

Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño
compiladores

Etnohistoria: miradas conectadas y renovadas



© 2021 FLACSO Ecuador
Septiembre de 2021

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN: 978-9978-67-581-6 (pdf) (FLACSO Ecuador)
<https://doi.org/10.46546/2021-21foro>

FLACSO Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803
www.flacso.edu.ec

Ediciones Abya Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
Casilla: 17-12-719
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 250 6267 / (593-2) 3962800
editorial@abyayala.org.ec / ventas@abyayala.org.ec
www.abyayala.org.ec

Imagen de portada:
Eliana Ordoñez H., *El corazón de oro*,
fundición en cera perdida y vaciado en oro. Video, 2018.
Exposición Proyecto Waka, Arte Actual-FLACSO, 2018

Etnohistoria : miradas conectadas y renovadas / compilado por
Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño. Quito-Ecuador :
FLACSO Ecuador : Ediciones Abya Yala, 2021

xiii, 520 páginas : ilustraciones, figuras, gráficos, tablas.-
(Serie Foro)

Incluye bibliografía

ISBN: 9789978675816 (pdf)
<https://doi.org/10.46546/2021-21foro>

ETNOHISTORIA ; ETNOLOGÍA ; HISTORIA ; CULTURA ;
COSTUMBRES Y TRADICIONES ; ECONOMÍA ;
COMERCIO ; FRONTERAS ; DOCTRINAS RELIGIOSAS ;
INDÍGENAS ; AMÉRICA LATINA. I. PRIETO, MERCEDES,
COMPILADORA II. BRICEÑO, LUIS ALFREDO,
COMPILADOR

302.30285 - CDD

Editorial  FLACSO
Ecuador



Índice de contenido

Agradecimientos	XI
Capítulo 1. Hitos en los estudios de la etnohistoria: una mirada desde los Andes	1
<i>Mercedes Prieto, Luis Alfredo Briceño y Abiud Fonseca</i>	
PRIMERA SECCIÓN	
ARCHIVOS Y CONEXIONES ETNOHISTÓRICAS	
<hr/>	
Capítulo 2. Cómo leer el archivo de Orlando Fals Borda: las huellas de la investigación-acción	46
<i>Joanne Rappaport</i>	
Capítulo 3. La etnohistoria surandina en el siglo XX a partir del Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya (ACMA), provincia Chayanta Colquechaca, Norte de Potosí, Bolivia	65
<i>Tristan Platt</i>	
Capítulo 4. Fuentes orales andinas del Libro II de las Memorias <i>antiguas históricas y políticas del Perú</i> , de Fernando de Montesinos (circa 1644), llamado Manuscrito de Quito	99
<i>Frank Salomon</i>	
Capítulo 5. América, las Indias y el Pacífico en el siglo XVI.....	124
<i>Ricardo Padrón</i>	

SEGUNDA SECCIÓN

PAISAJE ÉTNICO E IMPERIO IBÉRICO

Capítulo 6. Mitos primordiales en los escritos de Huarochirí: <i>Chawpiñamca</i> y <i>Cavillaca</i>	158
<i>Lorena Gouvêa de Araújo</i>	

Capítulo 7. La nobleza aborigen de Quito aborda España. Genealogías cacicales en la temprana modernidad, 1580-1630	174
<i>Hugo Burgos</i>	

Capítulo 8. Las cofradías mixtas del nororiente neogranadino, un espacio de construcción de la otredad, 1650-1750	196
<i>María del Pilar Monroy</i>	

TERCERA SECCIÓN

JUSTICIA Y GOBIERNO IMPERIAL EN NUEVA GRANADA Y QUITO

Capítulo 9. Las cacicas de la Audiencia de Quito ante los tribunales de justicia, siglo XVIII	222
<i>Paula Daza</i>	

Capítulo 10. Un pacto tributario caritativo: las respuestas de los indios del norte de la gobernación de Popayán a los cambios planteados por la Corona y sus agentes a finales del siglo XVIII	241
<i>Héctor Cuevas Arenas</i>	

Capítulo 11. “La provincia del exilio y el destierro”. Respuestas a las decisiones de justicia vinculadas al poblamiento español en el Darién, 1768-1810.	258
<i>Daniela Vásquez Pino</i>	

CUARTA SECCIÓN

ORDEN URBANO Y ALTERIDAD

Capítulo 12. El trabajo indígena en la república de españoles: del desarraigo a la hispanización en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVII	279
<i>Mauricio Alejandro Gómez Gómez</i>	

Capítulo 13. Quito: ciudad de “españoles e yndios”, siglo XVII 297
Carlos Ciriza-Mendivil

Capítulo 14. Comercio y abasto en la economía popular
de Quito: tránsitos, tratos y relaciones, siglos XVIII-XIX. 313
Mireya Salgado Gómez y Eduardo Kingman Garcés

QUINTA SECCIÓN

CONEXIONES FRONTERIZAS EN TIERRAS BAJAS

Capítulo 15. El territorio del Caquetá y la formación del estado
en las fronteras del Putumayo-Aguarico, 1845-1874 332
Camilo Mongua

Capítulo 16. Cotidianidad y ritual en el orfelinato de
San Antonio en La Guajira, 1933-1935 349
Misael Kuan Bahamón

Capítulo 17. Catequesis, civilización y la transformación
de las territorialidades indígenas en Brasil, siglo XIX. 364
Marta Amoroso

