templos o carpas, su rol concluye con una invitación al desayuno, a la merienda<sup>24</sup> o al almuerzo. Luego de la comida, se le entrega un balde con chicha<sup>25</sup> a cada uno de los encargados del grupo, para que coordine la distribución de esta bebida entre los miembros de las iglesias visitantes. Quienes reciben los baldes de chicha se sienten orgullosos y respetados, porque saben que no cualquier persona recibe una responsabilidad y designación como esa.

No todas las convivencias católicas inician con los desfiles; en caso de hacerlo, los desfiles católicos parecen haber reemplazado a las grandes procesiones. El desarrollo de los desfiles y rituales públicos hace reflexionar sobre los paralelismos que existen en los espacios religiosos católicos y protestantes. Por otro lado, más allá de la manifestación de fuerza religiosa exterior, existe un nivel más profundo en el que el idioma, la vestimenta y la espiritualidad son una expresión identitaria de formas específicas de vivir la fe.

En suma, los puntos gruesos de las convivencias son los desfiles, predicaciones, discursos, especiales, danzas, premios. Tal vez el punto más esperado, la acción que genera más tensión y nervios, es el tema de los especiales. Se llama “especiales” a la participación y concurso de las cantoras, solistas, dúos, danzas de las iglesias evangélicas y católicas. Algunos grupos se visten dentro de la carpa, otros detrás de ella o a lado de los vehículos; lo cierto es

<sup>24</sup> Cena.

<sup>25</sup> La *chicha*, como brebaje de maíz, es una bebida ancestral. Se integra ya sea en un refresco o hasta en una especie de vino o licor embriagante (chicha fermentada). Esta última es consumida por los católicos y la chicha en forma de refresco es bebida por los evangélicos. La forma de preparación de la chicha ha cambiado, hoy ya no se masticaba el grano de maíz, en su lugar se utiliza una piedra de moler o molino manual junto con una batea de madera donde se recolecta la harina luego de ser molida y se coloca en ollas con agua tibia. Cada región, o provincia, tiene alguna variante para su propia chicha de jora. Por ejemplo, en el cantón Guano-Chimborazo, es tradicional la “chicha huevona”, que debe su nombre a los ingredientes tradicionales a la “chicha de jora”: huevos, cerveza, una copa de licor y azúcar.

que se preparan para el concurso y para su mejor presentación. Los premios consisten en la entrega de los animales domésticos del lugar y otros objetos: un “chancho” (primer lugar), borrego (segundo lugar) y ollas (tercer lugar). De alguna manera, estos espacios rituales manifiestan disputas por los premios, fricciones entre los concursantes, pues, al parecer, no todos están de acuerdo con los dictámenes, son eventos que expresan y reproducen las jerarquías, pero al mismo tiempo, estos espacios rituales manifiestan revalorización lingüística, implican revalorización de la cultura indígena, reivindicándose en el espacio público la identidad indígena y religiosa a la vez. En estos espacios rituales, parafraseando a Aída Hernández (2003), se diría que los agentes indígenas promueven espacios participativos de reflexión y de apropiación del Evangelio desde la realidad cotidiana de los pueblos kichwas. De esta manera, la cultura indígena, los sistemas de representaciones, los símbolos, los valores, expresados a través de los ritos, parecen exigir el reconocimiento. Por lo tanto, estos rituales constituyen espacios de creatividad cultural en donde se reivindican las identidades culturales, lingüísticas de los indígenas.

Ahora bien, aunque en ciertos lugares las comunidades indígenas se sientan fortalecidas tanto religiosa como organizativamente por la realización de las convivencias, en otras no, por cuanto la actividad de los grupos evangélicos es constante y busca no tanto la unión como la división. Por eso, en algunas comunas y parroquias, prácticamente en manos de los evangélicos, no tienen participación los católicos y sus necesidades no les son atendidas, lo cual es inconstitucional. Pero esta práctica se ha aceptado como costumbre por parte de las autoridades estatales.

En este sentido, entonces, la religión, así entendida, es factor de disgregación y división. Existen organizaciones provinciales solo de indígenas evangélicos, pero en el Movimiento Indígena de Chimborazo están presentes también los evangélicos y, en algunas oportunidades, han ocupado su lugar en la dirigencia. En esta organización, pese a que intentan influir con su manera de pensar y actuar, se les neutraliza y controla.

Hay directivas en diversas parroquias de la Provincia que estuvieron originalmente en manos de los católicos, pero, luego, han sido asumidas por

los evangélicos de diferentes agrupaciones creando mecanismos que les han permitido eternizarse en el poder sin dar paso a los católicos que se constituyeron en minoría ya que debieron ceder a las presiones de las directivas evangélicas quienes, bajo la amenaza de quitarles la luz, el agua o ciertos derechos comunitarios, terminaron por hacerse miembros de las innumerables agrupaciones evangélicas presentes en la Provincia.

## Conclusiones

Las organizaciones indígenas de Ecuador de corte clasista (FEI, FENOC) emergen en el seno del partido comunista, ignorando las necesidades y proyectos étnicos; mientras los movimientos indígenas como la ECUARUNARI y la CONAIE se configuran con el acompañamiento de la Iglesia progresista, y con una tesis étnica que constituye el horizonte de las luchas y resistencias: temas como interculturalidad, tierra, educación intercultural bilingüe, entre otros campos. En esta línea de los postulados de la organización regional Sierra y nacional, y como filial organizativa surge el Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH), hoy denominado Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo (COMICH).

El obispo Leónidas Proaño contribuyó a la creación del Movimiento Indígena de Chimborazo y acompañó sus primeros pasos, con objetivos precisos como *cultura propia*, *política propia* y *economía propia*; mientras el obispo Víctor Corral Mantilla hizo el acompañamiento en la acción política del Movimiento Indígena de Chimborazo y del país; incluso fue el puente de diálogo en los momentos más álgidos entre el Estado y el movimiento indígena ecuatoriano.

Ambos obispos fueron perseguidos por la estructura nacional y el poder local, considerándoles “obispos indios”, “obispos comunistas”, peligrosos; estas mismas adjetivaciones fueron atribuidas a los sacerdotes, religiosos, laicos que optaron por la línea de la opción por los pobres. En este sentido, la relación del Movimiento Indígena de Chimborazo con la Diócesis de Riobamba se desplaza en el ámbito del respeto, la simetría y la cordialidad.

El mundo religioso católico es de comportamientos, diálogos, encuentros y desencuentros, el de las convivencias es la pura expresión

de signos, discursos y prácticas indígenas. En este mundo de comportamientos en las iglesias indigenizadas se constata cómo los diferentes participantes se apoyan unos a otros, en algunos casos se refuerzan y convergen, en otros, se niegan o tienden a anularse, imprimen orden a la multitud. En términos de Hardt y Negri, los sujetos subalternos indígenas de Chimborazo expresan “un nuevo panorama de diferentes actos racionales: un horizonte de actividades, resistencias, voluntades y deseos que repudian el orden hegemónico, proponen líneas de fuga y forjan itinerarios constitutivos alternativos” (2002, p. 60).

La identidad kichwa sigue siendo reivindicada por los indígenas católicos en sus iglesias locales. Las identidades se desplazan de manera distinta y transversal. Se trata de una reivindicación cambiante y contextual de la identidad cultural, es decir, dependiendo del contexto social y político se reivindican como católicos, indígenas y kichwas.

Desde la época colonial, el acceso de los indígenas a la educación estuvo marcado por la imposición de nuevos códigos culturales y epistémicos que incidían en la enajenación y vaciamiento de lo propio; hoy, por lo menos, de forma restringida, temas y conceptos como las nacionalidades y pueblos indígenas, organizaciones indígenas y literatura indígena deslegitiman y cuestionan la colonialidad del poder y del saber.

## Referencias

- Albornoz, O. (1988). *Las luchas indígenas en el Ecuador*. Guayaquil: Editorial Claridad.
- Andrade, S. (2004). *Protestantismo indígena. Proceso de conversión religiosa en la Provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Almeida, I. (1991). El movimiento indígena en la ideología de los sectores dominantes hispano-ecuatorianos. *Indios una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: Abya-Yala.
- Ayala, E. (1995). *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 13, Ensayos generales II. Quito: Cooperación Editora Nacional.
- Becker, M. (2015) *¡Pachakutik! Movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Botero, F. (2021). De fray Bartolomé de las Casas a Monseñor Leónidas Proaño. Un estudio comparativo. En *Monseñor Leónidas Proaño, historia y contemporaneidad*, pp. 139-165. Riobamba: Universidad Nacional de Chimborazo.
- Breton, V. (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*. Barcelona: Universidad de Lleida.
- Burgos, H. (1977). *Relaciones interétnicas en Riobamba. Dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Durkheim, E. (2019). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Siglo XXI.
- Carvajal, M. (2004) “Pachakutik: la efímera experiencia de gobierno y las incógnitas sobre su futuro”. En *Revista Iconos* No.18, pp. 6-9. Quito.
- Carrasco, H. (1993). Democratización de los poderes locales y levantamiento indígena. En *el Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala y CIDIME.
- Castro, M. (2004) La cuestión intercultural: de la exclusión a la regulación, en Castro, Milka (Editora). *Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho*. Universidad de Chile, Santiago, pp. 117-149.
- El Comercio (2010). El obispo: Leónidas Proaño.
- Espinosa, S. (1991) El papel de la Iglesia católica en el movimiento indígena. En *Indios una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: Abya-Yala.

- Foucault, M. (2014). *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. México: Siglo XXI
- Garcés, L. (2018). Invitados a salir cordialmente del país. La prisión de los obispos latinoamericanos en 1976 en Riobamba-Ecuador, relectura de la Prensa. En Juan Illicachi (2018). *Religión: protestantismo y catolicismo indígena. Desde una perspectiva antropológica*, pp. 52-62.
- Geertz, G. (2002). *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficas*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Girardi, g. (2005). *Teología de la liberación y refundación de la esperanza*. Madrid: Editorial Intervención Cultural.
- Hernández, A. (2003). Teología de la liberación y teología india en México. Límites y aportaciones a las luchas de las mujeres indígenas. En *Religión y Género de la Enciclopedia Iberoamericana de religiones*, pp. 1-19. Trotta: Madrid.
- Herrera, G. (1999). *La Virgen de la Dolorosa y la lucha por el control de la socialización de las nuevas generaciones en el Ecuador del 1900*, pp. 387-400.
- Ibarra, H. (2009). Estado Nacional y diversidad cultural. Estado nación, cultura nacional y diversidad cultural, en *Ecuador contemporáneo*, pp. 123-151. Murcia: Universidad de Murcia.
- Illicachi, J. (2013). *Diálogos del catolicismo y protestantismo indígena en Chimborazo*. Quito: UPS.
- Illicachi, J. & Valtierra, J. (2018). Educación y liberación desde la óptica de Leónidas Proaño, *Revista Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 14 (1), pp. 145-170.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica. Gobierno privado indirecto*. Barcelona: Melusina.
- Martínez, C. (2023). *El desmantelamiento del multiculturalismo. Extractivismo y derechos indígenas en Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Martínez, C. (2009). La crisis del proyecto cultural del movimiento indígena”, En *Repensando los Movimientos Indígenas*, pp. 173-196. Quito: FLACSO-Ecuador.
- MICH 7 (1988). *Movimiento Indígena de Chimborazo*. Archivo particular.
- Moreno, S. (1992) *El levantamiento indígena del inti raymi de 1990*. Quito: Abya-Yala

- Muratorio, B. (1982). *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador*. Quito: Centro de Investigaciones y Estudios Socioeconómico.
- Negri, A & Hard, A. (2002). *Imperio*. México: Paidós.
- Proaño, L. (1989). *5000 años de marginación indígena*. Quito: CECCA, CE-DECO, FEEP.
- Reinaga, F. (1970). *La revolución india*. La Paz: PIB.
- Said, E. (2009). *Orientalismo*. México: Ediciones Libertarias.
- Santana, R. (2004). Cuando las élites dirigentes giran en redondo: el caso de los liderazgos indígenas en Ecuador. *Ecuador Debate* 61 Quito-Ecuador.
- Tinoco, J. (2005). Psicología social de los conflictos religiosos. En *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 59, pp. 29-52. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- Weber, M. (1991). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Puebla: Premià Editora.
- Valverde, C. (2015). *De la necropolítica neoliberal a la empatía radical: violencia discreta, cuerpos excluidos y repolitización*. Barcelona: Icaria.
- Yáñez, C. (1996). *La educación indígena en Ecuador*. Quito: Abya-Yala.



# Religiosidad popular y diatriba poética sobre el cristianismo católico en la novela *La Virgen de los Sicarios*, de Fernando Vallejo

José Gabriel Cataño Rojas<sup>1</sup>

*De los diversos instrumentos del hombre, el más asombroso es,  
sin duda, el libro. Los demás son extensiones de su cuerpo.  
El microscopio, el telescopio, son extensiones de su vista;  
el teléfono es extensión de la voz; luego tenemos el arado  
y la espada, extensiones de su brazo. Pero el libro es otra cosa:  
el libro es una extensión de la memoria y de la imaginación.*  
Jorge Luis Borges *El Libro*

*Ésta es, incrédulos del mundo entero, la verídica historia  
de la Mamá Grande, soberana absoluta del reino de Macondo,  
que vivió en función de dominio durante 92 años y murió en olor  
de santidad un martes del setiembre pasado, y a cuyos funerales  
vino el Sumo Pontífice. [...] ahora es la hora de recostar un taburete  
a la puerta de la calle y empezar a contar desde el principio los pormenores  
de esta conmoción nacional, antes de que tengan tiempo  
de llegar los historiadores.*  
Gabriel García Márquez *Los funerales de la Mamá Grande*

## Introducción

**L**a tesis que nos atrevemos a sostener aquí, y que intentaremos demos-  
trar, es que, contra toda apariencia, la novela *La Virgen de los Sicarios* de

---

<sup>1</sup> Sociólogo, Facultad de Sociología, Universidad Pontificia Bolivariana (UPB); MSc en Desarrollo Social, Escuela de Formación Avanzada, UPB, Medellín-Colombia.

Fernando Vallejo<sup>2</sup>, es una obra religiosa, aunque no edificante. En concreto, se trata de una autoficción cuyo tema aparente es una particular manifestación de religiosidad popular, pero en última instancia es una diatriba poética sobre el cristianismo católico y su iglesia en la Medellín de finales del siglo XX; relato que será objeto de una lectura crítica en el presente trabajo<sup>3</sup>.

A mayor abundamiento, si bien este capítulo tiene como objeto privilegiado de análisis un libro de ficción, una novela, no trata esencialmente de literatura, esto es, el análisis que se realizará es un medio y no un fin que busca penetrar en las profundidades del masivo fenómeno social contenido en una devoción popular, o, para decirlo en otras palabras, se trata del análisis de una obra literaria desde la perspectiva de la sociología religiosa. En el campo de la sociología de la religión, este autor no tiene claro qué tanto la literatura de ficción sobre hechos religiosos ha sido objeto continuado y sistemático de estudio, lo cual es un incentivo adicional para emprender este trabajo. Lo que es seguro, no obstante, es que en el caso que aquí nos ocupa, el de una novela sobre un uso desviado de la religión, existen diversos trabajos en los que se destaca con mayor o menor intención las relaciones entre sociedad, religión y religiosidad popular; nos referimos a artículos y tesis de grado en ciencias sociales que abordan la problemática del uso desviado de la religión en América Latina<sup>4</sup>.

Como objeto de estudio, una novela puede constituir el universo del cual el sociólogo extrae los datos que le servirán para abordar el problema que se plantea, en este caso los usos que la llamada delincuencia hace de una devoción religiosa para lograr eficacia en sus acciones y resultados, solicitar protección de los ataques de sus enemigos, y pedir perdón por sus faltas, entre otras suplicas. Nos hallamos ante prácticas mágico-religiosas que transgreden mandatos del cristianismo católico tales como “amarás a Dios sobre todas las cosas”, “no robarás”, “no matarás”, “no mentirás”, sin que sus agentes vean contradicción entre su filiación religiosa y sus prácticas<sup>5</sup>. En general,

<sup>2</sup> Vallejo, Fernando (1994). *La Virgen de los Sicarios*.

<sup>3</sup> Para una ampliación de la crítica al cristianismo católico de Vallejo (2007) ver del mismo autor *La Puta de Babilonia*.

<sup>4</sup> Cf. Referencias

<sup>5</sup> “En las prácticas simbólicas populares es usual el empleo de servicios que se ofrecen en templos católicos, en especial algunos específicos. Ellos son depositarios de imágenes determinadas, generalmente no sustituibles por otras similares, en torno a las cuales se han generado leyendas míticas sobre varias versiones, pero con aportes de la creatividad imaginativa popular, aunque por veces los devotos no saben, no pueden o simplemente no les

para el sociólogo de la religión surge la pregunta sobre por qué pueden suceder tan a menudo estas anomalías en el seno de las religiones.

Desde la perspectiva de la sociología de la religión, en la novela *La Virgen de los Sicarios*, la autoficción del escritor colombiano Fernando Vallejo, se ofrece al lector aparentemente -un lector sobre todo externo y extranjero-, un relato sobre una devoción a la virgen María Auxiliadora de jóvenes sicarios de Medellín, atravesada por la violencia y el conflicto del narcotráfico a finales de los años 80 y comienzos de los 90. El contexto narrativo está constituido por dramáticos cambios urbanos, sociales y culturales (incluidos cambios religiosos) acaecidos en la ciudad durante el último medio siglo<sup>6</sup>, traspuestos por el narrador; personaje central y quien, junto con Alexis y Wilmar, sus dos jóvenes amantes sicarios coprotagonistas, teje una trama donde ciudad y religión se desmoronan mutuamente, y no por la desaparición de creencias religiosas, rituales, templos y curas —que, antes al contrario, aumentan— sino porque para él Dios ha muerto.

Como se ha dicho antes aquí, en este capítulo se ofrece un análisis de la obra desde la perspectiva de la sociología religiosa, hecho no exento de paradoja habida cuenta de la recusación que de la sociología se hace en la novela como medio de lectura crítica de la realidad<sup>7</sup>. De la antigua visión de Medellín como una “tacita de plata”<sup>8</sup> y de las ilusiones de la ciudad como el mejor mundo posible, construida por las élites durante décadas e insufladas en la cultura popular desde el nacimiento hasta la tumba, por medios de la cultura popular, las leyendas y la propaganda incansablemente repetida acerca de la superioridad de la “raza” antioqueña, en la novela no se salva nada, excepto quizás la nada. Desde nuestro punto de vista, la novela de Vallejo fabula una hecatombe cuyo origen se remonta a la crisis espiritual del cristianismo católico históricamente dominante en Medellín.

---

interesa dar ni buscar una explicación coherente, como tampoco sitúan a su objeto de culto dentro de un sistema religioso, ni siquiera en tanto mediadores sino aislados, milagrosos ellos en sí mismos”. Ramírez Calzadilla (2002).

<sup>6</sup> En nuestra opinión, la mejor y más completa investigación histórica y sociológica sobre estos cambios se encuentra en el libro del sociólogo Gerard Martin, (2014),

<sup>7</sup> De modo análogo piensa el narrador del cuento “Los Funerales de la Mamá Grande” de Gabriel García Márquez, respecto de los historiadores. En ambos textos se postula que la literatura puede ir mucho más lejos y más profundamente en el conocimiento de la realidad, a lugares donde no les es posible hacerlo a las ciencias sociales.

<sup>8</sup> Gaviria, Pascual (2009). y Martin, Gerard (2014), pp. 31-34.

Este capítulo se divide en dos partes: en la primera, se tratan, a la manera de pequeña antología, cuestiones conceptuales básicas como las nociones de religión, magia, y religiosidad popular. En la segunda, se define y analiza el *corpus* del estudio, que se establecerá mediante la metodología: Listas de Palabras, complementada con una selección de fragmentos de la novela en que las palabras cobran una significación particular, lo que permite identificar los temas centrales y los subordinados. Asimismo, se analizará e interpretará el material obtenido a la luz de la breve antología del comienzo. Finalmente, se ofrecerá un comentario-resumen.

## **I. Religión, religiosidad popular, y anomia**

La sociología de la religión trata del hecho religioso como una realidad incontestable de las sociedades humanas y de las funciones que la religión cumple en la sociedad. Más aún, esta sociología sostiene que no es posible concebir una sociedad humana sin algún tipo de sistema de creencias y ritos por elementales que sean. En este sentido, de acuerdo con Durkheim, no hay solución de continuidad entre las formas elementales de la vida social y las sociedades complejas. Tres cuestiones tienen gran significación para nosotros en este trabajo: ¿cuál es la naturaleza del hecho religioso?, ¿qué es la religión? y ¿qué relaciones existen entre religión y religiosidad popular en América Latina?

Intentaremos responder estas preguntas esenciales que nos servirán para el análisis de la novela. En este esfuerzo conceptual inicial vamos a recurrir a un clásico de la sociología de la religión, así como a algunos teóricos y analistas de la religiosidad popular en América Latina; gracias a ellos nos proveeremos de algunas herramientas conceptuales que nos serán útiles en nuestra tarea, para ello, haremos una síntesis de algunos de esos textos e indicaremos qué conceptos hemos tomado en cuenta.

### *Elementos de sociología de la religión de Émile Durkheim*

Con Weber y Marx, Durkheim es uno de los tres grandes sociólogos fundadores de la disciplina, que hizo importantes aportes a la sociología religiosa. En las primeras páginas de *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*,

Durkheim afirma: “Como toda institución humana, la religión no comienza en ninguna parte.”<sup>9</sup> Esta concepción durkheimiana de la religión, al despojar a esta de cualquier connotación mística facilita su investigación científica como un hecho social. Como tal, la religión es resultado exclusivo de la acción humana, como las demás instituciones, llamada a cumplir ciertas funciones, entre las que se destacan facilitar la cohesión y el control para mantener la solidaridad social, en ausencia absoluta de las cuales la sociedad desaparecería.

Ahora bien, si como se ha afirmado antes no es posible concebir una sociedad sin religión -tal es su poder determinante-, no obstante, sucede que la religión puede dejar de cumplir sus funciones a cabalidad, bien por cambios en ella que debilitan a la sociedad, bien por cambios en la sociedad que conducen a un estado de anomia social, en que su capacidad de cohesionar y controlar a la sociedad pierde fuerza, se debilita<sup>10</sup>. La teoría de la secularización sostiene que las transformaciones socioeconómicas, políticas y culturales que han experimentado la mayoría de las sociedades en el mundo, en el último siglo, explica no solo un relativo debilitamiento de la religión y la religiosidad, sino las transformaciones en el interior de las religiones o entre ellas.<sup>11</sup>

Hasta aquí se ha destacado que uno de los principales aportes de Durkheim a la sociología de la religión es concebirla como un hecho social; como un conjunto sistemático de formas de pensar, de sentir, y de actuar respecto a lo sagrado, que se les impone a los individuos. Veremos ahora qué análisis realiza Durkheim para poder llegar a una definición universal de

<sup>9</sup> Durkheim (1982), p. 35.

<sup>10</sup> Por ejemplo, la proliferación del crimen en Medellín, la mayoría de origen sicarial, al comienzo de los años noventa (6 mil 349 homicidios por cada 100 mil habitantes), explica que la ciudad fuera catalogada como la más violenta del mundo.