Capítulo 18. Memorias del pueblo siona sobre el período
extractivo en el Alto Putumayo. 381
Esther Jean Langdon

SEXTA SECCIÓN

CONVERSIÓN RELIGIOSA, RITUALES Y SUBJETIVIDADES

Capítulo 19. Intermediarios culturales, doctrina y lengua
quechua en Cochabamba, siglo XIX. 401
Fernando Garcés y Alber Quispe

Capítulo 20. Rituales andinos y católicos en las fiestas
del Señor del Árbol 417
Alexandra Martínez Flores

Capítulo 21. A propósito de la conversión. Misioneros, imágenes y transformación en la Alta Amazonía	439
<i>Julián García Labrador</i>	

SÉPTIMA SECCIÓN
OBJETOS Y ESCRITURA

Capítulo 22. La chicha sagrada de los inkas en las crónicas cusqueñas	458
<i>Felipe Vargas</i>	

Capítulo 23. El arte de los queros y las pinturas murales en las “iglesias de indios” en el Perú colonial, siglos XVI-XVIII.	471
<i>Manuel Lizárraga</i>	

Capítulo 24. Proyecto Waka y espiritualidad andina: un ejercicio de curaduría y proceso de investigación-creación en Ecuador	494
<i>María Fernanda Troya</i>	

Sobre la compiladora y el compilador	513
------------------------------------------------	-----

Autoras y autores	514
-----------------------------	-----

NOTA DE LA EDITORIAL

En esta compilación encontrarán diversas grafías para un mismo término, por ejemplo, inca (también inga, ynga e inka). La Editorial ha respetado el uso particular que cada autor o autora hace de estos vocablos.

Ilustraciones

Figuras

Figura 3.1. El archivo en 2013.	67
Figura 3.2. El curaca don Agustín Carbajal, en 1971, de cuclillas y con su <i>ch'uspa</i> de coca.	68
Figura 3.3. Invitación de Fausto Reinaga, escritor indio, a Agustín Carbajal a una audiencia con el presidente Obando.	69
Figura 3.4. Pronunciamiento Campesino de Macha, 1963	77
Figura 3.5. Mapa vertical de Macha y Pocoata.	79
Figura 3.6. El patriclán Carbajal en 1971	80
Figura 3.7. Congreso Indigenal de mayo de 1945	81
Figura 3.8. Una mesa tributaria con <i>pillpintu</i> (billetes) e <i>incas</i> (pisapapeles de piedra)	81
Figura 3.9. Recibo por la contribución territorial del segundo semestre de 1937, Navidad	82
Figura 3.10. El curaca recaudador Gregorio Carbajal certifica al cobrador del cabildo Pichichua Timoteo Ramírez con lista de sus terrenos, septiembre de 1984.	86
Figura 3.11. Los ayllus y sus cabildos, con los números de comunarios y montos tributados por semestre, 1978	87
Figura 3.12. Nombramiento de Hilanco Mayor de los siete cabildos de Alacoyana a Carlos Llave	88
Figura 3.13. El “pacto de reciprocidad” entre los <i>ayllus</i> y el Estado	89
Figura 3.14. Agustín Carbajal y Pedro Gómez calculan la primera contribución de 1937	91

Figura 3.15. Gregorio Carbajal	92
Figura 3.16. Primer Congreso de Lengua Quechua: informe de Estanislao Ari dictado con grafofonémica quechua	94
Figura 5.1. El mapa que “inventa” América	126
Figura 5.2. Detalle de la <i>Carta marina navigatoria Portvgallen navigaciones</i>	127
Figura 5.3. <i>Carta Universal en que se contiene todo lo que del mundo se ha descubierto fasta agora</i> (Sevilla, 1529)	128
Figura 5.4. El Nuevo Mundo y Asia aparecen como un solo continente continuo en Oronce Finé, <i>Recens et integra orbis descriptio</i> , París, 1534-1536.	129
Figura 5.5. Detalle del mapamundi de Caspar Vopel, copiado por Alessandro Vavassore	130
Figura 5.6. Se trunca la geografía americana en el mapa de Diego Gutiérrez	132
Figura 5.7. El Nuevo Mundo de Sebastian Münster, originalmente publicado en 1538.	134
Figura 5.8. El Pacífico de Münster, detalle de su mapa de Asia.	136
Figura 5.9. Mapa del mundo de estilo macrobiano	140
Figura 5.10. Las partes del mundo como figuras alegóricas femeninas en la portada de Abraham Ortelius, <i>Theatrum Orbis Terrarum</i>	143
Figura 5.11. El mapa oficial de las Indias españolas de Antonio de Herrera y Tordesillas, <i>Descripcion de las Yndias Occidentales</i>	147
Figura 7.1. Teoría de Elman R. Service sobre la formación colonial de la población de Latinoamérica.	175
Figura 7.2. Vida familiar en las parcialidades de Colta, Chimborazo y construcción del ferrocarril Quito-Guayaquil, 1901	178
Figura 7.3. Genealogía abreviada de Hierónimo Puento	185
Figura 7.4. Genealogía abreviada de Alonso Atahualpa	187
Figura 7.5. Imaginario de noble indígena de Quito en traje de español, con daga y espada	191
Figura 16.1. Zona de influencia del orfelinato de San Antonio	353
Figura 18.1. El universo fractal siona	384
Figura 18.2. Distribución actual de las lenguas tukano occidentales.	389
Figura 20.1. <i>Árbol de kishwar</i>	420