<sup>11</sup> En lo que respecta a la religión católica, recientes estudios por encuestas revelan su declive relativo en América Latina frente al protestantismo. En efecto, según algunos expertos, mientras en 1970 el 92% de la población se declaraba católica, en 2018 solo el 59% lo seguía siendo. La confianza en las iglesias, aunque continúa alta (63%), muy por encima de la confianza en las Fuerzas Armadas que le sigue en segundo lugar con un 44%, también ha declinado perdiendo diez puntos porcentuales en cinco años, de 73% en 2013 a 63% en 2018. (ver en *Gaceta UNAM*, de mayo de 2022, un resumen de la conferencia de Andrew Chesnut “¿Es aún católica América Latina?”. Igualmente remitimos al Informe 2018 de la Corporación Latinobarómetro). En el caso de Colombia, una encuesta de 2014 situaba a los católicos en un 90% frente a otras religiones, pero un estudio posterior de 2019 situaba esa cifra en un 57.2 %, un declive significativo. Sin embargo, una encuesta del DANE de 2022 indica que el porcentaje de católicos en el país es del 78.2%. Como se ve los datos son contradictorios, pero detrás de ellos subyace la idea de que ha habido un retroceso de la religión católica en favor de otros credos. y de gente que se declara creyente pero sin religión. Hoy se tiene la certeza de que Colombia pasó de un monismo religioso que rigió por muchas décadas a un pluralismo religioso. Al respecto se puede consultar el estudio de William Mauricio Beltrán y Sonia Patricia Larrota (2020), “Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia. Resultados de la encuesta nacional sobre diversidad religiosa 2019”. La historiadora Patricia Londoño (2017) afirma que “según el censo de 1928, el 99% de los antioqueños eran católicos”.

religión que abarque todos los sistemas de creencias y ritos existentes, tanto aquellos presididos por dioses u otros seres espirituales, como los que carecen de ellos, y que incluso son ateos como el budismo en el sentido de que “se desinteresa de la cuestión de saber si hay o no dioses”. Durkheim señala:

Todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, presentan un mismo carácter común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos distintos que traducen bastante bien las palabras *profano* y *sagrado*. La división del mundo en dos dominios que comprenden, uno todo lo sagrado, el otro todo lo profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso: las creencias, los mitos, los gnomos, las leyendas, son representaciones o sistemas de representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que se les atribuyen, su historia, las relaciones de unas con otras y con las cosas profanas. Pero por cosas sagradas no hay que entender simplemente esos seres personales que se llaman dioses o espíritus; una piedra, un árbol, una fuente, un guijarro, un trozo de madera, una casa, en una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada (1982, p.75).

La clasificación de todas las cosas sin excepción en dos clases, profano y sagrado, es el primer rasgo definitorio de toda religión, independientemente de si en esta clasificación entran o no dioses y otros seres espirituales; en otras palabras, las religiones mono o politeístas no son más que una especie del género religión, como dice Durkheim utilizando categorías provenientes de la biología. Otro aspecto que es necesario subrayar es que no hay cosas, ideas, creencias, o procedimientos, que sean sagrados o profanos por sí mismos, y que incluso algo que es sagrado puede convertirse en profano y viceversa. ¿Por qué características generales se distinguen las cosas sagradas de las profanas?, se pregunta Durkheim:

[...] queda definir lo sagrado en relación con lo profano por su heterogeneidad. Solo que, lo que hace que esta heterogeneidad sea suficiente para caracterizar esta clasificación de las cosas y para distinguirla de

toda otra, es que ella es muy particular: es absoluta (1982, p.77).

[...] lo sagrado y lo profano han sido concebidos por el espíritu humano siempre y en todas partes como géneros separados, como dos mundos entre los cuales no hay nada en común (1982, p. 78).

El criterio de heterogeneidad radical que caracteriza la separación de lo sagrado y lo profano hace que ambos mundos sean inconmensurables e inintercambiables, y, por lo tanto, que se requiera de procedimientos ceremoniales extraordinarios para lograr que se comuniquen; es el papel que desempeñan muchos ritos conocidos en las diversas religiones, y que requieren de agentes a su vez consagrados, intermediarios ellos mismos metamorfoseados en actos ceremoniales previstos en la misma religión, como es, por ejemplo, el rol desempeñado por los sacerdotes en la religión católica: “La cosa sagrada es, por excelencia, aquella que el profano no debe, no puede tocar impunemente.” Para poder hacerlo “se exhorta al hombre a retirarse totalmente del (mundo) profano, para llevar una vida exclusivamente religiosa.” En palabras de Durkheim se tiene así un criterio respecto a las creencias religiosas:

[...] lo característico del fenómeno religioso es que siempre supone la división bipartita del universo conocido y cognoscible en dos géneros que comprenden todo lo que existe pero que se excluyen radicalmente. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que ellas mantienen ya sea unas con otras, ya sea con las cosas profanas. En fin, los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo el hombre debe comportarse con las cosas sagradas (1982, p.81).

Durkheim llega así, a la siguiente definición de religión:

Cuando un cierto número de cosas sagradas mantiene unas con otras relaciones de coordinación y de subordinación, de manera que forman un sistema con cierta unidad, pero que no entra en ningún otro sistema del mismo género, el conjunto de las creencias y de los ritos correspondientes constituye una religión (1982,81).

Salta a las claras en esta definición que las religiones no son homogéneas, son plurales, están compuestas por partes, que se relacionan entre ellas mediante coordinación o subordinación; cada una de estas partes puede a su vez convertirse en centro de una creencia y sus respectivos ritos. En el catolicismo, por ejemplo, se tiene un sistema muy complejo y variado de creencias y ritos, que constituyen las diversas liturgias que reglan en estricto orden diversos periodos del año; al igual que contiene multitud de devociones en función de diversos objetos o espíritus sagrados, tales como los muertos, los santos, la virgen, etcétera.

Las religiones como sistemas también pueden o no estar cohesionadas internamente, y verse erosionadas por cambios externos o internos. Sobre todo, en el último siglo, cuando la secularización, esto es, la desacralización del mundo por nuevas formas de conocimiento contribuyó a transformar los subsistemas económico, político y cultural, especialmente en occidente; religiones como el cristianismo católico, que había sido la religión hegemónica en vastas zonas del mundo, comenzó no solo a perder terreno frente a otras, sino que también su poder de penetración encontró grandes resistencias psicológicas e incluso violentas. En el caso de América Latina, donde prácticamente el catolicismo fue hegemónico desde la época colonial y bien entrada la edad republicana, se asiste desde hace décadas a su declive relativo, en favor de otras religiones, o porque los creyentes se apartan de muchos de sus dogmas y ritos, y de su influencia moral.

Finalmente, otro aporte significativo de la sociología de la religión de Durkheim —una vez que nos ha provisto de una definición fundamentada de religión— es la distinción entre magia y religión. Como explica el sociólogo francés, la magia tiende a confundirse con la religión por lo que es preciso encontrar un criterio fuerte para lograr distinguirlas:

La magia, también ella, está hecha de creencias y de ritos. Tiene, como la religión, sus ritos y sus dogmas; sólo que son más rudimentarios, sin duda porque, al perseguir fines técnicos y utilitarios, no pierde su tiempo en puras especulaciones. Ella tiene igualmente sus ceremonias, sus sacrificios, sus lustraciones, sus ruegos, sus cantos y sus danzas. Los seres que invoca el mago, las fuerzas que pone en movimiento no sola-

mente son de la misma naturaleza que las fuerzas y los seres a los cuales se dirige la religión; muy a menudo, son idénticamente los mismos (1982, p. 83).

Pero, entonces, ¿qué puede distinguirlas? La existencia de *Iglesia*. La magia carece de ella, las religiones son inconcebibles sin ellas:

Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que declara adherir a ellas y practicar los ritos que les son solidarios. No solamente están admitidas, a título individual, por todos los miembros de esa colectividad; sino que son cosa del grupo y constituyen su unidad. Los individuos que lo componen se sienten ligados unos a otros por el solo hecho de tener una fe común. Una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común con prácticas idénticas, es lo que se llama una Iglesia (1982, p. 85).

La iglesia puede habitar en diversos ámbitos, desde lo local hasta lo internacional pasando por lo regional y lo nacional. Algo muy distinto ocurre con la magia:

Algo muy diferente ocurre con la magia. Sin duda, las creencias mágicas nunca carecen de cierta generalidad; lo más a menudo están difundidas en amplias capas de población y hasta hay muchos pueblos donde no cuentan menos practicantes que la religión propiamente dicha. Pero no tienen como efecto ligar unos a otros a los hombres que adhieren a ellas y unirlos en un mismo grupo, llevando una misma vida. No existe *Iglesia mágica* (1982, pp. 86-87).

Esta distinción resulta muy útil para el análisis de la novela de Vallejo. En efecto, pareciera que la religiosidad desplegada por sus personajes corresponde a una práctica mágica mas no religiosa. Si algo ocurre con los personajes es que de modo consciente prescinden de la iglesia, aunque no de los templos.

## *Religión y funciones sociológicas de la religiosidad popular*

Teniendo a disposición un concepto de religión, vamos a denominar en este trabajo *religiosidad popular católica o catolicismo popular*, a las diversas formas en que los individuos y las comunidades, en su vida cotidiana, asumen y practican las creencias y ritos prescritos por la iglesia y la liturgia, siempre en contextos económicos, políticos y culturales específicos. Algunas veces de acuerdo y otras en desacuerdo con la religión institucionalizada, los creyentes crean y recrean formas religiosas y una espiritualidad particular, al participar dentro o fuera de los lugares, expresa y formalmente, consagrados para ello, en ceremonias rituales, invocaciones, procesiones, actos de purificación, fiestas, devociones, etc., que de acuerdo con la sociología, cumplen diversas funciones sociales positivas o negativas, manifiestas o latentes. Como se ha dicho: “el concepto de religiosidad permite atender los espacios intermedios entre diferentes zonas de influencia, entre lo individual y lo institucional, entre lo nuevo y lo tradicional (De la Torre, 2013, p 6)

Desde el punto de vista sociológico, el investigador Carlos Arboleda señala que la religiosidad popular realiza dos funciones principalmente: identificación del grupo y expresión de la dominación y la libertad.

En América Latina la religiosidad popular ha sido un factor de construcción de identidad cultural por encima de otros, como el trabajo, por ejemplo, debido a que la participación cotidiana en hechos religiosos es ocasión para el encuentro de vecinos, donde tienen oportunidad también de comentar sus problemas, prestarse apoyo moral, y fraguar alianzas para realizar trabajos u obras de utilidad comunitaria.

Por otro lado, la religiosidad popular cumple un papel político importante en las luchas de la gente, como ha quedado registrado muchas veces en la historia:

La Religiosidad Popular adquiere una connotación política ya que ayuda al pueblo a mantener su identidad, a conservar sus formas de organización propias y a realizar ciertas protestas en favor de sus derechos (Arboleda, 1984, p .23)

Para el investigador Carlos Arboleda, “el término religiosidad, entendido como las actualizaciones concretas y efectivas de la religión en los comportamientos humanos”, permite analizar las diversas religiosidades predominantes en Colombia, a partir de las tres visiones que describe en el texto citado: visión naturalista-cósmica, visión ritualista, y visión transformante. A cada uno de estos tipos va a corresponder una religiosidad, que, de acuerdo con la sociología de la religión de Weber, se encuentran en correlación con la estratificación socioeconómica de las personas y los grupos. Estos tipos de religiosidad me resultan de gran utilidad, por lo que citaré con algún detalle los análisis que ofrece el investigador Arboleda.

*a) Visión naturalista-cósmica:*

El hombre concibe a Dios como una fuerza presente en la naturaleza: rayos, tempestades, montañas y en sus formas más rudas, hace aparecer multitud de seres que, a modo de causas segundas, invaden la naturaleza: ánimas, espíritus, duendes. Dentro de la cultura colombiana no permanece, sin embargo, a nivel de animismo primitivo, sino más bien como providencialismo popular mezclado con elementos mítico-mágicos y leyendas.

La posición del hombre es aplacar la divinidad y suplicar permanentemente para obtener el milagro y la intervención maravillosa. Esta posición religiosa se refuerza frente a una naturaleza hostil y frente a una miseria generalizada del pueblo. No se vive, en esta visión una ética transformante, sino una ética de pasividad.

Los sectores más populares, marginados y campesinos, e inclusive el lumpen, muestran este tipo de religiosidad. El recurso a novenas, peregrinaciones, promesas, imágenes es para estos grupos como un signo de protección frente a dificultades personales, económicas y sociales (Arboleda, 1984, p. 44).

*b) Visión ritualista*

Esta visión parte de un dualismo: lo sagrado y lo profano, entendidos como dos esferas aisladas, sin relación mutua. En el mundo de lo profano no interviene lo religioso y el mundo del rito es ajeno al quehacer social.

Esta visión dualista corresponde a una cultura más técnica y desarrollada. A Dios se le encuentra en el rito (sacramentos y oraciones principalmente) de forma individual, con poca o ninguna relación con la comunidad. En el campo social se nota esta dicotomía, cuando se piensa que el trabajo principal es lo espiritual y lo demás se hará por añadidura. Importa mucho dentro de esta visión, el cumplimiento legalista, tradicional y convencional de las prácticas.

Esta visión se origina en una exageración del *ex opere operato*<sup>12</sup> sacramental y en una exacerbación del aspecto ritual-espiritual (un tipo de mística extramundana).

Las clases más ricas, los miembros de la clase media, la burocracia, tienden a cumplir con sus obligaciones rituales convencionales y con una moral de tipo individual. El quehacer social es para ellos algo secular, técnico, con sus propias leyes, donde la religión y la ética no pueden decir nada, y de hecho no ven relación entre fe y vida. Con frecuencia, se dice "la religión y la iglesia deben ocuparse únicamente de lo espiritual y de lo moral individual". El criterio de fidelidad a la fe, es la práctica del ritual periódico (Arboleda, 1984, p.45).

### *c) Visión transformante*

Es una visión de "elite" (agentes religiosos o pastorales, grupos especializados) dentro de la comunidad creyente. Se concibe el mundo como lugar para una acción de divinización (misticismo intramundano). Es la concepción de la fe como elemento estimulante de un cambio de las estructuras de personalidad, de la sociedad y de la cultura. En Colombia, esta visión transformante se vive en dos formas tipo: la forma "ortodoxa" que se encuadra dentro de las normas institucionales y que, buscando el cambio, implica una primacía lógica del cambio del corazón. y la forma "política" que, adoptando elementos político-ideológicos, implica una primacía lógica del cambio estructural-institucional. En ambas se concibe la fe como tarea, tarea crítica del presente y tarea creadora del futuro.

---

<sup>12</sup> "En referencia a los sacramentos, esta frase significa que derivan su eficacia, no del ministro o del receptor, sino del sacramento considerado independientemente de los méritos del ministro o receptor". Wikipedia.

La visión transformante es, en Colombia, una visión de élite. No ha podido penetrar debido a dificultades estructurales de la misma Iglesia, como son la falta de vínculos comunitarios expresados en pequeños grupos, la tendencia a la pastoral de masas basada en las celebraciones litúrgicas, la mentalidad tipo "clase media" de la generalidad del clero y el funcionamiento de la colectividad religiosa como iglesia y no como secta Arboleda, 1984, pp.45-46).

Según Arboleda, en Colombia se combinan la visión cósmica con la visión ritualista en la religiosidad popular, que "sería el conjunto de creencias, comportamientos y concepciones ... vividos por la mayoría de la población".

Así como se reconocen consecuencias favorables del uso positivo de la religiosidad popular y de sus signos, como por ejemplo la cohesión e integración de las comunidades que les permite cooperar en la solución de problemas, también se han identificado usos negativos de esta religiosidad. En Londoño (1981) se hace un particular estudio de lo que en términos sociológicos son esas disfunciones; se dan cinco usos equivocados de los signos del catolicismo popularizado, que con frecuencia interfieren entre sí: reducción, desintegración, desviación, ambivalencia, y desgaste.

La reducción implica un empobrecimiento del signo "que consiste en que la extensión o amplitud que debiera tener se pierde por debilitamiento, y su alcance queda reducido a una parte del mismo." Entre otros ejemplos los autores señalan el caso de la devoción a San Judas: "En centros de gran devoción a este santo, se convierte su estatua o su imagen en objeto de devoción, y al convertirse en 'fetiche' pierde su valor de designar a un hijo de Dios que goza de gloria." Se mencionan también la devoción al Señor de Chiapas y el Señor de Buga, en los cuales las imágenes son más importantes que lo que representan. Existe también reducción en el uso de medallas, escapularios, estampas, como signos protectores de ciertas calamidades pero que no tienen conexión con Cristo o con María o con los santos. Igual ocurre con el uso de agua bendita y en los que se santiguan delante de las iglesias, que no atestiguan la fe o rinden homenaje a Dios (Londoño, 1981p.100).

En la desintegración el signo es sacado del conjunto cristiano del que hace parte. Ejemplos, la "devoción" a los santos por fuera de la liturgia ecle-

sial, o devociones fundadas en leyendas o narraciones que nada tienen que ver con el cristianismo. La utilización de medallas y cruces, y de imágenes e insignias religiosas, con el olvido o menosprecio de las “verdades cristianas fundamentales” (Londoño. 1981, p.101). En la desviación:

el significante es desviado de su significación, aunque aparentemente la conserve. Tal es el caso de signos que por sí mismos pertenecen a significaciones más que laudables desde el punto de vista cristiano, pero que en su uso concreto son llevados hacia otra dirección, son ligados a otra significación. (Londoño, 1981)

Son prueba de este mal uso de los signos cristianos diversas devociones a Cristo, a la Virgen y a los santos, de los que se valora solo las imágenes, y se les utiliza para obtener beneficios personales o de otra índole. Igual cosa ocurre cuando se usan los signos cristianos para hacerle mal a las personas (Londoño, 1981, pp.101-102).

En cuarto lugar, figura la ambivalencia en el uso de los signos cristianos en la religiosidad popular. “Son signos que en unas ocasiones están al servicio del mensaje cristiano y en otras se convierten en instrumentos ajenos de tal mensaje e incluso en instrumentos de significado contrario al mismo.” Los autores presentan como ejemplos el rezo del rosario, la entonación de oraciones o de novenas, cuando de la devoción sincera se pasa en el mismo acto a una intención mágica o a dar mayor valor a las formas que al mensaje cristiano (Londoño, 1981, p. 102).

Finalmente, está el desgaste:

son signos en uso pero que perdieron su fuerza, que ya no “llevan” hacia el significado, que no tocan, que son como si no existieran. Su realización es una acción repetitiva, sólo una materialidad, una actividad mecánica en cuanto a significación se refiere (Londoño, 1981, p. 102).

Ocurre con mucha frecuencia en América Latina, en donde las oraciones, los rezos, la eucaristía, las procesiones y ceremonias litúrgicas, han perdido su significado cristiano, y se han convertido en automatismo y costumbre (Londoño, 1981, pp. 102-103).

En la última parte de su texto, los autores enumeran y describen las características positivas y negativas de la religiosidad popular. Entre las características positivas señalan la fe de los fieles, el amor a Dios y a Cristo, la veneración a María, la devoción a los santos, la conciencia de pecado y la necesidad de repararlo, la fraternidad, el respeto a los difuntos, el respeto a los pastores de la iglesia, el cuidado con los ritos sagrados, etcétera.

Entre las características negativas de la religiosidad popular, en el texto se reconocen: la superstición, la magia, el fatalismo, la idolatría, el fetichismo, y el ritualismo (Londoño, 1981, pp. 108-109)

Hemos llegado al final de esta antología razonada de textos sobre la religiosidad popular, algunos de ellos de carácter sociológico. Ahora, en la segunda parte de este trabajo, con base en la metodología indicada al comienzo y haciendo uso de los textos aquí resumidos, se analizará la novela *La Virgen de los Sicarios* para observar la religiosidad popular allí contenida.

## **II. Análisis e interpretación de la novela desde la perspectiva de la sociología religiosa**

Hemos dicho al comienzo de este ensayo que la novela *La Virgen de los Sicarios* es una autoficción, pero no hemos dicho aún en qué consiste, y por qué es importante aclararlo; pues bien, la también llamada “novela personal” es un relato en el cual se cruzan la vida del autor y el relato de una experiencia ficticia vivida por este. El eje de toda la narración es un narrador ambiguo; Fernando Vallejo, el escritor —el hombre nacido en el barrio Boston, que habita en Laureles donde suele pasear con su perra y es célebre para los que lo distinguen porque su vida tiene el alcance de una leyenda—y simultáneamente el viejo gramático homosexual que declara en la novela haber regresado estragado de la vida a morir a Medellín, que se ha convertido en un infierno. Por el relato sabemos que los sucesos narrados acaecen en un tiempo en el que el narcotráfico ha marcado de muerte a la ciudad, y ha hecho de su centro histórico, de sus barrios, de sus calles, de sus parques, de sus iglesias, y de la gente que la habita, un mundo deleznable.

Para el análisis interesa saber que la novela fue publicada por primera vez en 1994, un año después de la muerte de Pablo Escobar, el capo del Cartel de Medellín, quien por casi dos décadas hizo de la violencia sicarial el límite entre la vida y la muerte de la gente, de la ciudad y el país. Con su muerte y la disolución de su organización criminal, quedó desempleado todo un remanente humano de niños y jóvenes cuyo único oficio conocido a la perfección era matar por encargo. Justo en esa época, el narrador, que solo se llama Fernando una vez a lo largo de toda la novela, regresa a la ciudad después de muchos años de ausencia, y en casa de un amigo conoce a Alexis, el joven sicario de ojos verdes del que se enamora, y que lo va a acompañar hasta que éste es asesinado. el narrador sale con Alexis a reconocer la ciudad y aquí comienza la historia.

A continuación, se ofrece un gráfico de nube de palabras, elaborado con aquellos términos que por su mayor frecuencia de aparición en el relato se antojan como los más relevantes para conducirnos a su cabal comprensión, ya que nos permiten acceder a los grandes temas que lo gobiernan. Como la gran novela que es, *La Virgen de los Sicarios* contiene, por lo menos, cuatro narrativas simultáneamente: una poética y gramática, una ético-política, una social, y una religiosa. Nuestra hipótesis es que esta última anuda las otras, a la vez que le da unidad a la novela.

Dada la enormidad de la tarea que implicaría abordar cada una de esas narrativas y hechos explícitos desde el comienzo, el objetivo de nuestro ensayo es el análisis únicamente de lo que hemos llamado narrativa religiosa.

A modo de ilustración, presento un fragmento de la tabla “Lista de palabras ordenada por frecuencia”, con base en la cual se elaboró el gráfico “La novela en su nube de palabras”, que la visualiza. El procedimiento para obtener la lista de palabras y sus frecuencias de uso fue utilizar la herramienta de búsqueda avanzada de palabras de textos pdf que provee *Adobe Acrobat*, con lo que se obtuvo una lista de 91 palabras-clave que se ordenaron en una columna de la tabla de acuerdo con su frecuencia bruta<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Para realizar esta lectura, y por las características técnicas de la metodología utilizada, se ha aprovechado la versión electrónica en pdf de la *Virgen de los Sicarios*, fácilmente accesible en el sitio web de Lectulandia, <https://ww3.lectulandia.com/book/la-virgen-de-los-sicarios/>. En esta versión la novela consta de 73 páginas, contiene

A continuación, en una segunda columna, se calcularon los porcentajes ponderados correspondientes a cada una de las frecuencias. Finalmente, se procedió a elaborar la nube de palabras mediante un software provisto por NubeDePalabras.es.

Los resultados principales son los que se observan en el gráfico: el universo de la novela descansa en un eje principal constituido por el personaje del narrador, su joven amante Alexis, y Medellín. Un segundo eje, que se articula con el anterior lo constituyen Wilmar, el otro joven sicario que entra a relacionarse afectivamente con el narrador a la muerte de Alexis, cuyo asesino es precisamente Wilmar. Sabaneta y María Auxiliadora representan un lugar de peregrinación a donde, entre otros devotos, acuden los sicarios de las comunas de Medellín. El título de la novela es la gran metáfora de su trama.

LISTA DE PALABRAS ORDENADA POR FRECUENCIA		
PALABRA	FRECUENCIA	%
Lo	454	14,15
Me	281	8,76
Mí	277	8,63
Yo	150	4,67
Alexis	119	3,71
Aquí	100	3,12
Niños	91	2,84
Muertos	89	2,77
Medellín	74	2,31
Santos	60	1,87
Vida	54	1,68
Conocer	53	1,65
Atracos	49	1,53
Dios	49	1,53
Pobreza	48	1,50
María Auxiliadora	47	1,46
Comunas	43	1,34
Sicarios	43	1,34
Matar	42	1,31
Barrios	41	1,28
iglesias	38	1,18
Wilmar	35	1,09
Sabaneta	33	1,03
Ciudad	32	1,00

36.867 palabras, 451 párrafos, y 2.764 líneas. La metodología de lista de palabras parte del supuesto de que la frecuencia en el uso de ciertas palabras en un texto es un buen indicador de la importancia que tienen en el texto, sobre todo tratándose de una obra de ficción donde la subjetividad es prácticamente absoluta. Habida cuenta de que la lengua es la materia de que están hechos libros y novelas, para su análisis es indispensable disponer de una metodología que permita el conocimiento del léxico como de las estructuras sintácticas y semánticas, lo mismo que de su nivel pragmático. Como se ve, la metodología de lista de palabras, utilizada aquí, tiene grandes limitaciones porque no permite acceder al conocimiento de dichas estructuras, aunque sí nos pone en umbral de la puerta para entrar en ellas, de lo que resulta que solo nos es posible en este trabajo un acercamiento a lo que se puede denominar la estructura superficial de la novela de Vallejo, suficiente, sin embargo, para apreciar y valorar la problemática religiosa que afronta.

## La novela en su nube de palabras



En rigor, 91 palabras no son una muestra representativa del universo de la novela, lo que de alguna forma es compensado por el hecho de que en su selección jugó un papel determinante, tanto el conocimiento previo del autor, como del tema central de la novela, y de sus pequeñas historias colaterales. Otra limitación es que en la muestra no se tuvieron en cuenta lo que se conoce como palabras vacías, esto es, aquellas que cumplen funciones gramaticales esenciales, pero que no son signos lingüísticos, y que representan la mayoría de las palabras de cualquier texto.

Regresando al gráfico, es preciso tener en cuenta que el orden de importancia de las palabras está significado por el tamaño con que aparecen en él, tamaño que está determinado a su vez por la frecuencia con que se repiten en el texto. Algunos ejemplos, el pronombre personal de tercera persona

“lo”, es la palabra que ocupa el primer lugar en la lista de palabras, es utilizada en la novela 454 veces. Es usada en todos los casos por el narrador para referirse indirectamente a las sensaciones o sentimientos que le producen el mundo, las cosas y las personas. Este narrador, a su vez, ocupa el lugar central y exclusivo en la narración porque está por entero a su cargo, aquí no hay un narrador en tercera persona como sucede en la novelística clásica. En la autoficción el narrador es omnímodo y por completo subjetivo. En el diccionario de la RAE, la palabra “me” que corresponde al pronombre personal en primera persona, se repite en la novela en 281 ocasiones, y por eso ocupa el segundo lugar en la muestra. Algo semejante ocurre como se puede observar en la tabla y en el gráfico con las palabras “yo”, “Alexis”, “aquí” (que indica el lugar en que está la persona que habla o escribe) y “Medellín”; en torno a ella va a girar toda la trama de la novela. En realidad, la existencia del mundo de *La Virgen de los Sicarios*, depende por entero del narrador, si se le suprimiera simplemente dejaría de existir en absoluto, cosa que no ocurre en la novela clásica en donde diversos personajes son responsables, por decirlo así, de la existencia de una parte importante del mundo en que habitan.

En el gráfico de nubes de palabras, estas se pueden clasificar adscritas a tres zonas de lenguaje: una central cuya estructura está formada por el narrador, Alexis, y Wilmar, sus dos jóvenes amantes, cuya existencia y muerte parten la experiencia del mundo del narrador en dos. Medellín es la ciudad que los contiene por completo desde el comienzo hasta el final del relato. Colombia, el país, es otro gran referente. Una segunda zona de lenguaje está constituida por las que ocupan un lugar intermedio en la tabla de palabras por la frecuencia de aparición en el relato, por ejemplo, María Auxiliadora, Sabaneta, etc., que suman 59 palabras y se repiten en promedio 28 veces. Finalmente, la tercera zona la conforman aquellas con menor aparición (27 palabras que se repiten 6 veces en promedio, pero que representan fuerzas importantes en el relato, por ejemplo: “religión católica”).

Algo más antes de comenzar, quiero advertir un par de cuestiones. Como anuncié al comienzo de este trabajo, el narrador se considera el auténtico testigo de la historia que narra, porque es parte de ella, y nos la cuenta a nosotros los lectores, los de dentro y los de fuera, advirtiendo que hagamos

caso omiso a los sociólogos porque ellos en realidad no la conocen dado que sus métodos de investigación, al pretender ser objetivos y racionales, dejan escapar la vida realmente vivida y nos engañan. Porque comprender lo que pasó en Medellín, y en el país, en la Era Escobar (sí, porque lo de este fue una era en que se transformó la ciudad y el país, y no simplemente un tiempo histórico), exige de otros métodos, los del escritor, los del novelista, que no se limita a observar desde fuera, sino que es testigo directo de la vida realmente vivida. Como en *Los Funerales de la Mamá Grande*, Fernando (el narrador, no el novelista), se sienta a escribir la historia de la tragedia de la ciudad y del país en la Era de Escobar, antes de que lleguen los sociólogos. En esto consiste la autoficción, y el recurso es sencillo: un amigo presenta al narrador, gramático y homosexual, que ha regresado al país después de muchos años, viejo y desilusionado, resuelto a morir, a Alexis, un joven sicario que ha quedado sin trabajo. Enamorados la primera noche, al día siguiente, y por iniciativa del joven sicario, la pareja va a visitar a la virgen de María Auxiliadora (La Virgen de los Sicarios), a Sabaneta, una población contigua a Medellín, donde el narrador pasó parte de su niñez, y los vestigios que quedan del viejo pueblo le hacen revivir la religiosidad pura y bella de su infancia. Ese mismo día, de la mano de Alexis, el narrador comienza a descubrir que nada de lo que conoció se ha librado de la maldad del narcotráfico, que el mundo ha quedado sin Dios ni Ley, y que solo la Muerte es señora del mundo.

A continuación, las cuatro citas sobre el inconveniente de que los sociólogos nos den a conocer el mundo, y las razones de ello:

¿Qué le pediría Alexis a la Virgen? Dicen los sociólogos que los sicarios le piden a María Auxiliadora que no les vaya a fallar, que les afine la puntería cuando disparen y que les salga bien el negocio. ¿Y cómo lo supieron? ¿Acaso son Dostoievsky o Dios padre para meterse en la mente de otros? ¡No sabe uno lo que uno está pensando va a saber lo que piensan los demás! (Vallejo, 1994, p. 10).

Le quité la camisa, se quitó los zapatos, le quité los pantalones, se quitó las medias y la trusa y quedó desnudo con tres escapularios, que son

los que llevan los sicarios: uno en el cuello, otro en el antebrazo, otro en el tobillo y son: para que les den el negocio, para que no les falle la puntería y para que les paguen. Eso según los sociólogos, que andan averiguando. Yo no pregunto. Sé lo que veo y olvido. Lo que sí no puedo olvidar son los ojos, el verde de sus ojos tras el cual trataba de adivinarle el alma. (Vallejo, 1994, p. 10)

Por lo menos era martes, día de peregrinación a Sabaneta: cuando llegamos en plena plaza se estaban encendiendo a bala dos bandas que no se podían ver, pero que ni en pintura. Se estaban dando plomo a lo loco estos dos combos "por cuestiones territoriales", como decían antes los biólogos y como dicen ahora los sociólogos. ¿Territoriales? ¿Dos bandas de la comuna nororiental, que como su nombre lo indica está en el Norte, agarradas de la greña en Sabaneta, que está en el Sur, en el otro extremo? (Vallejo, 1994, p. 31)

Cuando a una sociedad la empiezan a analizar los sociólogos, ay mi Dios, se jodió, como el que cae en manos del psiquiatra. Por eso no analicemos y sigamos: "Con el radio apagado, señor taxista, que ya tengo muy oído ese vallenato, y no lo resisto".

La segunda cuestión es la siguiente, la lista de palabras que elaboramos y que nos sirve de recurso metodológico, pudo simplificarse y concentrarse más por asociación de palabras, y constituir solo dos campos semiosemánticos opuestos para ser estudiados por contraposición, uno lo que llamaríamos el campo de La Muerte y el otro el campo de La Religiosidad. El caso es que ese primer campo estaría compuesto por unas 470 palabras, una especie de red semántica con zonas de proximidad y lejanía de diverso grado, y el campo de La Religiosidad estaría conformado por una red de aproximadamente 521 palabras, y con varios caminos de conectividad. No obstante, optamos por hacer un ejercicio más fluido que no implicara un exceso de rigor técnico, lo cual no estaría mal para una tesis universitaria.

Ahora sí vayamos al análisis de la narrativa religiosa en la novela de Vallejo. Para ello partiremos de las palabras que directamente connotan creencias

y ritos religiosos, u objetos o personas vinculadas a ellos. Según la tabla de frecuencia de palabras tenemos los siguientes términos:

### Lista de palabras. Narrativa religiosa

PALABRA	FRECUENCIA
Muertos	5
Santos	4
Vida	4
Dios	4
Medellín	4
María Auxiliadora	4
Matar	4
Iglesias	3
Sabaneta	3
Corazón	3
Cadáveres	3
Amor	3
Cielo	3
Curas	3
Odio	3
Alma	3
Ángel	2
Cristo	2
Infierno	2
Pedir	2
Cristiano	1
Escapulario	1
Perdón	1
La Candelaria	1
Pecado	1
Religión católica	1
Devoción	1
San Judás Tadeo	1



Gráfico Nube de palabras. Narrativa Religiosa

Como se observa en la tabla y en el gráfico, se seleccionaron 27 palabras que de manera conjunta y directa connotan un discurso religioso en la novela. En ese conjunto, como también se observa, no todas las palabras tienen el mismo peso, una tiene mucho peso, cuatro tienen un poco menos, un tercer grupo un poco menos aún; y, finalmente, las que aparecen en el gráfico en letra diminuta son las que menos parecen tener fuerza en el discurso del narrador. Todas estas palabras las pone solo él en su escritura, por así decirlo. Nadie más las pronuncia en la novela. Es la frecuencia con que las pronuncia de modo repetitivo o no lo que imprime a su discurso religioso una dirección. Lo que vamos a hacer con esas palabras enseguida es ponerlas en contexto, vamos a ir a los párrafos donde todas hacen su aparición.

En todas las religiones los muertos ocupan un lugar muy importante, en particular en la religión católica, a un punto tal que se espera que inmediatamente antes de un fallecimiento, por lo regular, el moribundo reciba asistencia espiritual y la unción de los enfermos, y que una vez muerto sea

objeto de ceremonias, velaciones, novenarios, etc.; por lo menos así ha sido tradicionalmente, en particular en los sectores populares. Los estratos medios y altos de la población también tienen sus rituales y ceremonias, pero los hacen casi siempre de manera privada, contrario a los sectores populares donde hasta los barrios enteros se congregan en ocasión de un fallecimiento. Pero ¿qué sucede cuando la causa de la muerte es el homicidio sin previo aviso? Pues que la religión no puede obrar lo mismo, y si además ocurre que lo corriente sea el homicidio, la religiosidad en sus diversas partes puede llegar a desinstitucionalizarse. Una situación parecida a esta fue la que vivió Medellín por cerca de dos décadas. Para dar algo de contexto a esa especie de obsesión del narrador por la muerte, hasta el punto de que la muerte, la muerte violenta -eso es lo otro, no se trata de cualquier muerte- parece ella sola enseñorearse de la ciudad. Baste recordar que para la época en que transcurre la novela en la ficción, pero también en la vida real, Medellín llegó a tener la triste fama de ser la ciudad más violenta del mundo, y no sin razón. Los estudios sobre esos años de violencia extrema en Medellín coinciden en señalar que, por ejemplo, mientras el número de homicidios fue 509 en 1979, en un momento en que Pablo Escobar está consolidando su banda de narcotraficantes y asesinos, los homicidios no dejaron de crecer de modo escandaloso en los años sucesivos, esto es, el número de homicidios en la ciudad escaló en 1991 a 6349, un aumento de 12.4 veces más en relación con 1979, o sea más de 1200%. Luego desde esa cúspide el número de homicidios comenzó a disminuir lentamente, con algunas recaídas en algunos años, hasta llegar a la cifra de 920 en 2013, 22 años después, es decir, cerca del 700 %. Y todo a medida que el cartel de Medellín por diversas causas fue desmoronándose, especialmente por la muerte de Escobar en diciembre de 1993, pero también porque el paramilitarismo después de la muerte de este, llegó a dominar en amplias zonas de la ciudad a sangre y fuego, hasta su desmovilización a fines de la primera década de este siglo<sup>14</sup>. Las historias sobre muertes violentas y funerales de aquellos años parecen de fábula, y sin duda perturbaron profundamente la religiosidad de la gente. De esta perturbación nos habla profusamente a su modo el narrador de *La Virgen de los Sicarios*.

---

<sup>14</sup> Ver Martin, (0000). p. 639.

Por ejemplo, mientras que la palabra<sup>15</sup> “muertos” aparece 89 veces en boca del narrador, en solo 73 páginas que tiene la novela completa (recuérdese que citamos de una versión electrónica), la palabra “matar” lo hace en 42 ocasiones. Ahora, para ver qué sentido cobran en el contexto de uso, es preciso citar las frases en los párrafos correspondientes, en el orden de página en que aparecen. Como por falta de espacio no podemos citar los 89 fragmentos correspondientes a la palabra “muertos<sup>16</sup>, nos guiaremos por la hipótesis de que en la mayoría de los casos tienen un sentido religioso. En general, para simplificar el análisis, reuniremos varias citas en tres grupos, según su frecuencia en la lista de palabras: alta, media o baja. También, dentro de cada grupo deberemos seleccionar solo algunos fragmentos para poner estas palabras en contexto y poder leerlas e interpretarlas, porque en muchos casos su número es muy elevado, y tornarían muy pesado el texto. Aquí se parte de dos supuestos, en primer lugar, que la frecuencia con que el narrador utiliza una palabra es un indicador de la importancia que tiene para él; y, en segundo lugar, que dicha importancia también se relaciona con la distribución regular del término a lo largo del texto. Sirva como ejemplo la palabra “muertos” no solo con una altísima frecuencia (89 repeticiones en 73 páginas), sino además con una distribución regular en la novela, desde las primeras páginas hasta la última. Nuestra hipótesis al respecto es que en torno a dicha palabra gira todo lo demás, esto es, el resto de las palabras, para contar un mundo sin redención, sin vida después de la muerte, un mundo de crimen porque en la novela nadie muere de muerte natural ni por causa accidental, sino que todos los muertos son asesinados por sicarios sin peso de conciencia, sin contrición de corazón ni satisfacción de obra. Difícilmente se puede encontrar una novela donde el quinto mandamiento, “no matarás”, haya sido más incumplido.

<sup>15</sup> Por formar parte del mismo campo semántico, y para lograr síntesis, hemos subsumido la palabra “muerte” en la palabra “muertos”, ambas casi con la misma frecuencia, la primera 42 y la segunda 47.

<sup>16</sup> Después de cada frase o fragmento figura el número de página correspondiente.

## *Alto nivel de incidencia*

### **muertos (89)**

Aquí te regalo esta belleza –me dijo José Antonio cuando me presentó a Alexis–, que ya lleva como diez **muertos**"

En fin, por ese apartamento de José Antonio, por entre sus relojes detenidos como fechas en las lápidas de los cementerios, pasaban infinidad de muchachos vivos. O sea, quiero decir, vivos hoy y mañana **muertos** que es la ley del mundo, pero asesinados: jóvenes asesinos asesinados, exentos de las ignominias de la vejez por escandaloso puñal o compasiva bala. (Vallejo, 1994, p.7)

En la jerga de las comunas o argot comunero que está formado en esencia de un viejo fondo de idioma local de Antioquia, que fue el que hablé yo cuando vivo (Cristo el arameo), más una que otra supervivencia del malevo antiguo del barrio de Guayaquil, ya demolido, que hablaron sus cuchilleros, ya **muertos**; y, en fin, de una serie de vocablos y giros nuevos, feos, para designar ciertos conceptos viejos: **matar, morir, el muerto**, el revólver, la policía... (Vallejo, 1994, p. 14)

Hoy en el centro –le conté a Alexis luego hablando en jerga con mi manía políglota– dos bandas se estaban dando chumbimba. De lo que te perdiste por andar viendo televisión". Se mostró interesado, y le conté hasta lo que no vi, con mil detalles. Le desplegué por todo Junín un tendal de **muertos**. Me sentía como Don Juan presumiéndole a Don Luis de las mujeres que se había echado. (Vallejo, 1994, p.15)

En lo alto de mi edificio, en las noches, mi apartamento es una isla oscura en un mar de luces. Lucecitas por doquiera en torno, en las montañas, palpitando en la nitidez del cielo porque aquí no hay smog: lo tumba la lluvia. Al atardecer nuestras montañas son tan nítidas, tan resaltadas, que haga de cuenta usted que las recortó un niño con tijeras de una foto del Colombiano. (*El Colombiano* es el periódico de Me-

dellín, el que da los **muertos**: tantos hoy, ¿mañana cuántos?) (Vallejo, 1994, p.19)

¿Cuántos **muertos** lleva este niño mío, mi portentosa máquina de matar? Uno hasta donde sé y ahora. De los de más atrás no respondo. Yo no suelo preguntar como los curas que quieren saberlo todo para ellos solos, sin compartir, en secreto tumbal de confesión. Que cómo, que cuándo, que con quién, que por dónde. ¡Por donde sea! ¡Absuelvan en bloque carajo y desensotanen esa curiosidad rabiosa! (Vallejo, 1994, p.20)

El próximo **muertico** de Alexis resultó siendo un transeúnte grosero: un muchachote fornido, soberbio, malo que es lo que es esta raza altanera. Por Junín, sin querer, nos tropezamos con él. "Aprendan a caminar, maricas –nos dijo-. ¿O es que no ven?" Yo, la verdad, veo poco, pero Alexis mucho, ¿o si no cómo esa puntería? Pero esta vez, para variar, bordando sobre el mismo tema su consabida sonata no le chantó el pepazo en la frente, no: en la boca, en la sucia boca por donde maldijo. Y así, quién lo iba a creer, la última palabra que dijo el vivo fue "ven", como pueden ver volviendo a ver su frase. Nunca más vio. A estos **muertos** se les quedan los ojos abiertos sin ver. Y ojos que no ven, aunque uno los vea, no son ojos, como atinadamente observó el poeta Machado, el profundo. (Vallejo, 1994, 5)

Eso que dije yo es lo que debió decir la autoridad, pero como aquí no hay autoridad sino para robar, para saquear a la res pública... Y así me encuentro a Sabaneta, el pueblo sagrado de mi niñez, en el bochinche y la guachafita, en el más descarado desorden que me están introduciendo estos cabrones. Mi indignación no podía más, me estaba dando un ataque de ira santa. "¡Uuuuuu! ¡Uuuuuu!" aullaba una ambulancia con su letrero de ambulancia escrito al revés para que uno tenga que leerlo patas arriba dando la vuelta; paraba en seco y se bajaban dos camilleros a recoger a los **muertos**. Dos, tres, cuatro... (Vallejo, 1994, p. 31)

Las guerras de las bandas están casadas: de barrio con barrio, de cuadra con cuadra. Una **muerte** trae otra **muerte** y el odio más odio. Esto es así, la ley del gato que gira y gira queriendo agarrarse la cola. Y las rachas de violencia que no apagan los entierros... Por el contrario, las encienden. Se diría que en las comunas los destinos de los vivos están en manos de los **muertos**. El odio es como la pobreza: son arenas movedizas de las que no sale nadie: mientras más chapalea uno más se hunde. (Vallejo, 1994, p. 35)

Esto que veis aquí marcianos es el presente de Colombia y lo que les espera a todos si no paran la avalancha. Jirones de frases hablando de robos, de atracos, de **muertos**, de asaltos (aquí a todo el mundo lo han atracado o **matado** una vez por lo menos) me llegaban a los oídos paudadas por las infaltables delicadezas de "malparido" e "hijueputa" sin las cuales esta raza fina y sutil no puede abrir la boca. (Vallejo, 1994, p. 39)

Pero dejemos que este curita descanse en paz y pasemos a palabras mayores, al cardenal López T., el que se quería despachar Alexis. Muy delicadito él, de modales finos y adamados, perfumados, se empeñó en hacer negocios con el narcotráfico, el único que tenía aquí dinero contante y sonante. Cartas quedan de este cardenal al gran capo ofreciéndole en venta terrenos de la Curia. ¿Y no le importaban al cardenal –preguntará usted– los incontables **muertos** de las bombas, de las muchas que mandó estallar el gran capo, todos ellos gentecitas humildes y buenas, del "pueblo"? Sí, tanto como a mí. Un **muerto** pobre es un pobre **muerto**, y cien son cien. (Vallejo, 1994, p. 42)

Hombre vea, yo le digo, vivir en Medellín es ir uno rebotando por esta vida **muerto**. Yo no inventé esta realidad, es ella la que me está inventando a mí. Y así vamos por sus calles los **muertos** vivos hablando de robos, de atracos, de otros **muertos**, fantasmas a la deriva arrastrando nuestras precarias existencias, nuestras inútiles vidas, sumidos en el desastre. Puedo establecer, con precisión, en qué momento me convertí en un **muerto** vivo. (Vallejo, 1994, p. 46)

Tales **muertos** aunque pobres, por supuesto, para el cielo no se irán así les quede más a la mano: se irán barranca abajo en caída libre para el infierno, para el otro, el que sigue al de esta vida. Ni en Sodoma ni en Gomorra ni en Medellín ni en Colombia hay inocentes; aquí todo el que existe es culpable, y si se reproduce más. Los pobres producen más pobres y la miseria más miseria, y mientras más miseria más asesinos, y mientras más asesinos más **muertos**. Ésta es la ley de Medellín, que regirá en adelante para el planeta tierra. Tomen nota. (Vallejo, 1994, p. 50)

Cuando paró de retransmitirse el pajarraco deslenguado, el radio, reconfortante como un café caliente, oficioso y mañanero, pasó a darnos las noticias de la noche que acababa y las cifras de los **muertos**. Que anoche no habían sido sino tantos... La vida seguía pues. (Vallejo, 1994, p. 54)

Como al difuntico al caer se le abrió la camisa, se le despanzurró la barriga; y así pude ver que llevaba bajo el cinturón un revólver. Jua! Le iba a servir en la otra vida para **matar** cuanto sus puercos pies para caminar. Los muertos no **matan** ni caminan: caen en caída libre rumbo a los infiernos como una piedra roma. (Vallejo, 1994), p. 60)

Salí de esa casa con Wílmар y la mente confusa. Una de dos: O el que tuve ante mis ojos no era mi Ñato, o la **Muerte** de ociosa se había puesto a repasar a sus **muertos**. Pero si no era el Ñato de mi juventud, ¿por qué era idéntico? ¿Y por qué lo **mataron** igual, y en el mismo sitio y a la misma hora? ¿No sería que la realidad en Medellín se enloqueció y se estaba repitiendo? (Vallejo, 1994, p. 66)

De los **muertos** que cargaba Alexis en su conciencia (si es que tenía) cuando nos conocimos, yo no soy culpable. De los de este niño, los suyos propios, tampoco. Allá ellos con sus **muertos** que de los que aquí tenemos compartidos ustedes son testigos. Le dije a Wílmар que en mi opinión ya no tenía objeto seguir en Medellín, que esta ciudad no daba

para más, que nos fuéramos. ¿Que para dónde? Para donde fuera. El mundo no se acababa aquí, era bien grande.