Figura 20.2. Imágenes del “Señor del Árbol” esculpidas en el tronco de kishwar	420
Figura 20.3. Banda de pueblo durante la procesión en Cuicuno, Cotopaxi.	424
Figura 20.4. Devotos tocando o colocando dinero a la imagen	426
Figura 20.5. Capariche el domingo, día de la misa campal, 2017.	427
Figura 20.6. Danzantes en la procesión en honor al Señor de Maca, 2018	430
Figura 20.7. <i>Mamaco y pingullero</i> presiden la procesión en honor al Señor de Maca, 2018	431
Figura 22.1. OTABA CALLE, PVCLLACOC VAMRA. La “octava calle” o grupo de edad	459
Figura 23.1. Influencia “mora” en espacios andinos coloniales	473
Figura 23.2. Basilisco bíblico en pintura mural	475
Figura 23.3. Basilisco medieval: monstruo e híbrido	477
Figura 23.4. Par de queros incas con <i>tocapus Tambo Toqo</i>	478
Figura 23.5. Dintel del Amaru Cancha, en Cuzco, con diseño esquemático serpentiforme	480
Figura 23.6. <i>Iglesia de indios</i> , Templo de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, Cuzco	481
Figura 23.7. <i>Uncus</i> incas decorados con <i>tocapus</i> cuadrados concéntricos <i>Tambo Toqo</i>	483
Figura 23.8. Detalle de basilisco en un <i>llimpiscaquero</i> del siglo XVII	485
Figura 23.9. Mujer con follaje vegetal en su mitad inferior, de clara inspiración grotesca, en pintura mural del Templo de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, en Cuzco	486
Figura 23.10. Amaru dragontino reconfigurado en quero de madera policromado del siglo XVII	487
Figura 23.11. “Centauro andino” sobre cabeza de otorongo desde donde sale un arco iris por su boca	488
Figura 24.1. <i>El corazón de oro</i>	494
Figura 24.2. <i>Lxs Enchaquiradx de Engabao</i>	496
Figura 24.3. <i>El corazón de oro</i> . Video instalación	497
Figura 24.4. <i>RI RI RI RI RI RI</i> . Vasijas de piedra tallada con sistema sonoro (fragmento)	505

Figura 24.5. <i>RI RI RI RI RI RI RI</i> . Instalación + registro de acción ritual sonora	506
Figura 24.6. <i>Umawaka</i> (detalle). Sofía Ferrín. Instalación con libros y papel	508
Figura 24.7. <i>Lecturas, miradas y grafías</i> . Eduardo Kingman Garcés.	509
Figura 24.8. <i>Sinchi Wakañan, arte desde otro saber</i> . Caraguay	511

Tablas y gráficos

Tabla 1.1. Temas y localización de las ponencias presentadas al I Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires, 1989	24
Tabla 1.2. Temas de las ponencias presentadas al X Congreso Internacional de Etnohistoria, Quito, 2018	25
Tabla 3.1. El primer período de la tributación bajo Agustín Carbajal, 1937-1954 (en bolivianos)	83
Tabla 18.1. Diferenciación étnica a principios del siglo XX, según las narrativas de los siona de Buenavista.	390
Gráfico 8.1. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1650-1700	203
Gráfico 8.2. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1700-1750	204

Capítulo 20

Rituales andinos y católicos en las fiestas del Señor del Árbol

Alexandra Martínez Flores

El futuro es la sombra del pasado
en los rojos rescoldos de un fuego
venido de lejos,
no se sabe de dónde.
—Cristina Peri Rossi, *Babel Bárbara*

A partir del análisis de las fiestas en honor al Señor del Árbol –un Cristo tallado en un árbol de *kishwar*–, en este capítulo argumento que en algunos lugares de la Sierra ecuatoriana hasta ahora coexisten prácticas religiosas católicas y andinas, sin que ello implique contradicciones o sincretismo.

Los trabajos sobre las relaciones de los árboles con los seres humanos y acerca del simbolismo de los mismos árboles son múltiples; han sido realizados desde diversas disciplinas, como la antropología, la historia, los estudios sobre religión. Dentro de la antropología, a fines de la década de los años 90, Laura Rival publicó el libro *The social life of the trees: an anthropological perspective on tree symbolism* (1998), donde presenta a los árboles como símbolos con capacidad de plasmar la noción de vida. Rival sostiene que la vida y el simbolismo de los árboles nunca termina o, más bien, continúa independientemente de la forma que adquieran.

En muchos de los estudios antropológicos sobre religión popular andina se presume la existencia de un sincretismo, pero no se discute en profundidad las implicaciones teóricas, metodológicas y políticas del uso de este término. En los trabajos de dos importantes representantes de la antropología de la religión en los Andes, Manuel Marzal y Marco Vinicio Rueda, ambos

sacerdotes jesuitas y antropólogos, ellos utilizaron la perspectiva del sincretismo para afianzar su propuesta de la existencia de una religiosidad popular en América Latina (Lira 2016). Para Marzal, el sincretismo, entendido como “expresión cultural que genera síntesis [...] producto de la interacción dialéctica de los sistemas en contacto” contribuyó a proteger la relación que las culturas anteriores a la colonización española mantuvieron con la naturaleza y con las entidades sagradas, es decir se trató de una resemantización de los rituales y las creencias, una verdadera síntesis (Lira 2016, 299).