Eso lo entendí muy bien; en los barrios de las comunas la única que tiene paso libre es la **Muerte**. (Vallejo, 1994, 70)

"Anfiteatro" llaman aquí a la morgue, y no hay taxista en Medellín ni cristiano que no sepa dónde está porque aquí los vivos sabemos muy bien adonde tenemos que ir a buscar los **muertos**. Está saliendo de la ciudad, donde empieza la Autopista Norte, frente a una terminal de buses. (Vallejo, 1994, p. 71)

El hombre invisible les fue pasando revista a los **muertos**. Tres cosas en especial le llamaron la atención de esos cuerpos desnudos sin corazón que pudiera volver a sentir el odio: la cabeza (y la de algunos con los pelos revueltos, erizados) vaciada de sesos y rencores; el sexo inútil, estúpido, impúdico, incapaz de volver a engendrar, hacer el mal; y los pies que ya no llevarían a nadie a ninguna parte. (Vallejo, 1994, p.72)

Salí por entre los **muertos** vivos, que seguían afuera esperando. Al salir se me vino a la memoria una frase del evangelio que con lo viejo que soy hasta entonces no había entendido: "Que los **muertos** entierren a sus **muertos**". Y por entre los **muertos** vivos, caminando sin ir a ninguna parte, pensando sin pensar tomé a lo largo de la autopista. Los **muertos** vivos pasaban a mi lado hablando solos, desvariando. Un puente peatonal elevado cruzaba la autopista. Subí. Abajo corrían los carros enfurecidos, atropellando, manejados por cafres que creían que estaban vivos, aunque yo sabía que no. Arriba volaban los gallinazos, los reyes de Medallo, planeando sobre la ciudad por el cielo límpido en grandes círculos que se iban cerrando, cerrando, bajando, bajando. Es la forma que tienen ellos de aterrizar, con delicadezas, con circunloquios sobre lo que les corresponde pero que el hombre necio, enterrador, les quiere quitar ¡para dárselo a los gusanos! (Vallejo, 1994, p. 73)

Bajé el puente y entré a un galpón inmenso que no conocía. Era la famosa terminal de buses intermunicipales atestada por los **muertos** vivos, mis paisanos, yendo y viniendo apurados, atareados, preocupados, como si tuvieran junta pendiente con el presidente o el ministro y tanto qué hacer. (Vallejo, 1994, p.73)

### *Medio nivel de incidencia*

#### **María Auxiliadora/ Dios/ Vida/ Santos/ Curas/ Cielo/ Amor/ Corazón de Jesús/ Sabaneta/ Iglesias/ Alma**

##### **Sabaneta (33)**

Había en las afueras de Medellín un pueblo silencioso y apacible que se llamaba **Sabaneta**. Bien que lo conocí porque allí cerca, a un lado de la carretera que venía de Envigado, otro pueblo, a mitad de camino entre los dos pueblos, en la finca **Santa Anita** de mis abuelos, a mano izquierda viniendo, transcurrió mi infancia. (Vallejo, 1994, p. 5)

A mi regreso a Colombia volví a **Sabaneta** con Alexis, acompañándolo, en peregrinación. Alexis, aja, así se llama. El nombre es bonito, pero no se lo puse yo, se lo puso su mamá. Con eso de que les dio a los pobres por ponerles a los hijos nombres de ricos, extravagantes, extranjeros: Tayson Alexander, por ejemplo, o Fáber o Eder o Wílfer o Rommel o Yeison o qué sé yo. (Vallejo, 1994, pp. 5-6)

La Virgen de **Sabaneta** hoy es **María Auxiliadora**, pero no lo era en mi niñez: era **la Virgen del Carmen**, y la parroquia la de **Santa Ana**. Hasta donde entiendo yo de estas cosas (que no es mucho), **María Auxiliadora** es propiedad de los salesianos, y la parroquia de **Sabaneta** es de curas laicos. ¿Cómo fue a dar María Auxiliadora allí? No sé. Cuando regresé a Colombia allí la encontré entronizada, presidiendo la iglesia desde el altar de la izquierda, haciendo milagros. (Vallejo, 1994, p. 6)

Un tumulto llegaba los martes a **Sabaneta** de todos los barrios y rumbo de Medellín adonde la Virgen a rogar, a pedir, a pedir, a pedir que es lo que mejor saben hacer los pobres amén de parir hijos. Y entre esa romería tumultuosa los muchachos de la barriada, los sicarios. Ya para entonces **Sabaneta** había dejado de ser un pueblo y se había convertido en un barrio más de Medellín, la ciudad la había alcanzado, se la había tragado; y Colombia, entre tanto, se nos había ido de las manos. Éramos, y de lejos, el país más criminal de la tierra, y Medellín la capital del odio. Pero estas cosas no se dicen, se saben. Con perdón. (Vallejo, 1994, p. 6)

Todas las casitas campesinas de la carretera, desde que salíamos caminando de Santa Anita hacia **Sabaneta** tenían pesebre, y abrían las ventanas de los cuarticos que daban al corredor delantero para que lo viéramos. Pero ningún pesebre más hermoso que el de la casita que digo yo: ocupaba dos cuartos, el primero y el del fondo, llenos de maravillas: lagos con patos, rebaños, pastores, vaquitas, casitas, carreteritas, un tigre, y arriba de la montaña, en lo más alto, la pesebrera en la que el veinticuatro de diciembre iba a nacer el **Niño Dios**. Pero estábamos apenas a dieciséis, en que empezaba la novena y en que hacíamos los pesebres, y faltaban exactamente ocho días para el día, la noche, más feliz. Ocho días de una dicha interminable en espera. (Vallejo, 1994, pp. 8-9)

En la iglesita de **Sabaneta** hay a la entrada un **Señor Caído**; en el altar del centro está Santa **Ana con San Joaquín y la Virgen de niña**; y en el de la derecha **Nuestra Señora del Carmen**, la antigua reina de la parroquia. Pero todas las flores, todos los rezos, todas las veladoras, todas las súplicas, todas las miradas, todos los corazones están puestos en el altar de la izquierda, el de **María Auxiliadora**, que la remplazó. Por obra y gracia suya esta iglesita de **Sabaneta** antaño apagada hoy está alegre y florecida de flores y milagros. **María Auxiliadora**, la virgen mía, de mi niñez, la que más quiero los está haciendo. "**Virgencita niña** que me conoces desde hace tanto: Que mi vida acabe como empezó, con la felicidad que no lo sabe". (Vallejo, 1994, p.10)

"Virgencita niña de **Sabaneta**, que vuelva a ser el que fui de niño, uno solo. Ayúdame a juntar las tablas del naufragio". (Vallejo, 1994, p 19)  
Eso que dije yo es lo que debió decir la autoridad, pero como aquí no hay autoridad sino para robar, para saquear a la res pública... Y así me encuentro a **Sabaneta**, el pueblo sagrado de mi niñez, en el bochinche y la guachafita, en el más descarado desorden que me están introduciendo estos cabrones. (Vallejo, 1994, p. 31)

La presencia de tantos jóvenes en la iglesita de **Sabaneta** me causaba asombro. Pero ¿asombro por qué? También yo estaba allí y veníamos a buscar lo mismo: paz, silencio en la penumbra. Tenemos los ojos cansados de tanto ver, y los oídos de tanto oír, y el corazón de tanto odiar. (Vallejo, 1994, p. 32)

Amaneció martes y yo vivo y él abrazado a mí y radiante la mañana. "¿Qué día es?" me preguntó abriendo los ojos el ángel. "Martes", le contesté. De él fue entonces la idea de que fuéramos a **Sabaneta** adonde **María Auxiliadora**. "¿A qué vas? -le pregunté-. ¿A dar gracias, o a pedir?" Que a ambas cosas. Los pobres son así: agradecen para poder seguir pidiendo. (Vallejo, 1994, p 58)

## María Auxiliadora (15)

Prendámosle esta veladora a la **Virgen** y oremos, roguemos que es a lo que vinimos: "**Virgencita niña, María Auxiliadora** que te conozco desde mi infancia, desde el colegio de los salesianos donde estudié; que eres más mía que de esta multitud novelera, hazme un favor: Que este niño que ves rezándote, ante ti, a mi lado, que sea mi último y definitivo amor; que no lo traicione, que no me traicione, amén". (Vallejo, 1994, p. 10)

¿Qué le pediría Alexis a la **Virgen**? Dicen los sociólogos que los sicarios le piden a **María Auxiliadora** que no les vaya a fallar, que les afine la puntería cuando disparen y que les salga bien el negocio. ¿Y cómo

lo supieron? ¿Acaso son Dostoievsky o Dios padre para meterse en la mente de otros? ¡No sabe uno lo que uno está pensando va a saber lo que piensan los demás! . (Vallejo, 1994, p. 10)

Las veladoras de **María Auxiliadora** palpitaban al unísono como las lucecitas de Medellín en la unánime noche, rogándole al cielo que nos hiciera el milagro de volver a ser. A ser los que fuimos. "Yo ya no soy yo, Virgencita niña, tengo el alma partida". (Vallejo, 1994, p. 19)

¡O qué! ¿Creen que **María Auxiliadora** es propiedad privada? **María Auxiliadora** es de todos y el parque de nadie: que ninguno sueñe con que es propio porque orinó primero, porque en este parque nadie orina. (Vallejo, 1994, p. 31)

Entramos en la iglesia, pasamos ante el Señor Caído, y seguimos hasta el altar del fondo en la nave izquierda, el de **María Auxiliadora**, la virgencita alegre con el Niño, flotando sobre un mar de ofrendas de flores y constelada de estrellas. Adultos y viejos llenaban la iglesia y, cosa notable, muchachos con el corte de pelo de los punkeros, rezando, confesándose: los sicarios. ¿Qué pedirán? ¿De qué se confesarán? ¡Cuánto daría por saberlo y sus exactas palabras! (Vallejo, 1994, p. 32)

*Madre Santísima, **María Auxiliadora**, señora de bondad y de misericordia, posternado a vuestros pies y avergonzado de mis culpas, lleno de confianza en vos os suplico atendáis este ruego: que cuando llegue mi última hora, por fin, acudáis en mi socorro para que tenga la muerte del justo. Ahuyentad al espíritu maligno y su silbo traicionero, y libradme de la condenación eterna, que la pesadilla del infierno ya la he vivido en esta vida y con creces: con mi prójimo. Amén.* .(Vallejo, 1994, p. 32)

Entramos a la iglesia: semidesierta, con unos cuantos viejos y viejas de poca monta y ni un sicario. ¡Carajo, también esto se acabó, como todo! Y me arrodillé ante la Virgen y le dije: " **Virgencita mía, María Auxiliadora** que te he querido desde mi infancia: cuando estos hijos

de puta te abandonen y te den la espalda y no vuelvan más, cuenta conmigo, aquí me tienes. Mientras viva volveré". ¿De qué le estaría dando gracias Alexis, perdón, Wílmara a la Virgen? ¿Qué le estaría pidiendo? ¿Ropas, bienes, antojos, miniUzis? Decidí hacerlo feliz ese día y darle en nombre de ella lo que quisiera. (Vallejo, 1994, p. 58)

## Dios (44)

Entonces entendí que Alexis no respondía a las leyes de este mundo; y yo que desde hacía tiempos **no creía en Dios** dejé de creer en la ley de la gravedad. (Vallejo, 1994, p. 11)

[...] me asegura que día hubo en Medellín en que mataron ciento setenta y tantos, y trescientos ese fin de semana. **Sabrá Dios, que es el que ve desde arriba**. Nosotros aquí abajo lo único que hacemos es recoger cadáveres. (Vallejo, 1994, p. 10)

El televisor de Alexis me acabó de echar a la calle. Alexis, por lo visto, no requería de mi presencia. **Yo sí de la de él, en ausencia de Dios**. (Vallejo, 1994, p. 15)

Mire parcero: no somos nada. **Somos una pesadilla de Dios, que es loco**. (Vallejo, 1994, p. 15)

Pero la Candelaria nunca la cierran. Tiene a la entrada en la nave izquierda un Señor Caído de un dramatismo hermoso, doloroso, alumbrado siempre por veladoras: veinte, treinta, cuarenta llamas rojas, efímeras, palpitando, temblando, **titilando rumbo a la eternidad de Dios**. (Vallejo, 1994, p. 25)

Desde el morro del Pan de Azúcar hasta el Picacho vuelan los gallinazos con sus plumas negras, con sus almas limpias sobre el valle, y son, como van las cosas, **la mejor prueba que tengo de la existencia de Dios**. (Vallejo, 1994, p. 29)

Ciento cincuenta iglesias, mal contadas, tiene Medellín, casi como cantinas, una exageración, y descontando las de las **comunidades a las que sólo sube mi Dios con escolta**, las conozco todas. (Vallejo, 1994, p. 32)

Hubo aquí un padrecito loco, desquiciado, al que le dio dizque por hacerles casita a los pobres con el dinero de los ricos. Con su programa de televisión "El Minuto de Dios", que pasaba noche a noche a las siete, se convirtió en el mendigo número uno de Colombia. Su cuento era que "los ricos son los administradores de los bienes de Dios". ¿Habrás visto mayor disparate? **Dios no existe y el que no existe no tiene bienes**. (Vallejo, 1994, p. 41)

Curitas salesianos apologeticos, eminentísimos, profundísimos señores: ¿Que mis críticas son superficiales, triviales? Pues para mí, mula que pisa firme y no da traspie porque calcula paso por paso antes de ir a meter la pata, **toda religión es insensata**. Si uno las considera así, desde el punto de vista del sentido común, de la sensatez, se hace evidente la maldad, o en su defecto la **inconsustancialidad, de Dios**, para decirlo con una palabreja escurridiza como un conejo que me saco de la manga de mi toga de prestidigitador escolástico para designar su no existencia. (Vallejo, 1994, p. 45)

¡Claro que no existe! Pongo mis cinco sentidos alerta más la antena del televisor a ver si lo capto, pero no, nada, todo borroso. Lo único que existe es lo que veo: un conejo. Y el conejo se va... **En cuanto a Cristo, ¡cómo se va a realizar Dios, que es necesario**, por los caminos contingentes, concretos, de un hombre! Y rabioso. Me gustaría ver a ése funcionando en Medellín, tratando de sacar a fuste a los mercaderes del centro; no alcanza a llegar vivo a la cruz: se lo despachan antes de una puñalada con todo y fuste. ¿Rabieticas aquí? (Vallejo, 1994, p. 45)

Hace dos mil años que pasó por esta tierra el Anticristo y era él mismo: **Dios es el Diablo**. Los dos son uno, la propuesta y su antítesis. **Claro**

**que Dios existe**, por todas partes encuentro signos de su maldad. (Vallejo, 1994, p. 45)

Cuando vi al niño oliendo el frasquito lo saludé con una sonrisa. Sus ojos, terribles, se fijaron en mis ojos, y vi que me estaba viendo el alma. **Claro que Dios existe**. (Vallejo, 1994, p. 45)

Le dije que tenía que ir a La Candelaria a pedirle al Señor Caído, pero no le dije a pedirle qué. Tenía que ir a esa iglesia **a rogarle a Dios que todo lo sabe, que todo lo entiende, que todo lo puede, que me ayudara a matar a este hijueputa**. (Vallejo, 1994, p. 68)

Me acerqué y tenía los ojos abiertos. No se los pude cerrar por más que quise: volvían a abrírsele como mirando sin mirar, en la eternidad. Me asomé un instante a esos ojos verdes y vi reflejada en ellos, allá en su fondo vacío, la inmensa, la inconmensurable, **la sobrecogedora maldad de Dios**. (Vallejo, 1994, p. 72)

### **Iglesia o templo (38)**

En los 38 registros se mencionan elogiosamente las siguientes iglesias o templos: Sabaneta, San Ignacio, San José, San Antonio, La candelaria, La Metropolitana, La América, Manrique, San Nicolás de Tolentino, San Cayetano, La Sagrada Familia, El Rosario, La Asunción, La Visitación, La Visitación Cristo Rey, Jesús Obrero, El Carmelo, El Calvario, San Blas, San Bernardo, San Judas Tadeo.

Cuando el incidente íbamos para la Candelaria y para la Candelaria seguimos, sin más preámbulos, en el tropel. Esta iglesia es la más hermosa de Medellín, que tiene ciento cincuenta y que las conozco yo: cien con Alexis, esperando a veces horas enteras a que las abran. Pero la Candelaria nunca la cierran. (Vallejo, 1994, p. 25)

## Curas, obispos, cardenales y papa (5)

Cuando se llenan de humo y empiezan a jalar, los que los están elevando sueltan, soltamos, y el globo se va yendo, yendo al cielo con el corazón encendido, palpitando, como el Corazón de Jesús. ¿Saben quién es? Nosotros teníamos uno en la sala; en la sala de la casa de la calle del Perú de la ciudad de Medellín, capital de Antioquia; en la casa en donde yo nací, en la sala entronizado o sea (porque sé que no van a saber) bendecido un día por el cura. (Vallejo, 1994, p. 5)

Otro muerto en un bus: un mendigo alzado. Uno de esos basuqueros soliviantados por Amnistía Internacional, la Iglesia católica y el comunismo más los Derechos Humanos, que se le pasan el día entero fumando basuco y pidiendo, exigiendo, con un garrote en la mano: "Que déme tanto, jefe, que hoy no he desayunado. Tengo hambre". "Que te la quite tu madre que te parió", les contesto yo. O el cura papa que es tan buen defensor de la pobreza y la proliferación de la roña humana. (Vallejo, 1994, p. 62)

Hay un sitio en las inmediaciones de la Avenida San Juan que se llama "Mierda Caliente": un atracadero, un matadero. Con ésos siguió el ángel. Yo le decía que no, que mejor burócratas de la Alpujarra o monseñor obispo, el cardenal López T. antes de que se nos escapara a Roma impune con las joyas que se robó, pero estando como estábamos en nuestro apartamento, ese sitio nos quedaba más a la mano. (Vallejo, 1994, p. 41)

El mal que le hizo ese padrecito a Colombia no tiene nombre. Visto el éxito del programa, montó un banquete anual, el "del millón", a millón la entrada y de cena caldo Maggi. Hasta que logró, claro, lo que las sectas protestantes gringas llaman "la fatiga de los donantes". No le volvimos a dar. Entonces se acordó de los nuevos ricos de Colombia, los narcotraficantes explotadores de bombas, y se les puso a su servicio para ayudarles a tramitar sus tretas. Para él no había dinero malo o bueno, sucio o lavado. Todo le servía para sus pobres y que pudieran seguir en la paridera. Él fue el que arregló la entrada del gran capo a

la catedral. Poco después murió y le hicieron tamaño entierro. (Vallejo, 1994, p. 42)

Cartas quedan de este cardenal al gran capo ofreciéndole en venta terrenos de la Curia. ¿Y no le importaban al cardenal – preguntará usted– los incontables muertos de las bombas, de las muchas que mandó estallar el gran capo, todos ellos gentecitas humildes y buenas, del "pueblo"? (Vallejo, 1994, p. 42)

### *Nivel de incidencia Bajo*

**Cristo Pedir Infierno Ángel Alma Devoción La Candelaria  
Religión Católica Pecado Perdón Escapulario Cristiano  
San Judás Tadeo**

### **Cristo (14)**

La luz de afuera se filtraba por los vitrales para ofrecernos, en imágenes multicolores, **el espectáculo perverso de la pasión: Cristo azotado, Cristo caído, Cristo crucificado**. Entre la multitud anodina de viejos y viejas busqué a los muchachos, los sicarios, y en efecto, pululaban. (Vallejo, 1994, p. 9)

**¿Y Cristo dónde está?** ¿El puritano rabioso que sacó a fueite a los mercaderes del templo? ¿Es que la cruz lo curó de rabietas, y ya no ve ni oye ni huele? (Vallejo, 1994, p. 33)

Ay qué memoria la mía, me quedó faltando un cascado más, al final del parque. Acabando nosotros de cruzarlo, cuando todavía no se sabía en este extremo lo que pasó en el otro, estaba un grupo de Haré Cristinas danzando al son de sus panderetas, trayéndonos su mensaje de paz y amor del Oriente (de **ese amor que jamás sintió Cristo el tremebundo**), y de respeto a todo lo vivo, empezando por los animales y acabando por el prójimo. (Vallejo, 1994, p. 40)

Nada funciona aquí. **Ni la ley del talión ni la ley de Cristo.** La primera, porque el Estado no la aplica ni la deja aplicar: ni raja ni presta el hacha como mi difunta mamá. La segunda, porque es intrínsecamente perversa. **Cristo es el gran introductor de la impunidad y el desorden de este mundo.** Cuando tú vuelves en Colombia la otra mejilla, de un segundo trancazo te acaban de desprender la retina. Y una vez que no ves, te cascan de una puñalada en el corazón. (Vallejo, 1994, p. 44)

En **cuanto a Cristo**, ¡cómo se va a realizar Dios, que es necesario, por los caminos contingentes, concretos, de un hombre! Y rabioso. (Vallejo, 1994, p. 45)

## Religión católica (2)

Quinientos años me he tardado en entender a Lutero, y que **no hay roña más grande sobre esta tierra que la religión católica.** Los curitas salesianos me enseñaron que Lutero era el Diablo. ¡Esbirros de Juan Bosco, calumniadores! (Vallejo, 1994, p. 40)

"¡Vivan las putas! ¡Vivan los marihuaneros! ¡Vivan los maricas! ¡**Abajo la religión católica!**" Le dimos mi niño y yo un billete para que pudiera seguir tomando. (Vallejo, 1994, p. 41)

A ver, **ustedes que dizque son tan buenos católicos** ¿me sabrán decir en qué iglesia de Medellín está San Pedro Claver? En la de la Sagrada Familia no. En la del Carmelo no. En la del Rosario no. En la del Calvario tampoco. ¿Dónde pues? En la iglesia de San Ignacio, en la nave derecha. ¿Y en dónde está el beato de la Colombiére? ¿En la de la Asunción? ¿En la de la Visitación? ¿En la de Cristo Rey? ¿En la de Jesús Obrero? No, no, no y tampoco. (Vallejo, 1994, p. 32)

Basuqueros, buseros, mendigos, policías, ladrones, médicos y abogados, **evangélicos y católicos**, niños y niñas, hombres y mujeres, públicas y privadas, de todo probó el Ángel, **todos fueron cayendo fulminados**

**por la su mano bendita**, por la su espada de fuego. Con decirles que hasta curas, que son especie en extinción. (Vallejo, 1994, p. 63)

## San Judás Tadeo (2)

Las balas rezadas se preparan así: pónganse seis balas en una cacerola previamente calentada hasta el rojo vivo en parrilla eléctrica. Espolvóreense luego en agua bendita obtenida de la pila de una iglesia, o suministrada, garantizada, por la parroquia de **San Judas Tadeo**, barrio de Castilla, comuna noroccidental. (Vallejo, 1994, p. 38)

Por la gracia de **San Judas Tadeo** (o el Señor Caído de Girardota o el padre Arcila o el santo de tu devoción) que estas balas de esta suerte consagradas den en el blanco sin fallar, y que no sufra el difunto. Amén". ¿Que por qué digo que con la fe del carbonero? Ah yo no sé, de estas cosas no entiendo, nunca he rezado una bala. Ni nadie, nadie, nadie me ha visto hasta ahora disparar. (Vallejo, 1994, p. 39)

## Pecado (5)

Es que yo estudié con los curitas salesianos del colegio de Sufragio. Con ellos aprendí que la relación carnal con las mujeres es **el pecado de la bestialidad**, que es cuando se cruza un miembro de una especie con otro de otra, como por ejemplo un burro con una vaca. (Vallejo, 1994, p.12)

Y preguntando, preguntando que es como se llega a Roma que es adonde ellos quieren ir, el padre vino a saber que el muchacho era de profesión sicario y que había matado a trece, pero que de éstos no se venía a confesar porque ¿por qué? Que se confesara de ellos el que los mandó matar. De ése **era el pecado**, no de él que simplemente estaba haciendo un trabajo, un "camello". (Vallejo, 1994, p. 20)

Y aprovechando a este padrecito que están tan escasos desde que volvieron Centro Comercial al seminario, yo le pregunto una cosa: ¿**De**

**quién es el pecado de la muerte del hippie?** ¿De Alexis? ¿Mío? De Alexis no porque no lo odiaba así le hubiera visto los ojos.