Actualmente, en América Latina se han producido investigaciones sobre rituales andinos que, explícita o implícitamente, demuestran la coexistencia de formas de religiosidad andina y católica. Trabajos clásicos como los de Isbell (1985), MacCormack (1991), McEwan y Van de Guchte (1992), Peter Gose (2004) y actuales como los de Stensrud (2010), García (2011), Di Giminianni (2013), Franssani (2018), son representativos. En este capítulo no analizo las nuevas formas de entender la religiosidad andina ni si se discute o no la existencia de un sincretismo. Sí me detengo en el excelente trabajo de Rachel Corr (2010), cuyo libro tiene muchos puntos en común con este artículo, pues se trata del *kishwar*, entendido como árbol sagrado.

Los espacios geográficos donde Corr trabajó en la provincia de Tungurahua son cercanos, aunque lo más importante es que su objeto de estudio son los rituales y la memoria colectiva. Ella combina la historia oral y el análisis de documentos históricos para proponer que el pueblo salasaca ha tenido la capacidad de controlar algunos aspectos de su evangelización, principalmente al definir en los relatos, la relación que tiene el árbol sagrado de *kishwar* con los santos que han emergido de su tronco. En ese libro, Corr también expone cómo la cultura salasaca se adaptó, o no, a las tradiciones católicas, las reinterpretó e incluso reformó. La autora propone que existe un vínculo entre el catolicismo, formal y popular, y las creencias y prácticas precolombinas. En general, el problema que comparten estas investigaciones es que, como no se presta una atención explícita al sincretismo como categoría, no es posible observar si realmente hubo o no una fusión de creencias.

Thomas Abercrombie (1998) sostiene que las formas mnemotécnicas de los españoles fueron muy distintas a las de los andinos y, por lo tanto, ininteligibles entre sí. Al analizar dichas formas de la historia y

la memoria en los Andes antes de la invasión española, Abercrombie muestra que mientras los ibéricos ponían énfasis en la escritura y en la audición, los pueblos andinos utilizaban, como hasta hoy, técnicas “polisensuales”. A través de las canciones, los bailes, los rituales, la topografía, los diseños en textiles y en vasos rituales y la oralidad se rememoran eventos, normas y tipos de organización. Estas constataciones conducen a la propuesta de Paul Connerton (1989): entender los rituales en honor al Señor del Árbol como ceremonias conmemorativas. Se trata de rituales que cuentan historias donde el tiempo profano se ha suspendido. Siguiendo a Steven Lukes (1975), Connerton entiende como ritual “a rule-governed activity of a symbolic character which draws the attention of its participants to objects of thought and feeling which they hold to be a special significance” (Connerton 1989, 44). Además, propone analizar los ritos como una expresión de ciertos valores culturales.

Entonces, a partir del análisis de las procesiones realizadas durante las fiestas, entendidas como actos conmemorativos, de las conversaciones mantenidas con la gente devota y de la revisión de material de archivo, argumento que existe una continuidad histórica en el sistema de creencias y prácticas religiosas de la cultura andina, sin que ello produzca contradicciones o un sincretismo con los preceptos de la Iglesia católica.

En la primera parte de este capítulo, describo los orígenes del *kishwar* como una entidad sagrada del incario y muestro su transformación en entidad sagrada católica. En la segunda, exploro las prácticas rituales que se realizan durante las fiestas. Finalmente, en la tercera parte, al analizar las procesiones en honor al Señor del Árbol, como actos conmemorativos, observo la pervivencia de una estructura ritual diferente a la de la Iglesia católica.

El *kishwar*: de los adoratorios a los templos católicos

El quishuar o *kishwar* (figura 20.1) es un árbol andino de la familia de las *Scrophulariaceae*, que crece entre los 3000 a 3500 msnm.¹ Es nativo de Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia; en Ecuador se halla principalmente en las provincias de Pichincha, Cotopaxi y Tungurahua (Serrano 1996).

¹ Una descripción botánica de esta especie puede consultarse en la página web del Missouri Botanical Garden: <http://legacy.tropicos.org/Name/19000596>

En la zona andina, antes de la conquista española, estos árboles tuvieron gran importancia simbólica y económica (Ansión 1986). Durante el incario fueron asociados con los sacerdotes que vivían – al igual que los árboles– en las cimas de las montañas dedicados al culto a Viracocha. Tom Zuidema (1995, 270) reseña que uno de estos lugares fue Quishuarcancha, en Perú; Bernabé Cobo, citado en Corr (2010, 33), señala otro sitio denominado Quishuarpugio, una fuente de agua donde bebían los soldados del incario. Al parecer, los poderes mágicos de este árbol provenían de la capacidad de sus raíces para vincular el mundo subterráneo con el de los seres humanos y por ser entendido como ancestro (Ansión 1986).



Figura 20.1. Árbol de *kishuar*. Foto cortesía de Kathleen Fine-Dare.