¿Mío entonces? Tampoco. Que no lo quería, **confieso**. ¿Pero que lo mandé matar? ¡Nunca! Jamás de los jamases. (Vallejo, 1994, p. 20)

## Cristiano (6)

Ha de saber usted y si no lo sabe vaya tomando nota, que **cristiano común y corriente** como usted o yo no puede subir a esos barrios sin la escolta de un batallón: lo "bajan". (Vallejo, 1994, p. 19)

Bueno, sin más preámbulos se subió uno de estos asquerosos al bus con su garrote y se pronunció tamaño discurso de cuatro cuabras para informarnos que: **Que como él era tan buen cristiano** y no tenía trabajo, que prefería pedir a andar robando o matando. Y arrancó de puesto en puesto blandiendo su garrote perentorio, recogiendo su cuota. Para que acabara como dijo, como buen cristiano. Cuando llegó a nosotros Wílmur desenfundó su rayo de las tinieblas y le aplicó de limosna su pepita de eternidad en el corazón. (Vallejo, 1994, p. 62)

## Devoción (2)

Esta devoción repentina de la juventud me causaba asombro. Y yo pensando que la Iglesia andaba en más bancarrota que el comunismo... Qué va, está viva, respira. La humanidad necesita para vivir mitos y mentiras. (Vallejo, 1994, p. 10)

[...] mientras tanto va rezando el que las reza con la fe del carbonero: "Por la gracia de San Judas Tadeo (o el Señor Caído de Girardota o el padre Arcila o el santo de tu devoción) que estas balas de esta suerte consagradas den en el blanco sin fallar, y que no sufra el difunto. Amén". (Vallejo, 1994, p. 39)

## Perdón (7)

En todos los casos solo como disculpa por lenguaje inapropiado. No como remisión de pecados.

## Culpa (2)

Qué **culpa** tengo yo si los apellidos me sugieren cosas... (Vallejo, 1994, p. 43)

## Comentario final

Dentro de las tres posibilidades narrativas de la novela *La Virgen de los Sicarios*, la gramático-poética, la sociopolítica, y la religiosa, optamos por analizar esta última. Seguimos para ello una metodología de análisis de contenido conocido como lista de palabras, la cual estima la frecuencia de las palabras en un texto, y las remite al contexto en que están utilizadas. Esencialmente es lo que hemos realizado en este ensayo. Los resultados, que deben considerarse provisionales en espera de un mayor estudio a nivel de estructuras lingüísticas profundas, indican que la religiosidad que impregna la novela se aparta radicalmente de lo que la doctrina católica considera buenas prácticas, es decir, que los usos que los creyentes hacen de la religión en su vida cotidiana deben ser medios y no fines en sí, que les permitan seguir fielmente el evangelio y la voluntad de Dios contenida en los Mandamientos, lo cual se recomienda especialmente en relación con la devoción de los santos y la Virgen María.

El mundo que se describe en la novela atravesado por la violencia y la ignorancia amenaza con desaparecer. Quedan como únicos refugios la casa y los templos donde todavía se puede ir a rezar a la Virgen, a los santos y al Sagrado Corazón, para que proteja al protagonista y a sus jóvenes amantes, los que sin embargo mueren víctimas de la violencia de la que ellos fueron victimarios. El protagonista narrador al final del relato queda solo en una ciudad donde no hay nada para él, y su vida carece de sentido; como único recurso, ya que el suicidio no es para él, como quedó demostrado en el relato, es sentarse a escribir la historia y encontrar la salvación en el arte.

El narrador de la novela piensa de la siguiente manera: el protagonista es un creyente que al regresar al país después de una larga ausencia, descubre que el mundo de su infancia, donde se encuentran sus creencias y vivencias religiosas, al igual que la ciudad en que creció y el país en que nació, han sido destruidos por la violencia del narcotráfico, el cinismo de la religión y la miseria e ignorancia de la gente, sobre todo la de los sectores populares, que han hecho de la religión, con la complacencia de la iglesia de sacerdotes y obispos, una “casa de ladrones”. El protagonista descree de Dios, de Cristo, de los dogmas de la iglesia, y de la autoridad teológica y moral de la jerarquía eclesiástica en cabeza de los sacerdotes, obispos, cardenales, y el mismo Papa.

Desde nuestro punto de vista, de acuerdo con los elementos aportados por la antología presentada en la primera parte sobre religión y religiosidad popular, los personajes centrales de la novela, Fernando, Alexis y Wilmar se aferran a una fe mágica porque carecen de una comunidad de creencias y de ritos, ya que estos han sido vaciados por la violencia y la muerte. Matar o morir es igual, por eso el sartal de muertos que dejan por la ciudad, y la muerte de los jóvenes sicarios solo tiene importancia para Fernando. De modo misterioso este es inmune a la muerte, para él ella es una especie de diosa todopoderosa a la que llama su Señora –“me hace los mandados”, dice, camina entre tiroteos y las balas no lo tocan, sicarios lo quieren matar y pierden el camino. Los sicarios van y rezan a la María Auxiliadora, su virgen, esperando que los oiga y proteja, pero su devoción no los salva de la muerte, es una devoción inútil. Finalmente, el viejo narrador elabora su diatriba contra Dios, Cristo, y los que fungen como sus representantes, porque son mentira y no tienen que aportar a la vida, lo prueba el caos y la destrucción de la ciudad y el país. Hay que ser muy necio o muy tonto para creer. Ahora bien, no es solo el catolicismo el blanco, es toda religión.

## Referencias

- Arboleda, Carlos. (2006). Guerra y religión en Colombia, Medellín, UPB. Consultado el 25 de mayo de 2023. [https://www.academia.edu/694741/Guerra\\_y\\_religi%C3%B3n\\_en\\_Colombia.pdf](https://www.academia.edu/694741/Guerra_y_religi%C3%B3n_en_Colombia.pdf)
- Arboleda, Carlos. (1983). Factores sociológicos de la religiosidad colombiana. *Revista Cuestiones Teológicas y Filosóficas*. 26. Consultado el 15 de enero de 2023. <http://bibmcgrath.usma.ac.pa/library/index.php?-title=121485&lang=es&query=@title=Special:gsmsearchpage@process=@autor=arboleda,%20carlos%20@mode=&recnum=7>
- Arboleda, Carlos (1984). Funciones de la religiosidad popular. *Cuestiones Teológicas*, 11 (29), 18–31. Consultado el 1 de febrero de 2023. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/6291>
- Bautista, Jesús Cruz (2015). El tema de la religión en *Rosario Tijeras, La Virgen de los Sicarios y María Llena eres de Gracia*. Honor Society, Michigan. Consultado el 16 de marzo de 2023. <https://www.honorsociety.org/articles/el-tema-de-la-religi%C3%B3n-en-rosario-tijeras-la-virgen-de-los-sicarios-y-mar%C3%ada-llena-eres-de>
- Burgos, Luis Fernando (2014). La religiosidad en la novela sicarés en Colombia. Una aproximación crítica a *La Virgen de los Sicarios* de Fernando Vallejo, Ibagué, Universidad del Tolima-Universidad Tecnológica de Pereira. Consultado el 1 de mayo de 2023. <https://repositorio.utp.edu.co/server/api/core/bitstreams/e9d98491-7aa6-4580-88e4-45d305a-dc7c8/content.pdf>
- Cardozo, Oscar (s.f). Entre la bala y el rezo: Una mirada a las expresiones de corporalización místico-religiosa en la Colombia “Sicarial” a través del análisis de tres largometrajes nacionales: *La Virgen de los Sicarios, Rosario Tijeras y Perro come Perro*. Universidad de Buenos Aires. Consultado el 5 de febrero de 2023. <http://eventosacademicos.filo.uba.ar/index.php/cuerpoyviolencia/2017/paper/viewFile/889/158>
- De la Torre, Renée (2013). La Religiosidad Popular. Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México). *Ponto Urbe*. 12. Consultado el 18 de febrero de 2023. <http://journals.openedition.org/pontourbe/581>

- De la Torre, Renée (2021). La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar *lived religion* en proyectos de descolonización. *Revista Cultura & Religión*, (xv), 1, 259-298. Consultado el 15 de marzo de 2023. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/1010>
- Durkheim, Emile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal. Consultado el 1 de noviembre de 2022. [https://www.ugr.es/~pgomez/docencia/master/tr/documentos/Durkheim.Emile\\_Las-formas-elementales-de-la-vida-religiosa.pdf](https://www.ugr.es/~pgomez/docencia/master/tr/documentos/Durkheim.Emile_Las-formas-elementales-de-la-vida-religiosa.pdf)
- Dusel, Enrique (1988). La religiosidad popular latinoamericana (Hipótesis fundamentales). *Cristianismo y Sociedad*, 88. Consultado el 30 de noviembre de 2022. [https://enriquedussel.com/txt/Textos\\_Articulos/166.1986\\_espa.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/166.1986_espa.pdf)
- García Guerrero, Benito (2022). Para comprender el hecho religioso. *Estudio Agustiniano*, vol. 58, 155-195. Consultado el 22 de feb. de 2023. [https://www.researchgate.net/publication/370119273\\_Para\\_comprender\\_el\\_hecho\\_religioso](https://www.researchgate.net/publication/370119273_Para_comprender_el_hecho_religioso)
- Gaviria, Pascual (2009). La tacita de plata. *El Espectador*. 17 de marzo de 2009. Consultado el 22 de febrero de 2023. <https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/pascual-gaviria/la-tacita-de-plata-column-128393/>
- Gerard Martin (2014), Medellín, tragedia y resurrección. Mafias, ciudad y Estado, 1975-2013. *La Carreta Histórica*, Medellín.
- Plata Quezada, William Elvis; Vega Rincón, John Janer (2015). Religión, conflicto armado colombiano y resistencia: un análisis bibliográfico. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*. 20, (2), 125-155. Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia. Consultado el 30 de marzo de 2023. <https://www.redalyc.org/pdf/4075/407541780006.pdf>
- Sánchez Riaño, V. y Tonkinson, L. (2021). *La Virgen de los Sicarios: conciencia colectiva y sujeto no consciente*. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 42 (124). Consultado el 17 de junio de 2023. [https://doi.org/10.15332/25005375.6603file:///C:/Users/prou/Downloads/Dialnet-LaVirgenDeLosSicarios-7918729%20\(1\).pdf](https://doi.org/10.15332/25005375.6603file:///C:/Users/prou/Downloads/Dialnet-LaVirgenDeLosSicarios-7918729%20(1).pdf)

- Rodas, Albeiro (2013). *La Virgen de los Sicarios* de Fernando Vallejo. Radiografía de la violencia cíclica suramericana. Academia.Edu. Consultado el 8 de marzo de 2023. [https://www.academia.edu/10675744/la\\_virgen\\_de\\_los\\_Sicarios\\_an%C3%A1lisis\\_de\\_uno\\_de\\_las\\_comunas](https://www.academia.edu/10675744/la_virgen_de_los_Sicarios_an%C3%A1lisis_de_uno_de_las_comunas)
- Montalvo Aponte, Yolanda (s.f.). La reversión de valores judeocristianos en *La Virgen de los Sicarios*. Actas XV Congreso AIH. vol. IV. Centro Virtual Cervantes. Consultado el 23 de febrero de 2023. [https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/15/aih\\_15\\_4\\_044.pdf](https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/15/aih_15_4_044.pdf)
- Oleskiewicz-Peralba, Malgorzata (2010). El narcotráfico y la religión en América Latina. *Revista del CESLA*, vol. 1, núm. 13, pp. 211-224, Varsovia. Consultado el 18 de abril de 2023. <https://www.redalyc.org/pdf/2433/243316419017.pdf>
- Ramírez Calzadilla, Jorge (2002). La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña. *América Latina y El Caribe. Realidades Sociopolíticas e Identidad Cultural*, Ediciones Heinrich Böll, El Salvador, pp. 215-236. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/caudales/articulos/articulosPDF/0915R072.pdf>
- William Mauricio Beltrán y Sonia Patricia Larrota (2020), Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia. Resultados de la *Encuesta Nacional sobre Diversidad Religiosa 2019*.
- Londoño, Patricia (2017). La religión en Medellín 1850-1950: la vida devota y su proyección popular. <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-70/la-religion-en-medellin-1850-1950>
- Londoño, Gilberto *et al.* (1981). Religiosidad popular y comunión eclesial. *Revista Teológica Xaveriana*, 58, enero-marzo. Consultado el 25 de noviembre de 2022. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/25229>
- Martin, Gerard (2014). Medellín. Tragedia y resurrección. Mafias, ciudad y Estado (1975-2013). *La Carreta Histórica*, Medellín.
- Vallejo, Fernando (1994). *La Virgen de los Sicarios*. Alfaguara, Buenos Aires/Madrid/México, 1994. Consultada en: [www.lectulandia.com](http://www.lectulandia.com)
- Vallejo, Fernando (2007). *La Puta de Babilonia*. Planeta, México D.F, 2007.



## Una aproximación a la religiosidad popular en Colombia. Diversidad, continuidades y rupturas

Carlos Arturo Estrada Ardila<sup>1</sup>

El capítulo, según el título, muestra aspectos de la religiosidad popular colombiana en cuanto a su riqueza y variedad, pero, también, en cuanto a lo que han sido su historia, sus permanencias y discontinuidades.

En la voz de diversos autores y sus respectivas investigaciones, podemos realizar ese recorrido que nos ayudará no solo a conocer lo que ha sido y es, sino, asimismo, tratar de ver lo que, de acuerdo con los procesos de globalización y modernización, será el futuro de las manifestaciones y prácticas de la piedad popular, porque, al parecer, van apareciendo nuevas propuestas que vemos necesario plantear en un eventual diálogo interreligioso e intercultural con la postura, muchas veces incierta y en ocasiones confusa, de la Iglesia oficial.

Los testimonios son traídos desde diferentes lugares de la geografía colombiana: occidente, centro y noroccidente del país. De igual modo, los temas son diversos en cuanto al género, la música y los cantos, las devociones a los santos y a la Virgen, así como las fiestas patronales, Semana Santa y Navidad. Los aportes de los autores vienen dados desde diferentes disciplinas y metodologías, sobre todo desde la historia, la lingüística, la sociología y el análisis discursivo.

---

<sup>1</sup> Medellín, Colombia. Licenciado en Educación Básica. Énfasis en Educación Artística, Universidad El Bosque, Bogotá D. C., Colombia. Especialista en Educación en Artes y Folclor, Universidad El Bosque. Docente Educación Artística en Secretaría de Educación Pública: Educación Artística y Cultural. Trabajos de investigación musical en regiones campesinas e indígenas de los departamentos del Cauca, Huila (San Agustín), Caldas (Riosucio), Antioquia (Santafé de Antioquia, Girardota). Asesor Cultural en la Secretaría de Educación del municipio de Bello. Coordinador Comité Municipal de lecto-escritura, "Leyendo y escribiendo Bello va creciendo". Participó en el Grupo Musical "Chirimía Callejera". Tuna MOJUMA. Promotor Cultural en Bello Antioquia, Colombia. Es autor de *Hilando Memorias, compendio de artistas y gestores socioculturales de Bello*. Bello: Ángel Gráfico, 2006.

## **Primera parte. Las fiestas religiosas: músicas y cantos Orígenes, evolución y permanencias**

### **1. Fiestas religiosas en Popayán: entre continuidades y rupturas**

La música, dice Miñana (1997), “tiene su lugar privilegiado en la fiesta, sea religiosa, cívica o popular”. El interés del autor:, buscar la manera de demostrar los vínculos existentes entre las fiestas y los diferentes tipos de música, tomando en cuenta sus cambios en el contexto concreto de la ciudad colombiana de Popayán. Para tal objetivo se muestra un apretado resumen, señala Miñana, de lo que fue la época colonial, según esta perspectiva, de las celebraciones de Navidad y Año nuevo.

Estas fiestas de Popayán, durante el siglo XVIII, se desarrollaban de manera prácticamente similar en las ciudades coloniales de América.

Juan de Torquemada (1624), en su crónica *Monarquía Indiana* (Libro X, cap. VIII se refiere a fiestas solemnes que los emperadores, reyes y señores mandan celebrar en las repúblicas: “ordinarias”, “de guardar” u obligatorias, las súbitas y repentinas.

La base de la investigación serán documentos del siglo XVIII y algunas fuentes secundarias, sabiendo que las llamadas *Relaciones* de la época para enviar a España tendían a confirmar las celebraciones que el soberano había establecido.

Tales *Relaciones* se elaboraban según un formulario que buscaba más convencer a quienes las leyeran que “ser fiel a los hechos”. A veces el escribano ni siquiera había presenciado la fiesta.

No se conoce mucho acerca de las canciones que eran interpretadas con chirimías y otros instrumentos de viento, fundamentalmente las flautas; pero puede pensarse que se seguían las modas musicales del momento, como en el caso del bambuco que hace su aparición en Popayán y en otros lugares del departamento del Cauca a fines del siglo XVIII. Dada su importancia, la ciudad estuvo en relación con Europa y sus modas en cuanto a vestidos, estilos arquitectónicos y la diversidad de géneros musicales que se daban a comienzos del siglo XX. Las clases altas, que tenían la posibilidad

de ir a Europa para enterarse de “lo último” queahí se daba, regresaban con el afán de poner de moda lo que habían visto y oído. El pueblo, en poco tiempo, comenzaba a imitar, con fortuna o no, con cuidadosa exactitud o en una versión propia, lo exhibido por esas clases altas. Para el caso de la música, fueron “la contradanza española, contradanza inglesa, schottis, polka, mazurka, vals, música de ópera, de zarzuelas, tonadillas escénicas, cuplés, pasodobles, fox” (Miñana, 1997, p.118).

Desde 1930 aparecen una serie de datos fiables para intentar realizar “uno de los géneros musicales y las modas en Colombia desde la colonia,” sobre todo en lo que respecta al “chirimero”. Antes de ese año lo que se tiene es la cita (Miñana, 1997, p.118) de Cordovez Moure en la que habla de “bambucos y otros aires nacionales” hacia 1791: (1974: 5).<sup>2</sup>

Hacia 1930 (Benois, 1939: 2) las dos piezas preferidas por los conjuntos de chirimía eran —además de la pieza obligada que tocaba la chirimía— los bambucos llamados *Clásico* y *Ahora que te pegaron*, de Efraín Orozco Morales (1897-1975), compositor caucano esta última. (Miñana, 1997, p.119)

Sobre la chirimía, atestigua Miñana, “todavía está vigente en el repertorio de las chirimías actuales y con bastante éxito. En el concurso de 1981 cuatro grupos distintos lo interpretaron.” Contemporáneos a esas primeras chirimías, están los bambucos *Cuando la muñeca quiere*, *Subieron los Reyes* *Magos al templo de Belén*, *Los quingos de Belén*, *El sotareño*, atribuido a Francisco Diago, y *El rioblanqueño*, que se le atribuye de manera reciente a Carlos Vivas (López 1960, *El Liberal*, 10 de diciembre de 1959, y 12 de diciembre de 1954). Los tres primeros bambucos se vinculan a chirimía y la fiesta de Reyes. Existen personas quienes recuerdan aún tonadas como

Cuando la muñeca quiere/que el muñeco vaya a misa  
le lava los pantalones/le remienda la camisa (Miñana, 1997, pp.118-119).

---

<sup>2</sup> Citado por Miñana, pág. 118.

Sobre el bambuco *Los quingos*<sup>3</sup> de Belén se refiere a las vueltas, al camino desigual que va a la capilla de Belén de Popayán. Esta composición se ejecutaba durante los actos de subir o bajar la Virgen. Esta música se recuerda poco; permanece una versión “recogida al flautista Olmedo Murillo, aunque tuvo que ensayarla previamente para recordarla (Miñana, 1997, p. 120).

La Semana Santa en Popayán es considerada como la portadora de la más “legítima y auténtica” tradición festiva. Las fiestas de fin de año se orientaron hacia un proceso que se confundió con una especie de carnaval que se inició en la década de los años 40, incorporando componentes que lo han llevado a convertirse, en parte gracias a las fábricas de licores y cervezas, en un evento festivo popular a nivel nacional.

la Semana Santa condensa la identidad payanesa de las paredes blancas y el rancio abolengo, representa simbólica y ritualmente a Popayán ante el país y ante el mundo; Navidad y Reyes —ahora, Fiestas de Pubenza— son unas fiestas como tantas otras de provincia. El Fasto —con mayúscula— quedó para la Semana Santa, y en Navidad y enero quedaron las fiestas —con minúscula— ((Miñana, 1997, p. 190).

Durante la época colonial, las fiestas tenían tres pasos: primero, los preparativos: “adecentar calles y muros, colocar velas y antorchas para iluminar las actividades nocturnas, anunciar la celebración, el programa y los responsables de las tareas por medio de pregones.”; segundo, las Vísperas, compuestas por “un encuentro entre la autoridad civil y la religiosa, canto del *Te Deum* o misa como acción de gracias, proclamación real o jura del pendón real en la plaza, cena y baile”; tercero, la fiesta propiamente dicha, con una duración de entre tres y catorce días constando de las siguientes partes: “alborada, misa cantada y con sermón, revisión de tropas, almuerzo oficial, procesión, juegos, toros o comedias, cena, baile y mascaradas”. No podían faltar

la pólvora (salvas y descargas de artillería, fuegos artificiales —castillos, buscapiés, voladores—), las campanas al vuelo, las luminarias y hogueras, la música y el baile, los carros triunfales con motivos alegó-

---

<sup>3</sup> Ondulaciones.

ricos (amor, lealtad, fama), las carreras de caballos, los toros, las cañas (cuadrillas), moros y cristianos, sortijas y anillos (juegos a caballo), y las mascaradas (bromas y carreras nocturnas a cargo de enmascarados a caballo).” (Miñana, 1997, pp. 17-18).

Estaban también los desfiles que fueron desplazando a las procesiones; en lugar de las imágenes religiosas intervinieron los carros alegóricos, el alférez real sustituyó al obispo, en lugar de la catedral fue el sitio donde estaba el Cabildo, “y los fieles devotos eran reemplazados por el coro referente y adulator de las personas distinguidas.”

Como plantea Grimes (1981, pp. 60-61)

los desfiles no son sino “procesiones secularizadas”. organizados por las autoridades civiles, en la colonia eran un espectáculo para mostrar y renovar —idealizadas— las relaciones de poder. Muchas de las comparsas de tipo alegórico reafirmaban la superioridad de los conquistadores y de su cultura. Sin embargo, llama la atención el hecho de que las comparsas de indios, comparsas que simbolizaban el sometimiento del indígena al conquistador, fueran integradas por pobladores de Popayán y no por auténticos indígenas, como sí sucedía en otros lugares (Miñana, 1997, p. 19).

Si bien hay documentos que se refieren al desempeño o utilidad de la música en esas fiestas no se llega a caracterizarla. Se refieren a varios instrumentos: clarines, tambores y pífanos tocados por soldados y una comparsa de “pigmeos montados sobre cabras tan propiamente imitadas que parecían vivientes con instrumentos músicos proporcionados a sus estaturas, de guitarras, tiples, flautas y otros varios que en la realidad tocaban, a quienes acaudillaba un gracioso personaje (...) tocando un gran violín.” (Arboleda, 1956, pp. 227).

En estas fiestas, luego del primer desfile, se juraba solemnemente lealtad y fidelidad al rey, y se proclamaba: “Castilla, Castilla, por N. N., ¡su legítimo monarca!”; luego misa o *Te Deum* en acción de gracias. Lo lúdico de la fiesta correspondía a las “corridas de toros, los festines, el trago, representaciones

teatrales, fuegos artificiales o castillos de fuego, vacalocas y otros juegos populares. Las calles eran adornadas con colgaduras y arcos cargados de pinturas, cintas, flores y espejos.” (Miñana, 1997, p. 20).

*Corpus Christi*, la Semana Santa, el apóstol Santiago (el 25 de julio), y las fiestas patronales, fueron documentadas desde la Colonia. *Corpus* se caracterizaba —además de la misa— por una solemne procesión con una hostia en una custodia llevada por el obispo o un sacerdote bajo palio. Las calles eran adornadas con flores y, participando en la procesión, había gigantes y cabezudos, diablillos, vejigantes, danzas. De igual manera, eran exhibidos “animales, frutos exóticos, enramadas por donde pasaba la custodia.” También, se representaban autos sacramentales. Tanto las danzas como los diablillos y autos recalcaban el poder de la hostia frente a las creencias y “dioses” de los aborígenes.” (Penagos, 1989, pp.98-99, cit. por Miñana, 1997, p. 22)

Desde comienzos del siglo IX, se celebraba la fiesta de Santiago, patrón “de las Españas”, caracterizada por las corridas a caballo, representaciones de luchas entre moros y cristianos, por cuanto el santo fue el líder espiritual de la reconquista contra los moros.

Según Friedemann (1982, cit. por Miñana, 1997, p. 22) las fiestas más importantes de la época colonial fueron *Corpus*, San Juan y San Pedro, quedando huellas de ellas. Sin embargo, en Popayán, desde fines del siglo XVIII, “las ‘verdaderas’ fiestas son las de fin de año y la Semana Santa.”

Desde comienzos del siglo XVII se habla de la celebración en Popayán de la fiesta de los Reyes Magos o Epifanía. Asimismo, “en tiempos de don Juan Manuel Gutiérrez de Mendoza, quinto obispo de Popayán, y del gobernador Francisco Sarmiento de Sotomayor, se celebraba una fiesta muy popular en la que participaban todos los estamentos sociales.” (Bustamante, 1955, p.9, cit. por Miñana, 1997, p. 23)

Se representaban autos sacramentales y se cantaban villancicos como los encontrados en el archivo de la Catedral de Bogotá (Perdomo, 1976, cit. por Miñana, 1997, p. 23).

La fiesta de la Inmaculada Concepción, el 8 de diciembre, que inicia el periodo navideño, se impuso en la América española por cédula real en

1760, si bien dicha cédula llegó al Cauca en marzo de 1762. “Se estableció la costumbre de iluminar la ciudad la noche del 7 de diciembre, en lo que obraba orden infaltable del teniente gobernador o del alcalde.” (Arboleda, 1956, pp. 309-310, cit. por Miñana, 1997, p. 23)

Sin embargo, desde mucho antes se venían celebrando las fiestas de Navidad, por eso, el payanés Cordovez Moure (1962) decía:

Era el 24 de diciembre de 1791, y todos, desde el opulento patricio hasta el humilde artesano, lo mismo que las damas de alta alcurnia, las afamadas ñapangas, se aprestaban a celebrar la Nochebuena, que es, sin disputa, la festividad que alcanza mayor popularidad en la cristianidad, pero especialmente en el Cauca (...) Desde las seis de la tarde se encendían luminarias en las puertas y ventanas de las casas y tiendas, que daban alegre aspecto a las calles. Ya en esos momentos las recorrían grupos bulliciosos cansando bambucos y otros aires nacionales, acompañados de tiples, guitarras, chirimías y panderos, que entraban dondequiera que se podía improvisar el fandango. Se suspendía este para ir a la misa de las doce la noche, y continuaba el baile hasta que la aurora sorprendía a los danzantes dando remate a las famosísimas empanadas de pipián (: pp. 835-836 cit. por Miñana, 1997, p. 24).

La música, durante la colonia, estuvo a cargo o con influencia de la institución eclesiástica y, por lo mismo, la música religiosa estaba “en estrecha relación con las tareas evangelizadoras”, las cuales estaban bastante diferenciadas: Una cosa era la vida religiosa conventual, otra la atención a los españoles en las ciudades, y otra la atención a las encomiendas y pueblos de indios.”

En Popayán se empleó la música litúrgica “o ritual utilizada en las ceremonias de catedrales e iglesias importantes” así como la música en los conventos de las comunidades religiosas (Pardo, 1966, pp. 57-58, cit. por Miñana, 1997, p. 24). Esta música eclesiástica o cultural se ejecutaba por un coro al que acompañaban. La música eclesiástica era ejecutada por un coro de voces, acompañado por instrumentos de viento: chirimías, bajón o fagot

y órgano, lo cual podría explicar “la presencia de la chirimía en las fiestas y procesiones religiosas.” (Pardo, 1966, p. 44, cit. por Miñana, 1997, p. 24).

## Navidad, Reyes, Carnaval y Semana Santa

Tanto las celebraciones de Semana Santa como las de fin de año en Popayán, dice Miñana (1997, p. 26) “están bien documentadas desde finales del siglo XVIII, en especial por las crónicas del payanés José María Cordovez Moure (1835-1918). Sin embargo, la Semana Santa “carece de interés directo para el tema que nos ocupa: la música popular tradicional”. Por eso, en Reyes y Navidad, la música era fundamental elemento para las fiestas, sobre todo, con las chirimías y flautas; tales fiestas no experimentaron cambios importantes desde fines del siglo XIX hasta mediados del XX. Comenzaban en la noche de la Inmaculada, el 7 de diciembre y terminaban con los carnavales los últimos días de enero, coincidiendo con las fiestas de aniversario de fundación de la ciudad el 13 de enero. Durante estos dos meses, las fiestas eran Navidad o del Niño, Negritos, Reyes y Carnaval.

El ambiente de *fiesta del Niño* empezaba el 7 de diciembre por la noche, pero la fiesta comenzaba realmente el domingo anterior al 16 de diciembre con “la bajada de la Virgen” que se realizaba desde comienzos del siglo XIX, “y consiste en llevar en procesión las imágenes de la Virgen y San José desde la Capilla de Belén en las afueras de la ciudad hasta una iglesia central.” Acompañaba mucha gente, principalmente niños que metían mucho ruido “con toda clase de pitos “pífanos de carrizo y cera de abejas”, “chiguacos y castreras”<sup>4</sup> (López, 1960, p. 9 y Pazos, 1959, p. 4, cit. por Miñana, 1997, p. 28). Con la bulla de esos pitos más las flautas, tambores y otros instrumentos. En medio de este estruendo de pitos, reforzado a veces por las flautas y tambores, además de otros instrumentos de percusión, bajaba la procesión con las imágenes de la Virgen y san José. Después de esto celebraban, y celebran aún, las misas y novenas de aguinaldo: “rezos, juegos de aguinaldo, dulces, galletas, mistela, villancicos, visitas a los vecinos.

---

<sup>4</sup> Chiguaco en el Cauca es un mirlo y por esta razón se habla de chiguacos para nombrar los pitos que imitan a los sonidos de los pájaros. Las castreras eran esterillas.

Todas las noches, durante la novena, las calles eran recorridas por “grupos bulliciosos cantando bambucos y otros aires nacionales, acompañados de tiples, guitarras, chirimías y panderos, que entraban dondequiera se podía improvisar el fandango” (Cordovez, 1974, p. 5, cit. por Miñana, 1997, p. 28) “La chiquillería bulliciosa invade los atrios de los templos para presenciar en medio de música de bambucos y villancicos y el reventar de petardos y culebras la procesión del niño Dios” (Benois, 1939, p. 2, cit. por Miñana, 1997, pp. 28-29).

En Nochebuena, el 24, entre once y doce de la noche, se celebraba la “misa de gallo”, después venía la fiesta, quemando pólvora, se formaban comparsas y mojigangas bailando y cantando en las calles, (Arboleda, 1966, pp. 210-211, cit. por Miñana, 1997, p. 29), y se corrían vacalocas (Penagos, 1989, pp. 71-72, cit. por Miñana, 1997, p. 29).

El 25 de diciembre, después de la fiesta, se realizaba la procesión de “La subida de la Virgen” hacia la capilla de Belén, es decir, subir la imagen de la Virgen a su capilla, esta vez acompañada no sólo de San José sino del “Niño Dios” y los arcángeles.

Pese a una importante continuidad en estas fiestas, advierte Miñana, “se han presentado momentos de mayor entusiasmo y participación popular y momentos de decaimiento.” Tomando en cuenta el número de músicos que integraban los grupos se ha mostrado un enorme cambio. Durante la época de auge de estos, hacia los años 40 del siglo pasado, esos conjuntos llegaron a tener entre 20 y 25 miembros, sin contar quienes acompañaban para realizar labores subsidiarias: “encargados de recoger los licores, distribuirlos entre los músicos y personas disfrazadas.” Tales fueron los casos, según reseña Miñana Blasco, de los grupos “La Chirimía Cauca” en 1941 y de “Los Gavilanes” en 1942, cuando salieron cada uno con 25 músicos.

A partir del 25 se entraba en un periodo de relativa calma para preparar la *fiesta de Reyes*, relativa porque, “desde el 28 de diciembre, día de los Inocentes, hasta el *Martes de Carnaval*, imperaba la costumbre de hacer pegaduras, o, lo que es lo mismo, chascos e inocentadas” (Cordovez, 1962, p. 837, cit. por Miñana, 1997, p. 21). Durante esos días “las chanzas eran bastante pesadas. Nadie se escapaba de las bromas. La clase alta celebraba con una

fiesta de disfraces en el Club Campestre (Whiteford, 1977, p. 293, cit. por Miñana, 1997, pp. 26-29).

Fue la llegada de la modernización y, poco a poco, en unos diez años, esas fiestas tradicionales sufrieron drásticos cambios: el primero de ellos, afirma Miñana, la secularización al perder su sentido religioso popular encerrándose en los templos; otro cambio notable fue que “las novenas, juegos de aguinaldos, comparsas y conjuntos callejeros decayeron notablemente”. Se comercializaron las fiestas sacrificando aquellos “espacios de solidaridad e intercambio entre vecinos y amigos.” Los músicos ya no salen a la calle ni entran a las casas, ofrecen sus servicios en los periódicos cobrando una tarifa comercial por su trabajo.

Asimismo, ocurrió con el auto sacramental de los Reyes Magos que pasó de celebrarse al aire libre, en la calle, a escenificarse en un teatro obligando a las personas a comprar la boleta de entrada. Mediante este proceso se llegó a la desaparición de la representación popular teatral de los Reyes (Miñana, 1997, pp. 43-44).

## 2. Arrullos, arrorroes y nanas

Cambiando de lugar y de música, entre las tonadas traídas por los españoles y portugueses a América Latina y que, pese al tiempo transcurrido, conservan sus características dice Mesa Bernal (1990. p. 59), se encuentran las canciones de cuna, conocidas también como arrullos, arrorroes o nanas, pero, igualmente, para ser utilizados en diversas ocasiones: canciones de cuna y villancicos.

La palabra “arrullo” se trata de un vocablo que se deriva de una onomatopeya, o sea, una palabra que tiene sonidos que se asemejan a lo que significa. De manera concreta se puede decir que procede de expresiones o sonidos como “rrru rrruuu”, y que es utilizada para hacer referencia a los sonidos que hacen algunos animales ejemplo las palomas.<sup>5</sup>

De igual manera, los “arrullos” son cantos que se interpretan en las fiestas de los santos, las vírgenes y el Niño Dios, una mezcla de lo humano y lo

---

<sup>5</sup> Fuente: <http://www.forosecuador.ec/forum/ecuador/educaci%C3%B3n-y-ciencia/188979-17-ejemplos-de-arrullos-cortos-para-bebes>

mítico. Tienen un carácter de alabanza, adoración y alegría, congregan a la comunidad en el gozo de la celebración, arrullando a los santos, ya sea por agradecimiento o por pedir un beneficio.

El arrullo, dice Nazareno (2015), como canto de alabanza o adoración, tiene su origen cuando

nuestros ancestros les cantaban a sus dioses, a la luna, a la tierra, a la naturaleza y luego viene esta influencia religiosa, la famosa cruzada que hizo el cura Mera, que es una de las que se tiene conocida acá en el litoral Pacífico, que vino botando marimbas y todos los intentos que hizo la Iglesia por evangelizar la provincia de Esmeraldas. Entonces infunden tanto y hacen que nuestras madres, nuestras personas mayores, inventaran esta parte a lo divino que ahora se habla, que era cantar a un santo, a un favor que se le pida, milagro como se le llama, cantar a Dios, cantar al nacimiento y cantar a vírgenes, desde ahí nacen los arrullos que ahora prácticamente se han quedado establecidos en la mente.

Los arrullos, entonces, se conciben como una forma de celebración religiosa festiva. En una entrevista de Clavijo (2015) a Línver Nazareno, señala que las madres y personas mayores optaron por inventar esa parte a lo divino del que ahora se habla, que era cantar a un santo, pedir un favor, un milagro, cantar al nacimiento del niño, a la virgen, es así como aparecen los arrullos que se establecen y quedan en la memoria colectiva (Gavela, 2017, p. 21).

Ejemplo:

*Señora Santa Ana*

Señora Santa Ana/por qué llora el niño

Por una manzana/que se le ha perdido

No llore por una/yo le daré dos;

que vayan por ellas/a San Juan de Dios.

No llore por dos/yo le daré tres;

que vayan por ellas/hasta San Andrés.

Una nana o canción de cuna es una canción de ritmo suave y relajante para arrullar a un bebé y ayudarlo a dormir. Todas las culturas del mundo tienen sus propias formas de nana, adaptadas a las estructuras rítmicas y melódicas propias de la música folclórica de la zona.<sup>6</sup>

### Ejemplos

#### *La Nanita Nana. Villancico*

A la nanita, nana/Nanita, nana, nanita ea  
Mi Jesús tiene sueño/Bendito sea, bendito sea.  
Pimpollo de canela/Lirio en capullo  
Duérmete, vida mía/Mientras te arrullo.  
Duérmete, que del alma/Mi canto brota  
Y un delirio de amores/Es cada nota.  
A la nanita, nana/Nanita, nana, nanita ea  
Mi Jesús tiene sueño/Bendito sea, bendito sea.

Duérmete niño, mi niño bueno,  
que papá Dios te cuida desde los cielos.

Las mariposas cierran sus alas, se arropan con luceros bajo las palmas.  
Cierra los ojos, que yo te canto mientras velo tu sueño, cesa tu llanto.

Aunque encontramos los arrullos o arrorroes en departamentos de Colombia como Antioquia –donde los llaman arrurúes-, Caldas, Risaralda, Quindío, Bolívar, Córdoba y Sucre, dice Mesa Bernal (1990), los hallamos de manera significativa cantados por los negros de las costas atlántica y pacífica, quienes los entonan con sus dejos y acentos característicos.

---

<sup>6</sup> Fuente: [https://es.wikipedia.org/wiki/Canción\\_de\\_cuna](https://es.wikipedia.org/wiki/Canción_de_cuna)

Los versos de tales cantos son sencillos, ingenuos en ocasiones, llenos de ternura y mucha sensibilidad, con temas propios de la vida familiar o religiosa, leyendas o tradiciones campesinas.

Por eso, las jóvenes campesinas aprenden estos cantos desde niñas mientras cuidan a sus hermanitos menores ayudando a sus madres ocupadas en otros menesteres.

En algunas regiones colombianas, debido al origen español de muchas de esas canciones, oímos las mismas o parecidas letras que son cantadas a los niños de otros países (Mesa Bernal, 1990, p. 60).

Fuentes de inspiración para este tipo de cantos son flores, frutos, animales, labores cotidianas, carencias, experiencias, y entre tanta variedad, están aquellos con inspiración religiosa que suponen protección para el niño o evocación de algo considerado importante: la sagrada familia, nacimiento de Jesús, santos y santas. Veamos algunos ejemplos de estos últimos cantados en Colombia:

Arrurú mi niño/Arrurú mi amor

Duérmete pedazo/de mi corazón.

Dormite mi niño/Dormite mi sol;

Dormite la gloria/De mi corazón

Dormite mi niño/Que tengo que hacer;

Lavar los pañales/Y hacer de comer.

Dormite niño/Dormite por Dios

Por los angelitos/De San Juan de Dios (Mesa Bernal, 1990, p. 61).

Dormite niño/La flor de café

Pedile a la virgen/Que sueño te dé (Mesa Bernal, 1990, p. 62).

Señora Santa Ana/ *¿por qué llora el niño?*

Por una manzana/ Que se le ha perdido

Señora Santa Ana/ *¿qué dicen de vos?*

Que sois soberana/ Y abuela de Dios (Mesa Bernal, 1990, p. 65).

La Virgen lavaba/ San José tendía

los ricos pañales/ Que el Niño tenía.

Señora Santa Ana/ Señor San Joaquín

que arrulléis al Niño/ Que se va a dormir (Mesa Bernal, 1990, p. 66).

Hágameu na cuna/ Pa' mecer al Niño

Señor San José/ Carpintero fino (Mesa Bernal, 1990, p. 67).

Para las regiones costeras de Colombia, este tipo de cantos ha gozado de mucha estabilidad desde que fueron traídos por los misioneros españoles y sus letras no han sido modificadas, aunque las músicas adquieren características regionales muy marcadas. Según Mesa Bernal, estos cantos, arrullos, arorroes o nanas carecen de distinciones o discriminaciones raciales. “Los negros de las costas los entonan con sus dejos, como en las otras regiones, o heredadas de los españoles (...) incorporadas al alma nacional, de modo que hoy se las considera hijas legítimas de nuestro pueblo.” (Mesa Bernal, 1990, p. 60).

Con respecto a los orígenes de tales cantos populares, Mesa Bernal señala que no es fácil rastrearlos, si bien “sus estrofas son conocidas en América Latina y en España. En los cantos populares españoles, de Francisco Rodríguez Marín, publicados en 1882, se encuentran algunas de estas cuartetas en las ‘Rimas infantiles.’” En Portugal e Italia, continúa diciendo el autor:

cantan estrofas que tienen los mismos matices de las latinoamericanas[...] esto hace que sea difícil precisar dónde se originaron estos

cantares por la cantidad de variantes en Europa y en América, y debido a su popularidad; Amadeu Amaral considera posible que Italia sea la cuna de estos arrullos. (Mesa Bernal, 1990, p. 68)

### **3. La Virgen María en la piedad popular**

Para Díaz Camacho (2012, p.94), desde sus comienzos, la historia religiosa católica ha tenido en la figura de María “uno de los signos configurativos, representativos e identificadores de mayor relieve en el campo de lo espiritual” para Colombia y para América Latina.

Este legado mariano, que proviene de España fue acogido, afirma el autor, “por la religiosa de los aborígenes” al contar sus religiones con “el valor simbólico de algunas deidades, mitos y cultos femeninos que configuraban su experiencia religiosa y que, por cierta afinidad, entraron en rápida sintonía con la devoción mariana.” Para afirmar esto, Díaz Camacho se apoya en Gerardo Farrel:

la presencia de María en el origen y desarrollo histórico de América Latina es obra de los agentes pastorales venidos de España, pero también es fruto de los pueblos nativos que la asumieron y en alguna medida la recrearon desde su realidad cultural (1982, p. 535, cit. por Díaz Camacho, 2012, p.94).

Por esto mismo, la connotación mariana del catolicismo popular colombiano, señala Díaz, se desarrolló y fue expresada de manera histórica y social por medio de “prácticas, símbolos, objetos y hechos de tipo devocional (Díaz Camacho. 2012, p. 95).

### **Advocaciones y fiestas marianas**

Los diferentes títulos y nombres que adquirió la figura de María a través de la historia y la geografía del país, manifiestan visos de continuidad y discontinuidad, “de difusión y arraigo, de crisis y recuperación, de olvido y transformación, condicionados por diversos factores sociopastorales, espirituales y doctrinales a lo largo de la historia y de la geografía patria” (Díaz Camacho,

2012, p. 96-97), debido, en gran parte, a que, además de lo teológico acerca de la Virgen María y su lugar en la historia de la salvación, los misioneros y doctrineros españoles trajeron consigo una experiencia religiosa fruto de su vida en España en un intento por responder a la presencia secular de los árabes en sus tierras, dando origen a una determinada piedad mariana.

### *La Virgen del Carmen*

Esta devoción es inspirada, entre otras cosas, según Díaz, “por la promesa de que quien lleve devotamente el escapulario de la Virgen estará bien protegido contra los peligros físicos y espirituales y tendrá una debida asistencia espiritual a la hora de la muerte”; de este modo, la Virgen se encuentra en todas partes y en todo momento cuando se lleva el escapulario, que es profusamente vendido durante las fiestas y peregrinaciones marianas, como en los casos conocidos de “los santuarios de el Carmen de Apicalá (Tolima) y Villa de Leiva (Boyacá) a donde concurren anualmente numerosos fieles y devotos peregrinos.” (Díaz Camacho, 2012, p. 97).

### *La Virgen del Rosario*

Esta advocación se ha difundido ampliamente y de manera popular, a través de todo el país gracias a las cofradías o hermandades que existen en todo el territorio colombiano y a la práctica nunca abandonada del rezo diario del rosario “como medio pedagógico de evangelización popular.” (Díaz Camacho, 2012, p. 98).

Si bien un número importante de imágenes de la Virgen son veneradas por los colombianos y no hacen alusión expresa al rosario, llevan este elemento como algo devocional o decorativo. Asimismo, el nombre Rosario se usa con bastante frecuencia para señalar “instituciones religiosas, educativas y benéficas, así como para las personas.” Varias poblaciones en Colombia tienen este nombre incluyendo las famosas Islas del Rosario, cerca de Cartagena de Indias, destino turístico muy apreciado por nacionales y extranjeros.

La devoción a la Virgen María en Colombia, afirma Díaz, “tiene una dimensión universal y que el rosario (o camándula) es uno de los objetos religiosos de uso devocional masivo”.

Además de las señaladas, encontramos en Colombia un número importante de otras advocaciones que, de igual modo, son veneradas con fiestas populares durante todo el año:

La Candelaria, la Virgen de los Dolores, de la Salud, del Milagro, de los Remedios, de las Mercedes, de la Pobreza, del Refugio, del Perpetuo Socorro, del Amparo, del Buen Consejo, de las Misericordias, de Loreto, María Auxiliadora, la Virgen de Guadalupe, de Fátima, de Lourdes, la Medalla Milagrosa, Nuestra Señora de la Peña y la Macarena, además de las titulares de santuarios, parroquias, comunidades e instituciones (Díaz Camacho 2012, p.9 99).

Las advocaciones de la Virgen María son múltiples y se establecen competencias entre ellas por aquellos poderes milagrosos que le son otorgados y, por lo mismo, “algunas de estas advocaciones han alcanzado un mayor auge popular según diversas circunstancias y tendencias pastorales”.

Las fiestas marianas tienen, entonces, un significado especial para el pueblo, como una manera de expresar su religiosidad o piedad popular.

En las fiestas marianas populares se encuentran y se reconocen los devotos cumpliendo las promesas hechas por medio de procesiones, peregrinaciones, limosnas, misas, y otros ejercicios de piedad, esperando ser “protegidos y ayudados por la Madre de Dios.”

A pesar de tener algunos elementos comunes, por ejemplo, los mismos cantos o los mismos textos bíblicos, las características de las fiestas marianas son muy variables en cada región y época de acuerdo con las diversas advocaciones: oraciones específicas, lugares de peregrinación, nombres de las cofradías, cantos a cada Virgen, novenas... también es cierto que existen lugares “donde las fiestas marianas han caído en el olvido, la decadencia y la rutina o no han alcanzado ningún relieve; en otros casos están unidas a diversas manifestaciones folclóricas y culturales” (Díaz Camacho, 2012, p. 100).

## **Imágenes y santuarios marianos**

Las diferentes advocaciones marianas se expresan de manera especial en los lugares donde se celebran los ritos o a donde se peregrina.

En las casas y en las capillas los devotos de la Virgen se expresan por medio de gestos, acciones, símbolos, ritos, flores, velas, oraciones, cantos... para encomendarle sus necesidades y dar gracias por los favores recibidos por medio de, por ejemplo, pinturas y exvotos. Esa imaginería mariana es abundante y, a veces, en ciertos lugares y por diversas circunstancias, mayor que la dedicada a Cristo o a otros santos y santas, esto, por atribuírsele una mayor eficacia como mediadora al percibirse su condición maternal como garantía de esa mediación.

Los santuarios marianos son especialmente concurridos (...) particularmente cuando se trata de pedir por una necesidad urgente o grave, de cumplir una promesa hecha a la Virgen, de participar en su fiesta por devoción o costumbre, o de acompañar una peregrinación tradicional u ocasional. Los motivos y ocasiones de peregrinar al santuario mariano son diversos y el atractivo que ejerce cada santuario sobre los fieles es muy variable y sometido a distintas contingencias (Díaz Camacho, 2012, pp. 101-102).