Según los relatos de los devotos, en el santuario de Cuicuno, provincia de Cotopaxi (al centro de la figura 20.2) aún hoy el tronco se



Figura 20.2. Imágenes del “Señor del Árbol” esculpidas en el tronco de *kishuar*. De izquierda a derecha: Pomasqui (foto de Stalin Cando 2019), Cuicuno (foto de Alexandra Martínez 2017), Maca (foto de Daniela Cevallos 2018).

halla aferrado a las raíces que alcanzan hasta Piedra Colorada. En Maca Chico (a la derecha de la figura 20.2), el lugar de origen del árbol es un profundo desfiladero en cuyo borde se construyó una ermita.

A mediados del siglo XVII, en las mismas provincias donde actualmente se distribuye el *kishwar*, surgieron al menos cinco ermitas destinadas a la adoración del Cristo crucificado, tallado en árboles de *kishwar*. Dos se ubicaron en las afueras de la ciudad de Quito (Pomasqui y San Antonio) y tres en la provincia de Cotopaxi (Cuicuno, Maca y Panzaleo). No hay claridad en las fechas en que fueron construidas estas capillas; al parecer, las devociones del señor de Pomasqui (a la izquierda de la figura 20.2), de San Antonio (Alencastro 1960, 25) y de Cuicuno se remontan a la segunda mitad del siglo XVII; en el caso del Señor de Maca se menciona la primera mitad del siglo XVIII.

En Quito, en 1568, se asignó a las comunidades religiosas la responsabilidad de aglutinar a las familias en pueblos o caseríos e impartir la doctrina cristiana. En el reparto, Pomasqui, San Antonio y Saquisilí (pueblo cercano a Cuicuno) quedaron bajo la tutela de los franciscanos.² A finales de la década de los años 50, el sacerdote dominico José María Vargas, en un informe al obispo, sostuvo que el culto al “Señor del Árbol” fue una iniciativa de los curas doctrineros de Pomasqui, quienes conociendo que los indígenas rendían culto al *kishwar* y con el fin de expandir la religión católica, mandaron a tallar una imagen de Cristo en el tronco de ese árbol.

Esta práctica de sobreponer los santos católicos a las deidades paganas estaba ya muy extendida en Europa. En el caso de los franciscanos, el historiador Simon Schama (1994, 225) sostiene que en la primera mitad del siglo XVII esta orden religiosa, afecta como era a la admiración de la naturaleza, produjo algunas pinturas donde el cuerpo del Cristo formaba parte de ciertos árboles. Por ello, en América no debió de ser extraño esculpir un Cristo en un árbol considerado sagrado por las comunidades andinas. Sobre esta práctica reflexiona Alessia Frassani (2018) cuando explica que el soporte de la pintura de la virgen de Chiquinquirá era una manta sagrada muisca. Además, la decisión de los

² AAQ, “Informe acerca de las dificultades suscitadas entre los señores curas de Pomasqui y San Antonio sobre el culto al Señor del Árbol en sus respectivas parroquias”, José María Vargas, año 1959.

doctrineros de transformar una *huaca* en un Cristo debió haberse reforzado con las disposiciones del obispo, fray Pedro de la Peña, en el primer sínodo realizado en Quito, de marzo a junio de 1570.

Poner cruces a las entradas de los pueblos y junto a las iglesias, imitando la loable costumbre de la cristiandad, y también mandamos poner cruces en las muchas guacas y adoratorios que hemos mandado destruir, en las juntas de los caminos, en las camongas que son las cuentas de las leguas...; lo cual nos pareció porque donde Dios fue ofendido ahora sea bendito y reverenciado.³

Rachel Corr (2010, 26) sostiene que los esfuerzos por extirpar las idolatrías transformaron las creencias y prácticas, pero no las erradicaron. A principios del siglo XX, el árbol de *kishwar* subsistió como símbolo y también como motivo de preocupación para el obispado. Las pinturas del Santuario de Cuicuno, junto con los relatos de los curas y con la historia oral, indican que la veneración a esta entidad continuó a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Los curas párrocos de los santuarios regularmente escribían al obispo informándole de las características que tenían las fiestas religiosas en los pueblos. Rachel Corr (2010, 33), por ejemplo, muestra la preocupación del sacerdote Carlos María de la Torre (más tarde elegido arzobispo de Quito), cuando fue “pastor de tiempo en Pelileo”, por la revelación del surgimiento de un santo en un árbol de *kishwar*. En las festividades dedicadas al Señor del Árbol, muchos párrocos se quejaban de que “los indios” olvidaban el carácter cristiano de la fiesta y la transformaban en borrachera. Actualmente, la fiesta del Señor del Árbol en Pomasqui, Cuicuno y Maca, si bien tiene como punto culminante la misa en honor al Cristo, después de los servicios religiosos católicos subsisten prácticas rituales como los corsos, bailes y procesiones, que recorren por lugares de peregrinaje que no están directamente vinculados con los rituales católicos.

³ AAQ, “Informe acerca de las dificultades suscitadas entre los señores curas de Pomasqui y San Antonio sobre el culto al señor del árbol en sus respectivas parroquias”, José María Vargas, año 1959.

Rituales y ejecutantes en Cuicuno

El santuario del Señor del Árbol de Cuicuno se ubica en el centro del pueblo del mismo nombre, en la cima de una árida colina llamada Yugshiloma, que forma parte de la parroquia rural de Guaytacama, Saquisilí. El día principal de la fiesta es el 14 de septiembre, aunque ocho días antes se inician los festejos que incluyen visitas diarias de la imagen a la casa de los sacerdotes o a las ermitas. En los dos últimos días, además de la misa, se realizan bailes con orquestas, corridas de toros y serenatas.