## **Las prácticas populares de piedad mariana**

Estas prácticas diversas de religiosidad o piedad mariana dejan ver de un modo determinado esa relación devocional entre el pueblo y la Virgen a través de fiestas, peregrinaciones, objetos e imágenes, entre otras cosas; pero es el rezo diario del rosario quizá el elemento “de mayor valor y significado para la piedad popular. Ha sido una de las prácticas devocionales verdaderamente arraigadas tanto en los hogares como en los templos y en el ámbito de la piedad individual.” Sobre todo, en el “ambiente campesino patriarcal, el rosario ha sido durante generaciones la oración de la mañana y de la tarde; en las parroquias el rosario vespertino constituía una práctica ordinaria y concurrida cuando la misa se celebraba solamente por la mañana.”

Asimismo, se rezaba el rosario “durante las procesiones, las visitas a las funerarias y al cementerio, novenarios y en otras ocasiones (...); esta práctica ha sido especialmente estimulada durante los meses de mayo y octubre, dedicados a honrar a la Madre del Señor.” (Díaz Camacho, 2012, pp.105-106).

Las asociaciones y movimientos marianos han configurado también la piedad mariana popular colombiana evolucionando a partir de las cofradías antiguas originadas en España, en concreto en la región de Andalucía: “Hijas de María”, “Legión de María”, “Esclavitud mariana”, hasta las recientes congregaciones: “Mariápolis”, “Lazos de amor mariano”. Estas asociaciones, movimientos y cofradías del rosario, florecieron alrededor de las comunidades e instituciones religiosas como los franciscanos, agustinos o dominicos.

Las estampas, escapularios, medallas, camándulas, y otros objetos relacionados con la devoción y culto a la Virgen María son llevados a las casas junto con el agua bendita o las velas utilizadas durante las fiestas y peregrinaciones. Pero:

aunque son objetos con una función recordatoria y motivacional de la piedad, son a veces usados a modo de talismanes o fetiches a los que se les atribuye cierto poder protector de carácter mágico y supersticioso. en estos campos es muy difícil descubrir o señalar los límites y las desviaciones de la práctica religiosa popular (Díaz Camacho, 2012, pp. 107-108).

Asociadas al rezo del rosario, encontramos, en este mismo sentido de la piedad popular mariana, rezos como “el Ave-María, la Salve, las letanías, el Ángelus, la plegaria “Bendita sea tu pureza” (...), el Magníficat y ciertas invocaciones de carácter litánico o a modo de jaculatorias que han formado parte de la expresión orante de índole mariana.” (Díaz Camacho, 2012, p.108).

De igual modo, en Semana Santa y Navidad, la presencia de la Virgen María es muy importante a través de oraciones, cantos y novenas, percibiéndose su relación con el misterio de Cristo, “como enseña la Iglesia que debe orientarse a la piedad mariana” (Díaz Camacho, 2012, pp. 108-109).

## **Segunda parte. Ritualidad, piedad popular y música vallenata**

### **1. La piedad popular y los ritos**

En poblaciones como Valledupar, encontramos, señala Sánchez (2003, p. 75) fenómenos que pueden entenderse a partir del desarrollo social y cultural de la ciudad, gracias, en parte, “a las prácticas y aceptación de creencias provenientes posiblemente de la época precolombina o provenientes de África”; en otras palabras, “el mismo entorno nos muestra no una cultura religiosa ortodoxa, sino más bien una religiosidad basada en tradiciones populares –una religiosidad popular.”

La religiosidad popular se construye, así como su significado, según Sánchez, de acuerdo con las manifestaciones culturales de los pueblos. En otras palabras, esa religiosidad popular se encuentra vinculada a diferentes expresiones o manifestaciones culturales:

costumbres, mitos, creencias, oralidad, técnicas, música popular, fiestas populares y toda una serie de aspectos impuestos, heredados, y transmitidos a partir de las fusiones culturales o de mestizaje que se dieron en nuestra región entre los siglos xvi y xx por las culturas, indígena, africana e hispana (Sánchez, 2003, p.76).

Valledupar, para muchos, cuna del vallenato,<sup>7</sup> se relaciona con aquellos sectores “donde existen procesos de sincretismo religioso, donde se entremezclan contenidos religiosos católicos y no católicos, esto debido a la formación de la cultura popular de esencia mestiza.” Se trata, no tanto, continúa diciendo Sánchez, de marcar las diferencias entre elites y clases populares sino, por el contrario, de aproximarse y dejar ver aquellos rasgos que caracterizan una población en la cual las tradiciones se entrecruzan con elementos modernizantes y seculares.

Valledupar y su área de influencia vivieron un proceso acelerado de migración a partir de la segunda mitad del siglo XX que hicieron que las tradiciones locales se nutrieran de elementos religiosos de otras cul-

---

<sup>7</sup> Nacido o natural del Valle de Upar.

turas campesinas. Hoy es tradicional ver como para el 16 de julio en el barrio El Carmen - el cual fue creado en 1948- se realiza una festividad relacionada con la virgen del mismo nombre. Esta fiesta religiosa y popular se asimila como fiesta de la región solo en la década del noventa, antes se relacionaba con los “cachacos” o Santandereanos que formaron el barrio.

Tenemos entonces que la vitalidad de la cultura popular de la ciudad de Valledupar se debe, en parte, a este proceso de migración (Sánchez, 2003, p. 77).

Sánchez trae ahora la transcripción de una entrevista de un habitante de la población de Valencia de Jesús,<sup>8</sup> donde habla de las relaciones fiestas religiosas y música popular.

*Jacinto Zapata:* Ellos venían a tocar aquí lo que era en fiestas de octubre y fiestas de Semana Santa, era cuando venía la música de viento.

*P.* ¿Para qué fecha de Semana Santa?

*JZ.* Eso no ha sido estable abril y marzo porque esa es una fiesta movable.

*P.* ¿Cuándo empezaban a tocar?

*JZ.* No, aquí tocaban los músicos, esa música, si venía desde el miércoles santo llegaba, tocaban en la mañana, daban rompimiento de nombre que llaman a la fiesta ellos iban allá a la Iglesia que era casi para el monte y tocaban en la madrugada rompían nombre y ya, y fuera esa fiesta de música no sonaba más.

*P.* ¿Cuándo volvía a sonar?

*JZ.* Volvía a sonar el viernes santo en la procesión del santo entierro tocaba la... no, volvía a tocar el sábado de gloria entonces no era como ahora porque era a las 10, a las 12, no era preciso a las 8 de la mañana el sábado de gloria entonces si se iba esta música allá a la puerta de la Iglesia a tocar si de verdad, verdad en esa puerta de esa Iglesia y de ahí salían a poner un baile a donde les dijeran, vamos a poner un baile vamos... pa' allá iban (Sánchez, 2003, p. 80).

---

<sup>8</sup> Esta población forma parte del municipio de Valledupar (Ciudad de los Santos Reyes del Valle de Upar), capital del departamento del César.

La música de conjuntos o bandas, con instrumentos de viento, de percusión y acordeón, se convirtió en un elemento importante dentro de las fiestas religiosas y cívicas. Dice Jacinto Zapata:

se hacían por acá (Valencia) y Valledupar los bailes de las cumbiambas y los acordeoneros, como dice usted, aquí a la fiesta esta y tocaban acordeón, entonces eso si empezaban a bailar por ahí pa'llá y pa'cá. Y los bailes y música siempre eran las cumbiambas con el acordeón y las bandas. (Sánchez, 2003, p. 80). .

Valledupar se ha presentado históricamente como un espacio importante tanto para las celebraciones o festividades populares como para las religiosas. En el siglo XVIII el alférez José Nicolás De La Rosa (1974 [1945]: 228)<sup>9</sup> hace una descripción de Valledupar y en ella señala lo siguiente

Venéranse en ella sus Santos titulares y con muy grandiosa fiesta se celebran el día 6 de enero siguiendo toda su octava con demostraciones públicas de regocijo en que voluntariamente consumen los capitulares y ciudadanos el anual aprovechamiento de sus haciendas. Con tierna devoción se venera también en aquella parroquia la soberana imagen de nuestro señor amarrado en la columna, que allí comúnmente llaman el Santo *Ecce Homo*. Tienen esta sagrada efigie mucha fama de milagrosa en todo aquel vecindario, sin duda porque así lo experimentarán en sus necesidades.

Con la descripción anterior que hace De La Rosa, podemos argumentar el carácter festivo que la población ha tenido durante un largo periodo y ha mantenido firme; por lo menos, hasta donde se presenta la disminución del “aislamiento” en la ciudad, que se empieza a dar desde la segunda mitad del siglo XX.

Según la tradición oral las festividades más importantes que se celebraban en Valledupar eran: Semana Santa, 29 de abril, *Corpus Christi*, 16 de julio (Virgen del Carmen), 12 de octubre, 8, 24, 31 de diciembre, 6 de enero (Cumpleaños de Valledupar), 2 de febrero (Candelaria), y Carnaval. Histó-

---

<sup>9</sup> Citado por Sánchez, pág. 82.

ricamente en Valledupar la devoción religiosa se manifiesta principalmente en rituales y festejos, eso demuestra lo esencial de la continuidad de tradiciones culturales, en la ciudad, más que la ortodoxia de la religión oficial (págs. 81-82).

Víctor Camarillo, entrevistado por Sánchez, habla sobre la Semana Santa en Valledupar

Una de las fiestas grandes en Valledupar era la Semana Santa, y era muy respetuosa, había mucha creencia, el jueves santo, el Viernes Santo había bollo con miel de abeja, con queso; guardaban arroz de bagre de pescado, ese día no cocinaban y después que cantaban gloria el sábado a las ocho de la mañana había fogones había calentamiento de comía o cocinaban pero carne no, pescado bagre. El domingo eran unas fiestas con cumbiambas y bailes populares.

El domingo era el día de quebrar la olla, era el día de que bebían, se emborrachaban, hacían sancocho de ganao,<sup>10</sup> de lo que fueran, entonces después de la resurrección en la plaza de las madres, que era la plazoleta del cementerio se reunía una cantidad de hombres y niños a “quebrá la olla” a pelear lo que era a puño, esa pelea era de niños, y a veces peleaban los hombres también eso era terrible porque había privaos total que llamaban a resurrección era el día de quebrar la olla (Sánchez, 2003, p. 83).

Pepe Castro (1999, p 22), en su descripción sobre la semana santa de Valledupar dice que

Siempre fue tumultuosa, especialmente el Lunes Santo, cuando se celebraba la fiesta del patrono, el Santo *Ecce Homo*. Gentes del vecindario y de muy lejos llegaban, como llegan en la actualidad, a pedirle favores.

Los días Jueves y Viernes Santo eran de fervor, de recogimiento religioso, la gente no prendía el fogón, ni se bañaba en el río por temor a convertirse en pescado, había mucho silencio y el orden lo ponían los Nazarenos, que vestidos con capuchones morados infundían mu-

<sup>10</sup> Ganado, carne de res.

cho respeto a las procesiones, al igual que los sayones, vestidos como soldados romanos, y con la presencia, además, de los hermanos del Santísimo Sacramento, que vestidos con lo mejor portaban el palio, y le daban mucha solemnidad al acto. En esa semana se comía mucho dulce, especialmente de leche, y era costumbre que los viernes santos se regalara leche a los pobres (Sánchez, 2003, pp. 83-84).

(...) Valledupar por tener unas características de “Aldea” en la primera mitad el siglo XX, y que rápidamente se urbanizó, deja unas características que entendemos como coexistencia entre tradiciones de carácter cultural y lo religioso. Tenemos entonces como resultado un aporte que se da a partir del nacimiento de una cultura, llámese esta caribeña o campesina. Cultura que ligó las fiestas religiosas a lo lúdico, que volvió sincretismo lo que para la Iglesia católica era de vitalidad, de recogimiento, de ausentismo. Así, las fiestas religiosas se convertían en encuentros de la visión del mundo de los campesinos con la realidad católica. Espacios que fueron negociados desde el siglo XVIII y que han sido plasmados en muchos textos.<sup>11</sup> Sánchez, 2003, p. 84)

Por su parte, Pérez Palomino (2012) busca establecer una relación plausible entre la música de acordeón y la religiosidad popular, por cuanto ve que puede haber una relación sincrética en las celebraciones religiosas, manifestadas, entre otras cosas, en procesiones y promesas y la música vallenata.<sup>12</sup>

Si se toma en cuenta la música vallenata con sus letras, puede percibirse en ellas un discurso tanto de los hombres como de las mujeres del Caribe colombiano en el cual se encuentra la síntesis del pensamiento y de las obras de estos habitantes construyendo identidades y “significados compartidos en torno a la vida, el hombre, la familia, la sociedad y el entorno.” (p. 16)

La autora considera que son tres clases de símbolos los que están presentes en la religiosidad popular: en primer lugar, los símbolos naturales como el agua, la tierra, el fuego, las plantas, los animales y los colores; en un segundo momento, los símbolos humanos que serían aquellos objetos elaborados

<sup>11</sup> Cf. Sánchez Mejía. *Los caminos de la memoria*.

<sup>12</sup> El vallenato es un género musical autóctono de la Región Caribe de Colombia con origen en la provincia de Padilla, antiguo Magdalena Grande hoy centro y sur del departamento de La Guajira, declarado Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad en 2015.

por el hombre y que han sido cargados de significación a lo largo de la historia: las palabras, la música, el vestido y las herramientas; en último lugar, los símbolos divinos, que serían aquellos elementos humanos cargados de significación religiosa muy fuerte, como la cruz, el aceite u óleos bendecidos o consagrados, los objetos litúrgicos, las oraciones, los cantos

Las prácticas religiosas del pueblo caribeño responden a varias situaciones y momentos de la vida: “la consagración de los niños en determinados momentos (“santiguados”), la bendición de las casas y de los objetos: medallas, símbolos, cuadros, etc. La entrega de novios y ceremonias de argollamiento, el acompañamiento a los agonizantes, etc.” (Pérez Palomino 2012, p.36)

Las devociones religiosas, que son muy numerosas y variadas, tienen como fin garantizar la intervención favorable del santo patrono mediante la petición y el agradecimiento. En este sentido, estas son las festividades más importantes llevadas a cabo por las comunidades a Cristo, las numerosas advocaciones a la Virgen y “hasta cualquier humilde santo del almanaque, sin haber en la devoción ninguna jerarquización positiva. Mientras haya un devoto responsable de convocar a la celebración, habrá una fiesta que se celebra a un santo o a una santa.

Las prácticas penitenciales, más o menos rigurosas, según las tradiciones particulares, acompañan a los ritos de Cuaresma y Semana Santa. No guardan relación con una conducta moral sino con el pago de una promesa o la petición de un favor; por lo general, van acompañados de “túnicas de penitentes, flagelaciones, postraciones prolongadas, ayunos y abstinencias, largas peregrinaciones, recorridos descalzos o de rodillas, peregrinaciones mendicantes, etcétera (Pérez Palomino, 2012, p. 37).

Los ritos llevados a cabo con motivo de un difunto son quizá los más complejos y elaborados de la religiosidad popular, por cuanto responden a las experiencias religiosas y culturales de cada pueblo. Los familiares deben realizar los ritos apropiados y probados por la tradición para asegurar el descanso del muerto desde el velorio hasta el aniversario, pasando por la misa, el entierro y el novenario. Son también importantes, en este sentido “el luto y las expresiones de dolor. La solidaridad de la comunidad se manifiesta

en las condolencias, el acompañamiento y la ayuda material en gastos de la mortuoria.” (Pérez Palomino, 2012, p. 38).

Durante el velorio se realizan juegos de azar, se reparte comida y bebida y otras expresiones que “tienen por objeto afirmar la solidaridad social y el respeto a la memoria de los difuntos.

La religiosidad, dice Pérez Palomino, más que un conjunto de prácticas en donde se manifiesta la devoción religiosa, en general, es un elemento inherente a las manifestaciones culturales de los pueblos; es decir, que la religiosidad, o todo el conjunto de prácticas relativas a lo religioso, se relaciona directamente con manifestaciones como las danzas, la música, las creencias, la oralidad, etc. (pág. 40).

En este mismo sentido, las creencias ancestrales juegan un papel sumamente importante en cuanto a la diversidad de la expresión religiosa popular, expresión marcada también, por “la mitología y las supersticiones, lo que se refleja en las líricas de la música de acordeón, adquiriendo características únicas como la presencia de santos, compartiendo con el demonio, seres fantásticos, brujas y hechiceros, lo oculto y lo misterioso.” (pág. 40)

Por eso, puede hablarse de un “universo comprensivo del sentimiento religioso en la cultura vallenata” que, en ocasiones, dista bastante “del catolicismo tradicional y ortodoxo”

Para González Velázquez (2008), si bien el término “religión” puede ser entendido de muchas maneras, en el campo de la teología se concretiza en el principio de la relacionalidad. Esa experiencia religiosa siempre está considerada como el encuentro entre dos mundos o realidades que, de alguna forma, están necesitadas la una de la otra. El sujeto, el hombre que se sabe limitado y finito y la realidad del Otro, el absoluto, el trascendente que, para algunos pueblos, es Dios. de lo ‘totalmente otro’, llámese trascendente, sobrenatural, superior, absoluto, o simplemente Dios. Esta experiencia es importante para interpretar o representarse el mundo encontrándole sentido ahuyentando el absurdo, es “un modo eminentemente simbólico.” (p. 56).

El proceso de inculturación del evangelio, afirma González, en un entorno multiétnico, lo que más profundamente marcó la religiosidad popular fue la devoción a la Virgen y a los santos, por cuanto la mediación de las criaturas era algo que estaba al alcance de su comprensión. Los indígenas necesitaban de los bienes de la tierra, pero experimentaban que por sus propios medios no siempre podían alcanzarlos: necesitaban la intervención del santo donador, aquel que se convertía en un aliado suyo contra los demonios del mundo. De esta manera se fue configurando la imagen de un Dios paternalista, una Virgen intercesora y unos santos especializados para socorrer las diversas necesidades de la vida cotidiana.

En la Colonia, la evangelización se realizó teniendo como base el modelo de los curas doctrineros que estaban al servicio no tanto de Roma o de la Corona española, como se esperaba según la legislación vigente, sino de acuerdo con los intereses del encomendero o patrón. Según ese modelo, los religiosos se dedicaban el domingo a la doctrina:

utilizando como medio primordial las vías sensoriales para influir la mentalidad de los indígenas y mestizos. Se valían de los elementos autóctonos, mezclados con formas importadas y, de esta manera, conjugaban la música, las obras teatrales, las danzas, las imágenes y las fiestas, en una especie de transfiguración simbólica que les permitía enseñar la historia sagrada, a la vez que promover la devoción a los santos y promover socialmente al pueblo (González Velázquez, 2008), p. 66).

En el ambiente de violencia y opresión en que se produjo el mestizaje, no es de extrañar que la concepción cristológica de la época se haya centrado en el tema de la cruz y la redención cruenta como pago por los pecados. Se ha comprobado que la devoción a la Santa Cruz fue una de las que más rápido se difundieron entre los indígenas. La imagen de un Dios sufriente, cercano al hombre, identificado con los pobres y oprimidos traspasó las fronteras del tiempo y se implantó en la conciencia colectiva del pueblo colombiano. Por eso la incomparable devoción al ejercicio piadoso del Santo Viacrucis, que es como el sello distintivo de la Semana Santa en ciudades, pueblos y veredas de toda la geografía nacional.

En cuanto a la devoción mariana, en el caso colombiano se apoya sobre dos columnas fuertemente cimentadas en la piedad popular, sobre todo – pero no solamente– rural: la Virgen del Rosario de Chiquinquirá y la Virgen del Carmen. Sobre la primera se fundamenta la identidad del pueblo colombiano, porque fue totalmente creada con material nacional y el prodigio de su renovación fue interpretado como una señal de su deseo de permanecer al lado de la gente de fe y acompañar su caminar por este «valle de lágrimas». Más difícil es comprender el arraigo de la devoción a la Virgen del Carmen, patrona de los conductores. Tal vez la razón se halle asociada a la íntima conexión que tiene con la devoción a las almas del purgatorio, que también goza de gran aprecio. De hecho, el temor a la muerte y al infierno es una de las principales causas que mueven al pueblo a solicitar su intercesión (González Velázquez, 2008, pp. 66-67).

Con la Independencia y la República, la religiosidad popular se vio golpeada por la influencia del secularismo, movimiento alimentado por ideologías importadas de Europa y Norteamérica, que propendían a una visión más científica del mundo y del hombre. Disminuyó la incidencia de la Iglesia en la construcción moral de la sociedad y se desconocieron en la práctica muchos de los valores religiosos que había logrado inculcar. Pero, por otra parte, el afán positivista produjo una crisis de fe y generó tal cantidad de interrogantes sobre el hombre mismo, su creador y el cosmos, que dio lugar a un mayor afianzamiento de la religiosidad popular como medio para asegurar las certezas que se habían venido elaborando a través de los siglos. Incluso en la actualidad, los embates de la ilustración suelen enraizar aún más la fe sencilla de la gente “inculta” (González Velázquez, 2008, p. 67).

## **2. La música vallenata y la religiosidad popular**

En diversas composiciones vallenatas, dice Pérez Palomino (2012), se presentan casos de tipo religioso marcados por creencias populares, entre otras:

la distancia que ha existido siempre entre Dios y el hombre. Tal es el caso de la canción *Alicia adorada* (1972) del compositor Juan Polo Valencia:  
Como Dios en la tierra no tiene amigos/como no tiene amigos anda en el aire

tanto le pido y le pido ay ombre/siempre me manda mis males  
Pobre mi Alicia, Alicia adorada/yo te recuerdo en todas mis parrandas  
pobre mi Alicia, Alicia querida/yo te recordare toda la vida.

En esta canción se recupera una cierta cosmogonía, Dios como ser superior carece de vivienda y vive solo, razón por la cual se olvida de sus criaturas humanas, por eso recrimina a Dios y sus designios por haber permitido la muerte de su amada Alicia (pp. 18-19).

El contenido y poder simbólico de las canciones, así como de otros elementos que entran en relación, las convierte en manifestaciones de realidades más complejas.

## **Clasificación de las canciones según expresión religiosa**

### **Promesas a los santos**

1. *Los santos y yo*, Héctor Zuleta, 1977
2. *San Isidro Labrador*, Enrique Pertúz, 1973
3. *Entre santo y terrenal*, Everardo Armenta, 1990
4. *Un bullerengue en el cielo*, Camilo Namen, 1969
5. *La custodia de Badillo*, Rafael Escalona, 1985
6. *Virgencita de la Candelaria*, Alejandro Durán, 1975
7. *La virgen del Carmen*, Emiliano Zuleta Díaz, 1978

### **Sacramentos y sacramentales**

8. *El bautizo*, Adolfo Pacheco, 1972
9. *Mi niñez*, Adolfo Pacheco, 1988
10. *Esta es mi historia*, Roberto Calderón, 1984
11. *Desenlace*, Rafael Manjarrés, 1979
12. *La vida y yo*, Roberto Calderón, 1981
13. *Jesucristo caminando con san Juan*, Juancho Polo Valencia, 1965

### **Elegiacos**

14. *La muerte de Abel Antonio*, Abel Antonio Villa, 1960

15. *Cero treinta y nueve*, Alejandro Durán, 1984
16. *Alicia adorada*, Juancho Polo Valencia, 1968
17. *Si tú supieras*, Efrén Calderón, 1990
18. *La miseria humana*, Gabriel Escorcía Gravini, 1960

### **Aferramiento a Dios**

19. *Dios no me deja*, Leandro Díaz, 1978
20. *Mira mi Dios*, Efrén Calderón, 1990
21. *Dios dónde estás*, Efrén Calderón, 1990
22. *Dios lo sabe*, Rafael Manjarréz, 1985
23. *Dios lo libre*, Roberto Calderón, 1984
24. *La voz de Dios*, José “Chema” Moscote, 1990
25. *Plegaria vallenata*, Gildardo Montoya, 1976

### **Míticos o legendarios**

26. *La llorona loca*, José Barros, 1965
27. *El patacón del Valle*, Octavio Daza, 1980
28. *Lucero espiritual*, Juancho Polo Valencia, 1960
29. *El duende*, Juancho Polo Valencia, 1965
30. *La brujita*, Aníbal Velásquez, 1965
31. *La quema de Rusia*, Alejandro Durán, 1960

### **Empautos o encuentros con el diablo**

32. *La bola ´e candela*, Hernando Marín, 1965
33. *El diablo de san Diego*, Alonso Fernández Oñate, 1970
34. *Las mujeres* Isaac Carrillo, 1979
35. *Encuentro con el diablo*, Camilo Namen, 1977

Para seleccionar este *corpus* se tuvieron en cuenta varios criterios: en un primer momento, “el contenido explícito o implícito de un imaginario de religiosidad popular; en segundo lugar, el espacio temporal en el que emergen estos textos (1960-1990)”, ya que fue durante estos años cuando se presentó el desarrollo de lo que puede llamarse el “vallenato clásico, caracterizado por la música de acordeón y de igual modo, “con contenidos artísticos y estéti-

cos en que se reflejan los cánones propios de este ritmo musical caribeño”. Asimismo, en este periodo, los cantos con contenidos religiosos están en auge, según la autora, “como consecuencia del aire renovador que el Concilio Vaticano II le imprimió a la Iglesia y a su relación con los creyentes (Pérez Palomino, 2012, pp. 52-53).