El domingo más cercano al 14 de septiembre culminan una serie de eventos preparados con casi un año de antelación. Durante este día se realiza una peregrinación, una gran misa y un baile. La procesión se inicia temprano en la mañana, recorre un antiguo camino que comunicaba la zona baja, desde el sitio Piedra Colorada, con la cima de Yugshiloma, donde se ubica el santuario que alberga al árbol con el Cristo. De trecho en trecho, las ermitas (unas pequeñas capillas o simples altares con techo de teja) adquieren vida durante la semana de festejos. En las conversaciones con los peregrinos, pude constatar que hay un cambio en el antiguo trayecto, motivo por el cual se omitieron dos importantes ermitas. Una, la de la Piedra Colorada —una gran piedra hoy ubicada a la vera de la carretera principal (E35)—, la otra en el cementerio de Guaytacama. En 2017 y 2018 la procesión se inició en la siguiente ermita, en el barrio Guamaní,⁴ y de allí hasta el santuario se pasó por dos adoratorios más. Todos estos lugares estaban adornados con flores y velas.

Alessia Frassani (2018), al analizar la devoción a la virgen de Chiquinquirá y la religión muisca, sostiene que, en muchas de las procesiones en honor a esta imagen, los lugares por donde pasan o dejan ofrendas pertenecen a una red de santuarios que se mantuvieron gracias a su cristianización. Esto no es muy diferente en Cuicuno, donde la gente del sector o barrio se detiene en una ermita o posada, a esperar con devoción a la imagen, enciende velas y canta durante su fugaz estadía en cada sitio.

⁴ En la tradición incaica, los guamaní (*wamani*) eran lugares o espacios geográficos vinculados con el ejercicio del poder de una autoridad inca. “La idea de *wamani* está íntimamente vinculada a la autoridad y el ejercicio de poder de un líder que representa en vida a un ancestro y a la territorialidad que este ejerce con su grupo social sobre un espacio o conjunto de espacios” (Pino 2016).

Los principales ejecutantes de la procesión son los hombres y las mujeres priostes y las dos bandas de música (una abre la procesión y otra la cierra); el resto de devotos y devotas acompañan, portan velas y conversan. Los últimos dos años 2018 y 2019, la procesión se inició cuando la banda de Latacunga entonó el canto “Salve, salve gran señora”, un yaraví cuya letra está aparentemente dedicada a la Virgen María.⁵ La banda continuó con dos canciones religiosas y luego tocó sanjuanés y otros yaravíes.⁶ Nuevamente, la banda de Cuicuno (figura 20.3) entonó, con otro ritmo, el cántico mencionado y se arrojaron “voladores” (petardos). Durante un tiempo, la caminata transcurrió en silencio, la gente transpiraba porque la cuesta es muy empinada y había logrado cierta introspección, había silencio. Antes de llegar a la iglesia, las bandas tocaban el mismo cántico en distinto tiempo, como si se tratase de un coro. Así fue cómo el Señor del Árbol entró en la plaza de Cuicuno donde se realizó la misa campal. Aquí se aplicaría una de las características señaladas por



Figura 20.3. Banda de pueblo durante la procesión en Cuicuno, Cotopaxi (foto de Alexandra Martínez).

⁵ Pablo Guerrero (2012), siguiendo al musicólogo Segundo Luis Moreno, sostiene que el cántico “Salve, salve gran señora” o “Yupaichisca” es un himno dedicado al sol o al inca, que en la época colonial los misioneros transformaron su letra. También se menciona que se trata de un canto de agradecimiento a lo divino.

⁶ Géneros musicales comunes en las zonas rurales andinas del Ecuador.

Connerton, de que los rituales son repetitivos hasta el cansancio, como en este caso ocurre con los cánticos.

Al llegar a la plaza central, lugar de la misa campal, los priostes depositaron la imagen en una esquina de la carpa preparada para celebrar la misa y se invirtieron los roles. En este momento, los ejecutantes dejaron de ser los priostes mientras que los dos sacerdotes que oficiaban la misa pasaron a controlar el resto de los rituales. La imagen del Señor del Árbol perdió su lugar protagónico. Los importantes priostes se transformaron en fieles: atendieron a la ceremonia, rezaron, cantaron y algunos comulgaron. El sacerdote, durante el sermón, no mencionó en ningún momento al Señor del Árbol, ni tampoco sus milagros, únicamente agradeció a los priostes por las contribuciones. Al finalizar la misa, la feligresía se aglutinó cerca del cura para que las velas que portaban fueran bendecidas; a continuación, las puertas de la iglesia, que hasta el momento habían permanecido cerradas, se abrieron para permitir que la gente visitara el árbol y la imagen original. Es interesante observar el esfuerzo que hacen los sacerdotes y asistentes para establecer una separación entre los rituales ejecutados por peregrinas y peregrinos y la ceremonia católica.

Rituales en Pomasqui

Esta parroquia rural del Distrito Metropolitano de Quito se halla ubicada en el noroccidente de la ciudad. Pomasqui era y es parte de un camino importante que conduce hacia la zona noroccidental de la provincia de Pichincha. Durante la época colonial fue el asiento de una de las dos doctrinas franciscanas existentes en esa zona.