De la religión oficial se deriva la religiosidad popular y su origen está en las creencias del hombre que hacen parte de su cultura y se viven en sociedad, por eso:

la música vallenata es una manifestación cultural de la costa norte colombiana y de su entorno agrario, que por su desarrollo se configura como vínculo que reúne los imaginarios colectivos del hombre costeño al ubicarse como género musical que aglutina la mayor parte de los rasgos identitarios de la región. De acuerdo con ello es, dable pensar que dentro de las líricas de música de acordeón van a estar reflejados aquellos elementos de construcción social de la realidad; dicha construcción discursiva toca igualmente a lo religioso como espacio del encuentro entre el hombre con lo divino y lo sacro, con la creencia y la fe, con lo poderoso y transcendente que sobrepasa su contemplación y maravilla (Pérez Palomino, 2012, p. 56).

En cuanto a las variables básicas de los contenidos de las canciones que guardan relación con la religiosidad popular, afirma Pérez Palomino, que se han identificado cinco variables básicas: “el enfoque mítico, religioso y haigográfico; el teocentrista; el sociocultural; el existencial (relación entre la vida y la muerte) y el literario.” (p. 57).

Sentimientos y emociones como el amor, el dolor, la alegría, la tristeza, la súplica y el pedir, componen un universo de temas que tienen que ver con lo religioso y con lo popular.

En la canción *Inocente*, de Los Gigantes del Vallenato, percibimos la concepción de un Dios comprensivo y justo:

*Dios hace muy bien sus cosas, escúchame/Que la fe mueve montañas, lo sé muy bien*

*No te avergüences del hijo que va a nacer/ Porque es un fruto bendito, que hay que querer*

En el canto Dios, dónde estás, por otro lado, se cuestiona la presencia de Dios asociada a una pena de amor:

*Dios, dónde estás, Dios, dónde estás/ tanto pedirte y no escuchas mi voz;*

*Dios, dónde estás, Dios, dónde estás/ tanto quererla y siempre se marchó.*

Para que sea una conexión que efectivamente se lleve a cabo, el hombre necesita ciertos patrones religiosos en donde los sentimientos puedan descansar. Patrones como el universo, el sol, las noches, el fuego. Al final estos elementos terminaron haciendo o construyendo una conexión directa entre Dios y el hombre (...)

*se fueron de las alas del viento que va, como hago para borrar la idea que vive en ti hace falta tanto siempre tu esperando,*

*lo cierto de una realidad, hay toda una vida, me duele, me duele, lastimar tu vida esa fe; (...), no puedes vivir*

*en otro calor hallarás el fuego que no existe en mí, ni tu ni yo no podremos borrar lo que esta tan presente la voz de Dios, no se puede esconder la verdad de la gente (p. 63).*

Mitos y leyendas constituyen algunos de los elementos más importantes para dar una idea de la existencia de un ser que es en todo superior al hombre; pues bien, esos mitos y leyendas son también manifestaciones muy significativas de la religiosidad popular y tomadas en cuenta para la música vallenata interpretada principalmente con acordeón. Encontramos, entonces, composiciones como *La llorona loca*, *El patacón del Valle*, *Lucero Espiritual*, *El duende*, *La brujita*, *La quema de Rusia*.

Los pueblos del Caribe, dentro de su imaginario, poseen cuentos de espantos, mitos, leyendas o narraciones que se refieren a seres divinos o infernales se convierten en motivos principales para las letras de los cantos con acordeón.

En el caso de la música de acordeón, los mitos y leyendas nutren el acervo cultural del pueblo vallenato con composiciones que exploran

el universo de lo mágico y lo desconocido, para mantener viva la tradición oral, el maravillamiento y la identificación del pasado pueblerino (p. 68).

De igual modo, la religiosidad popular narra las diferentes formas en que el hombre se comporta e interpreta al mundo y sus misterios, “de ahí la unión de lo pagano, lo idólatra y lo mitológico”, cosa que se manifiesta cuando en sus composiciones los cantantes vallenatos combinan la música con la realidad, como en el caso de *Yo cargo un duende*:

*Yo cargo un duende, duende maligno (bis).*

*Ese no duerme ni me da el camino...*

*Yo cargo un duende, duende maleante bBis), ese no duerme quiere que le cante (p. 69).*

Los elementos cosmogónicos tienen una función muy destacada en las composiciones musicales de acordeón: el mundo, la tierra, el cosmos, las estrellas, los mares, dentro de la visión del vallenato, son fuentes de inspiración en donde se resaltan como elementos poderosos, maravillosos, sublimes, únicos, que llevan al hombre a compararlos con las bellezas inescrutables del universo creado; como dice la canción: *Estrella del universo...* es una combinación entre lo observable y lo inabarcable con la mente y que solo le cabe a Dios (p. 70).

La música de acordeón no es ajena al patrón cultural que, de manera encubierta o explícita, hace referencia a pactos con agentes del mal, el diablo, por ejemplo, lo cual se constituye en una mención a los dualismos vida/muerte, bien/mal, luz/oscuridad, explicando de esta manera la maldad que hay en objetos o en personas. Algunas composiciones en este sentido serían *La bola'e candela*, *El diablo de san Diego*, *Las mujeres*, *Encuentro con el diablo*.

La música de acordeón, vinculada indefectiblemente con la cultura vallenata a través de lo mítico, lo religioso o lo espiritual, establece una visión propia de los pueblos agrarios como en el caso recurrente del encuentro con el diablo que tiene la forma de un enfrentamiento verbal, un diálogo, en el

cual se expresa la idea de la vida y su futuro después de la muerte, la felicidad o el castigo eternos.

Una petición que se escuchó, la promesa que no fue cumplida, el olvido de algo que debió ser concedido son tema para que los cantantes vallenatos reclamen a Dios; pero esto forma parte de su relación normal, en la cual el hombre tiene ese “firme convencimiento de que la súplica garantizará tarde o temprano que el favor o milagro se dé.

Canciones como *Plegaria vallenata*, *Dios, dónde estás*, *Si tú supieras*, *Carta al Creador*, tienen la finalidad de reclamar dentro de la religiosidad popular. *Carta al Creador* es un ejemplo de ello:

¡Ay!, le voy a mandar una carta al Creador/ porque estoy muy disgustado con él

*porque vino a mandarme una mujer/distinta a la que le he pedido yo (bis).*

¡Ay!, tanto como le expliqué los detalles/que a mí más me gustan de las mujeres, pero él como está escondido y no sale no le importa/que uno sufra y se friegue (*bis*).

*Yo se la pedí sencilla cariñosa y hogareña (bis)/me mando una linda fierecilla que siempre me está causando problemas bis) /¡Ay!, yo sé que el Señor es persona buena/y tengo la fe que es un hombre sabio.*

*A no ser que es cierto lo del adagio/que a las mujeres no hay quien las entienda (bis)*

Podemos darnos cuenta del desespero de este hombre por haber obtenido otra cosa y no la que realmente desea y prefiere. Pero en su reclamo, entiende que es Dios quien se ha equivocado y ha obrado mal, sin entender que, en realidad “el hombre mismo es quién escoge su camino y destino, Dios solo nos acompaña.” (p. 74).

La música de acordeón en la Costa Caribe colombiana es un fenómeno social total en cuanto discurso que narra la realidad por medio de “crónicas” sobre lo cotidiano, lo alegre, lo triste, los problemas de la gente común al compartir la pobreza, el desamparo, la violencia, la opresión y el desencanto.

La experiencia humana del discurso presente en la música de acordeón debe verse, afirma Pérez Palomino (2012) en cuanto a la manifestación cultural, de una forma amplia y compleja. De esta manera se plantea que muchos de los trabajos académicos sobre el fenómeno popular Caribe-colombiano se han enfocado en su implícito afrocentrismo y su capacidad de resistencia ante los valores culturales hegemónicos. Pero, además, la identidad caribe en cuanto a su cultura y dinámica social no existe tanto como oposición a la cultura dominante, sino como una vívida expresión popular que se preocupa por traducir un universo simbólico en torno a la vida (p. 75).

Puede decirse, entonces, que la música vallenata, como manifestación cultural, es no solo música sino baile, danza; sonidos y movimientos que se fusionan y complementan en ritos dentro de otros ritos, como en el de la misa, el Bautismo o el Matrimonio eclesiástico.

En la comunidad el hombre caribeño encontrará espacio para reafirmar sus valores espirituales; una “manera profunda de vivir la religiosidad cristiana.” (p. 77).

La religiosidad popular, en el caso que hemos venido estudiando de la mano de Pérez Palomino:

es una manifestación socio-religiosa de la costa norte colombiana y de su entorno de marginación y pobreza, por su desarrollo es como un vínculo humanizante que reúne los imaginarios colectivos al ubicarse como la dimensión espiritual que aglutina la mayor parte de los rasgos identitarios de la población (p. 77).

En la música de acordeón podemos ver el deseo de construir una sociedad compartida según un modo de ver, entender y pensar la vida, una construcción que tiene que ver con un “espacio de encuentro del hombre con lo divino y lo sacro, como la creencia y la fe, lo poderoso y trascendente que lo sobrepasa.” (p. 78).

Lo particular de este encuentro entre lo humano y lo divino es la experiencia religiosa popular y el ideal de hombre que contiene; y, asimismo, da

origen a una identidad común “con el prototipo del creyente: celebrativo y festivo, piadoso y mítico.” (p. 78).

Las conclusiones del trabajo de Pérez Palomino nos dicen que en el *corpus* de canciones de música de acordeón comprendidas en el período 1960-1990 por ella creado, el factor de la religiosidad popular es indudable que está presente en un relato cuya retórica habla de Dios, de Jesucristo, de santos y santas y hasta del diablo.

Para la autora, predominan las letras sobre los santos que, según ella, son motivo permanente de devoción, al sentirlos más cercanos, razón por la cual en cada pueblo del Caribe colombiano hay un santo que es venerado y al cual se le realiza el culto para pedirle o darle las gracias mediante el canto y, eventualmente, el baile.

Seres míticos perversos como los duendes, las lloronas, los espíritus malévolos, son parte también de la visión religiosa popular que es expresada mediante la música de acordeón, sostiene Pérez Palomino, pero, con el fin de demostrar que “el bien triunfa sobre el mal, por la devoción, por la fe en Dios y por el poder que el hombre recibe de la divinidad para fortalecerse y salir airoso.” (p. 81).

Para terminar sus conclusiones, Pérez Palomino afirma que la música de acordeón da lugar a conocer de manera profunda la realidad tanto cultural y religiosa, como social y artística en la región caribeña.

González Velásquez (2008, p. 51), quien también en su artículo se refiere al vallenato, dice que, por cuanto “la música es una de las principales formas de manifestación cultural de los pueblos, esto hace pensar que la cultura popular colombiana está fuertemente impregnada de religiosidad, lo cual es natural debido a la raigambre católica de este país.” (p. 51)

Cuando se mira con detenimiento las letras de las canciones vallenatas éstas no son simples alusiones superficiales a algo religioso en general, sino que manifiestan unas ideas bien formadas y formuladas acerca de lo que Dios es, en concreto, para los pueblos que habitan en el Caribe.

Un ejemplo de esta mentalidad heredada, asimilada e incorporada al folklore se puede apreciar en la canción vallenata *Los santos y yo*, del compositor caribeño Héctor Zuleta Díaz:

*Es extraño lo que pasa, entre los santos y yo/  
cada uno escribe una carta, cada uno pide un favor.  
San José Gregorio Hernández/  
me mandó un Marconi urgente/  
y me pide que le mande, medicina pa' un paciente.  
Ese santo que es doctor/  
desde el cielo me ha encarga'o/  
que le mande esparadrapo, mertiolate y algodón.  
Que San Pedro maromiando,<sup>13</sup> se cayó y se escalabró (bis).  
San Isidro Labrador/  
me mandó hacer ocho días/  
una carta que decía: compadre hágame el favor.  
Usted que está allá en la tierra/  
que así me puede mandar/  
una Collins de las nuevas y una piedra de amolar (p. 65).*

La palabra “bendecir”, que procede del latín: *bene dicere*, “decir bien” o “bien dicho”, se entiende comúnmente como desear el bien a otro. Antiguamente, y aún en algunos lugares campesinos, se acostumbra que los hijos pidan la bendición a sus padres antes de salir de casa.

El tema de la bendición está muy presente en las letras vallenatas. La canción *Inocente*, de Iván Calderón, expresa la bendición como “hacer bien las cosas” de Dios y entiende la vida humana como una de las formas de bendición, en respuesta a una mujer que está pensando en abortar.

*Dios hace muy bien sus cosas, escúchame: que la fe mueve montañas,  
lo sé muy bien, no te avergüences del hijo que va a nacer  
porque es un fruto bendito que hay que querer.*

---

<sup>13</sup> Haciendo maromas.

Por su parte, Carlos Castellón, en *El niño y la boda*, canta la historia de un niño que presencia la boda de su padre con otra mujer, mientras su madre muere sola y abandonada. Aquí la bendición es presentada como un acto de grandeza y de nobleza.

*Y sin saber que su madre había muerto  
miró a su padre con su novia iban de brazo.  
Dios te bendiga y te perdone padre ingrato  
siguió llorando y con el alma hecha pedazos.*

Calixto Ochoa, en su canción *Divino Rostro*, interpretada por el “Bino-mio de Oro de América”, entiende la bendición como felicidad para la pareja que contrae matrimonio, así como prosperidad y descendencia, pero implícitamente la condiciona a la fidelidad de la pareja a la voluntad de Dios.

*Hoy que se unen dejando el solterismo yo tan sólo les pido que les vaya muy bien. De mí reciban este humilde consejo, muy conveniente tenerlo de experiencia: Que no se olviden de guardar los reglamentos, el requisito que manda la santa Iglesia. Divino rostro, bendice su camino porque en el mundo tienes tanto poder.  
Que se amen para siempre tan sólo a Dios le pido, que tengan muchos hijos que sean buenos y lindos.*

La humanidad siempre ha tenido la necesidad de recurrir al lenguaje religioso para poder manifestar aquellas inquietudes que solo tienen respuesta en ese ámbito o campo. Tales imágenes religiosas o, en concreto sobre Dios, por lo general son antropomórficas por cuanto el referente para el sufrimiento o para la incertidumbre es el hombre mismo.

El ser humano, al no ser capaz de expresar conceptualmente la riqueza de su experiencia religiosa, proyecta en Dios las categorías humanas. Lo importante, por tanto, es tener presente lo que se quiere expresar para que las palabras e imágenes utilizadas no pierdan su fuerza evocativa, valga decir simbólica González Velásquez (2008, p 124).

Para González Velásquez, la llamada religiosidad popular “no es patrimonio exclusivo de las grandes masas de cristianos contemporáneos, especialmente del contexto latinoamericano” (p. 127), sino que es aquella experiencia que, sobre lo sobrenatural o lo trascendente, la gente experimenta de forma inmediata, directa, sin mediaciones ni intermediarios, por medio del símbolo, sin necesidad de argumentaciones teológicas. En ese sentido, para el autor, la religiosidad popular en América Latina, aunque se presente en todo el mundo, es muy similar al comportamiento religioso del pueblo de Israel donde abundaban las imágenes de Dios -no solo antropomorfas sino, incluso zoomorfas-, las alegorías, las metáforas, parábolas y analogías; “es decir, se trata de un lenguaje simbólico, único, capaz de expresar la experiencia de Dios allí donde los conceptos fallan.” (p. 128).

En este sentido, en la música vallenata, que es la más escuchada en Colombia, prolifera el lenguaje con contenido religioso con respecto a todos los demás géneros musicales colombianos.<sup>14</sup> Imágenes de Dios como padre, juez, providente, dispensador, ser personal...,<sup>15</sup> se entretajan para crear la figura de un Dios que es a la vez cercano y lejano, producto sin duda, señala González, de “un proceso de evangelización centenario que dio lugar a una mezcla de doctrina ortodoxa, religiosidad popular española y tradiciones ancestrales nativas del continente americano” (p. 165).

<sup>14</sup> Solo en las regiones atlántica y pacífica de Colombia, encontramos esta diversidad de géneros musicales, incluido el vallenato: la cumbia, el bullerengue, el mapalé, el merengue, el paseo, el porro, la puya, la zafra, el son y el vallenato, aunque en sentido estricto, lo que se llama vallenato es la generalización de cuatro géneros: el paseo, la puya, el son y el merengue, siendo el paseo el más utilizado para los cantos con contenido religioso. En estas regiones el mestizaje se dio entre indígenas, esclavos africanos, y españoles.

<sup>15</sup> Sobre estas imágenes de Dios véase Garrido, José Rafael, s.f., *El Vallenato como expresión de religiosidad popular: Perspectivas ante una imagen de Dios*.

## Bibliografía

- Arboleda, Gustavo. 1956. *Historia de Cali*, Cali, Universidad del Valle.
- Benois, Charles. 1939. “A propósito de las chirimías de noche-buena en la ciudad”, en *El Liberal*, 24 de diciembre, Popayán.
- Bustamante, José, 1955. “La Fiesta de los Santos Reyes Magos en la Ciudad de Popayán”, en *El Liberal*, 24 de diciembre, Popayán.
- Castro, Pepe (José Guillermo), 1999. *Crónicas del Valle De Upar*, Bogotá, s.m.d.
- Clavijo, Karina, 2016. “Los arrullos”, *TRAVERSARI- Revista de Investigación Sonora y Musicológica*, 3, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión.
- Cordovez Moure, José María. 1962 (1893). *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*. Edición, prólogo y notas de Elisa Mujica, Aguilar, Madrid.
- Cordovez, Moure, José María, 1974. “Nochebuena de 1791 en Popayán”, en *El Liberal*, 24 de diciembre, Popayán.
- De La Rosa, José Nicolás, 1945. *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad y Provincia de Santa Marta*. (Biblioteca de Escritores Costeños. Vol. 1). Barranquilla, Publicaciones de la Biblioteca Departamental del Atlántico.
- Díaz Camacho, Pedro José, 2012. “María en la religiosidad popular colombiana. Fenomenología religiosa y hermenéutica Teológica”, *Albertus Magnus*, Vol. 4, N.º 2, julio-diciembre de, pp. 93-129.
- Farrell, Gerardo, 1982. “María en la evangelización de la cultura latinoamericana”, *Revista Medellín*, 8 (32), 534-539.
- Friedemann, Susana. 1982. *Las fiestas de junio en el nuevo Reino*, Bogotá, Kelly.
- Garrido, José Rafael, s.f. *El Vallenato como expresión de religiosidad popular: perspectivas ante una imagen de Dios* [https://www.academia.edu/27231657/el\\_vallenato\\_como\\_expresi%C3%B3n\\_de\\_religiosidad\\_popular\\_Perspectivas\\_ante\\_una\\_imagen\\_de\\_dios](https://www.academia.edu/27231657/el_vallenato_como_expresi%C3%B3n_de_religiosidad_popular_Perspectivas_ante_una_imagen_de_dios)
- Gavela Proaño, Sandra Katherine, 2017. *Acercamiento a la música ritual negra del cantón de san Lorenzo (pueblo al noroccidente de Ecuador): portafolio de dos temas inéditos y dos adaptaciones en base al análisis musical y literario de repertorio seleccionado*, Ambato, Universidad de las Américas.

- González Velásquez, Javier, 2008. "Hacia un perfil teológico de la música popular en Colombia: aproximación desde el género vallenato", *Franciscanum*, vol. XLIX-L, núm. 147-148, pp. 49-201.
- Grimes, Ronald, 1981 (1976). *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe*, Nuevo México, FCE, México.
- Hugues R. Sánchez Mejía. Los caminos de la memoria. La Música campesina en el departamento del Cesar, Informe presentado al Observatorio del Caribe Colombiano. Valledupar, 2003.
- López Narváez, Carlos. 1960. "Recorrido del pasado", en *El Liberal*, 24 de diciembre, Popayán.
- Mesa Bernal, Daniel, 1990. "Canciones de cuna", *Nueva revista colombiana de folclor*, Vol. 2, Núm. 7, Bogotá, Patronato colombiano de artes y ciencias, pp. 57-71.
- Miñana Blasco, Carlos. 1997. "Los caminos del bambuco en el siglo XIX", en *A Contratiempo*, Bogotá, N° 9, pág. 7-11.
- Nazareno, Línver, 2015. Entrevista de Karina Clavijo. Arrullos, chigualos y alabaos.
- Pardo Tovar, Andrés. 1966. *La cultura musical en Colombia*. Lerner, Bogotá.
- Pazos, Leonardo, 1959. "Añoranza navideña", en *El Liberal*, 23 de diciembre Popayán.
- Penagos Casas, Edgar, 1989. *Popayán. Recuerdos y costumbres*. 452 años de su fundación, Bogotá, Caja Agraria.
- Pérez Palomino, Yineth Paola, 2012. *Análisis del discurso religioso en las líricas de música de acordeón del Caribe colombiano entre 1960-1990*, Cartagena de Indias, Universidad de Cartagena.
- Sánchez, César, 2003. "Religiosidad popular en Valledupar. Cesar, Colombia 1930-1970", Cali, *Revista Historia y Espacio*, n° 21.
- Sánchez Mejía, Hugues, 2003. *Los caminos de la memoria. La Música campesina en el departamento del Cesar*, Valledupar,
- Whiteford, Andrew Hunter. 1977. *An Andean City at Mid-Century. A traditional urban society*, State University, Michigan.

<b>Observatorio de Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante”. Década conmemorativa 2014-2024</b>	<b>3</b>
<i>Javier González Martínez</i>	
<b>Itinerario de un caminar conjunto: ORP 2014-2024</b>	<b>5</b>
<i>Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes</i>	
<b>Introducción</b>	<b>9</b>
<i>Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes</i>	
<b>El culto al “Padre Eterno” en la comunidad de Gueseche, Chimborazo, Ecuador</b>	<b>21</b>
<i>Maurice Sheith Oluoch, Awiti</i>	
<b>Entre décimas, arrullos y alabaos. Una aproximación a los cantos religiosos populares del Pacífico colombiano</b>	<b>63</b>
<i>Luis Fernando Botero Villegas</i>	
<b>La región de los Awá del suroccidente colombiano. Aproximaciones.</b>	<b>107</b>
<i>Luis Fernando Botero Villegas</i>	
<b>La vida ritual de los Kichwas de Chimborazo, Ecuador</b>	<b>155</b>
<i>Luis Fernando Botero Villegas</i>	
<b>Religión y movimiento indígena en la diócesis de Riobamba, Ecuador 1954-2011</b>	<b>175</b>
<i>Juan Illicachi Guznay</i>	
<b>Religiosidad popular y diatriba poética sobre el cristianismo católico en la novela La Virgen de los Sicarios, de Fernando Vallejo</b>	<b>227</b>
<i>José Gabriel Cataño Rojas</i>	
<b>Una aproximación a la religiosidad popular en Colombia. Diversidad, continuidades y rupturas.</b>	<b>275</b>
<i>Carlos Arturo Estrada Ardila</i>	