En Pomasqui, el día principal de la fiesta del Señor del Árbol es también un domingo después de una semana de festejos. No tiene una fecha fija, se celebra siempre la primera semana de julio. El domingo, la fiesta se inicia con el ritual de colocar la imagen en el pretil de la capilla, luego se ofrece una misa en el parque central junto a la capilla del Señor del Árbol, la festividad finaliza con una procesión que recorre algunas calles del pueblo.

Sacar la imagen sagrada fuera de la iglesia, ubicarla en un altar en el pretil y ponerla al alcance del resto de devotos y devotas son las primeras



Figura 20.4. Devotos tocando o colocando dinero a la imagen, 2017 (foto de Alexandra Martínez).

labores realizadas por los sacerdotes. Mientras continúa el arreglo con tules y flores, la gente aprovecha estos momentos para acercarse a la imagen y tocarla. Luego de posar momentáneamente sus manos o ropas en el tronco, entregan la limosna a los sacerdotes y estos prenden billetes con alfileres en una banda que atraviesa el torso de la escultura desde uno de los hombros (figura 20.4). Esta costumbre fue mencionada por el historiador José María Vargas (1960) como una particularidad propia de los rituales del Señor del Árbol de Pomasqui. En este ritual los sacerdotes cumplen un papel relevante porque administran la deidad, que tiene la capacidad de hacer milagros.

A diferencia de Cuicuno, en la misa de Pomasqui, la imagen y sus sacerdotes ocupan una posición destacada. En el sermón, el sacerdote resalta la importancia de la veneración al Señor del Árbol y los milagros realizados en favor de sus devotos; también agradece a los sacerdotes por sus contribuciones económicas y su participación durante la misa. Igual que en Cuicuno, la feligresía reza, comulga y sigue el ritual católico con visible devoción.

La música es un aspecto central durante y después de la misa. Los años 2017 y 2018, los cánticos católicos fueron ejecutados por mariachis mientras la feligresía acompañaba a los cantantes contratados.

Esta música fue interferida por otras tonadas que surgieron del centro del parque. Se escuchaban sanjuanitos y yaravíes interpretados por una banda de pueblo que transitaba por el interior del parque, sin importar que en un extremo se estuviera celebrando la misa y sin inmutar a feligresas y feligreses. Poco antes de terminar la celebración, el sacerdote anunció quienes sería los priostes el próximo año, sin aludir a la procesión que estaba por empezar, pese a ser el punto central de la fiesta, ni mencionar la música que, según mi percepción, había interferido el ritual católico.

Mientras se alistaba al Cristo para la peregrinación, la música festiva que resonaba en el interior del parque tomó fuerza. Aparecieron entonces, ya sin reservas, comparsas con músicos y bailarines disfrazados de payasos y *capariches* (figura 20.5), personajes que son parte del ritual de la *yumbada*.⁷ Ellos, con sus bailes y bromas, perturbaban a la asistencia y brindaban licor. Este aspecto resulta muy impactante para una persona que participa por primera vez, porque la solemnidad de la misa se diluye con los bailarines. Sin embargo, la mayoría de la gente del pueblo lo



Figura 20.5. Capariche el domingo, día de la misa campal, 2017 (foto de Alexandra Martínez).

⁷ La *yumbada* es una danza ritual andina que aún se ejecuta en algunos lugares del Distrito Metropolitano de Quito. En el caso de Pomasqui, durante la procesión de las vísperas participan los “*Yumbos de Cotocollao*”, es decir los danzantes y su coreografía, que son invitados por los priostes a ser parte de esta fiesta.

toma como un juego o como parte de los rituales. Tal escenario, al parecer, existió ya a mediados del siglo XX, pues en un telegrama que escribe el párroco de Pomasqui, Ávalos Enríquez, al arzobispo Carlos María de la Torre le informa que los sacerdotes se niegan a celebrar las misas porque “han salido los *yumbos*” y ellos interrumpirán la fiesta.⁸

Para algunos fieles, la intromisión de los bailarines en el parque a la hora de la misa desfigura la celebración católica. Otras personas, en cambio, no dieron importancia a esta representación y explicaron que se trata de jóvenes del lugar que se visten de animales y payasos y llegan al parque en plan de fiesta. Lo que pude apreciar es que ese ritual o juego, de alguna manera menoscaba la solemnidad de la ceremonia católica y divide la atención de la feligresía. Se trata de una mojiganga lúdica realizada al mismo tiempo que se efectúa el ritual católico que pretende ser solemne.

La procesión es el último acto público de las fiestas del Señor del Árbol en Pomasqui. Se inicia en la parte oriental del parque y baja por la calle norte hacia la parte occidental, el casco antiguo del pueblo. El cortejo está encabezado por la banda de músicos más importante, siguen hombres y mujeres feligreses, luego los sacerdotes principales –quienes cargan en andas la inmensa representación del Señor del Árbol– y cierra la procesión otra banda de músicos. Igual que en Cuicuno, los organizadores y animadores de la procesión son los sacerdotes; no asisten representantes de la Iglesia católica.

En la procesión, los que íbamos adelante del Cristo y detrás de los músicos, repetíamos dos únicas canciones: *Salve, salve gran Señora* y *otro yaraví*. La gente no conversaba, no reía, iba ensimismada, rezaba, pedía. Había personas que observaban desde las aceras o desde los balcones de sus casas. En algunos lugares, en espera de que los sacerdotes descansaran, la gente de la procesión se refugiaba del sol en los pequeños y escasos aleros de las casas aledañas.

En esta parroquia el camino se ha acortado, actualmente la procesión recorre el centro del pueblo, sus partes más antiguas y pasa por una sola ermita. Según las conversaciones, antiguamente el escenario de esta procesión era más extenso. Debido al crecimiento de la ciudad

⁸ AAQ, 1958.

de Quito y a la construcción de una autopista que dividió a Pomasqui en dos partes, para no interrumpir el flujo de vehículos, el recorrido se acortó.⁹

Rituales en Maca Chico

Esta es una comunidad indígena que pertenece a la parroquia de Poaló, en Cotopaxi. En esta localidad se celebra la fiesta del Señor de Maca dos veces al año, una en carnaval y otra en septiembre. La comunidad queda cerca de Cuicuno, Guaytacama y Saquisilí y la devoción a la imagen es especialmente indígena, pues muchas gentes del lugar consideran que el árbol del que surgió el Cristo aún está vivo.

En septiembre de 2018, la misa fue celebrada en la pequeña plaza de la comunidad, frente a la capilla, donde se habían armado dos tarimas cubiertas por carpas grandes (una frente a otra), provistas de parlantes y destinadas al baile. Las bancas de la capilla estaban situadas afuera y las primeras filas ocupadas por los sacerdotes. A diferencia de Pomasqui y Cuicuno, donde los sacerdotes exhiben sus posibilidades económicas y hacen ostentación para diferenciarse del resto de la feligresía, esto no sucede en Maca Chico. El único signo de su identidad eran sus velas de colores azul y blanco, que las mantuvieron encendidas durante toda la misa.

La música que acompañaba la misa era la de una banda de mariachis contratada para el efecto. Durante la ceremonia no se mencionó al Señor de Maca ni sus milagros. Se elogió la devoción de la gente, se pidió por su conversión, los curas recomendaron mantener buen comportamiento, no emborracharse y explicaron la importancia de que las limosnas fueran a manos del cura. Entre la feligresía indígena, hombres y mujeres adultos y ancianos, pude observar gran devoción. Sentados o de rodillas frente a la tarima, portando sus velas estaban profundamente inmersos en el rezo o escuchando a los curas; también cantaron y comulgaron. Las ofrendas consistieron en grandes canastos de frutas.

⁹ Esta procesión contrasta con la del sábado en la madrugada, llamada “las vísperas”. Esta se realiza con la réplica de la imagen y recorre el trayecto largo, el más antiguo, que vincula sitios arqueológicos llamados “las tolas”, visita al menos dos de las antiguas ermitas o adoratorios y termina en la capilla del Señor del Árbol.

A un lado de la plazuela, bajo una pequeña carpa a lado de aquella donde se celebraba la misa, los músicos, las comparsas de payasos y *capariches* y los danzantes –ebrios, adormilados o comiendo viandas (provistas por los organizadores de las fiestas)– esperaban que el ritual católico terminara. Era claro que no estaban allí para asistir a la misa, su talante más bien era el de descansar antes de que empezara la procesión. Este despectivo abandono que exhibían los danzantes se parecía al comportamiento de los bailarines y músicos de Pomasqui. En Maca Chico la gente no ve mal esa actitud, más bien les ayuda a prepararse para lo que viene.

Al finalizar la misa, subió a la tarima una mujer dirigente, quien agradeció a los priostes en nombre de la directiva comunal. Leyó sobre quiénes eran, explicó que los priostes de Guaytacama pagaron a los mariachis y que la comparsa principal venía de allí. Esta fue la primera alusión a las fiestas, evidentemente separada de los servicios católicos. Todo esto se dijo mientras preparaban al Señor de Maca (encerrado en una urna) que había presidido la misa. La procesión salió de la plazuela y desembocó en la única calle carrozable del pueblo. A la usanza de las antiguas procesiones entendidas como indígenas (Vargas 1960, 334), estaba presidida por el *mamaco* o *pingullero*, un músico que toca una



Figura 20.6. Danzantes en la procesión en honor al Señor de Maca, 2018 (foto de Alexandra Martínez).

pequeña flauta y un tambor; luego, iba la banda de Pilligsilli (pueblo vecino), detrás de los pendoneros y danzantes (figura 20.6) seguidos de sacerdotes que cargaban en andas la imagen y del resto de sacerdotes con las velas. Los *capariches* llevaban las *ullanzas* (gallinas amarradas a un palo horizontal) que habían sido acarreadas desde el pueblo de Guaytacama; tras de ellos esperaba el resto de la gente. La procesión finalizaba con otra banda de jóvenes.

El sonido de una gran bocina y el ritmo impuesto por el *pingullo* y la *tinya* (un tambor pequeño) dieron la señal para emprender el recorrido (figura 20.7). El compás marcado por el *mamaco* fue retomado por la banda y, así, dieron inicio a los cantos católicos entonados en la misa. La banda que cerraba la procesión repetía la canción con otro ritmo, igual que en Cuicuno. Se escuchaba como una conversación iniciada por la banda más afinada o prestigiosa, que presidía la procesión, replicada con la misma música pero con distinto ritmo, por la banda menos experimentada que cerraba la procesión.

De los muchos puntos en común que tienen las procesiones en honor al Señor del Árbol destacaré tres. El primero y muy importante es la explícita separación que marcan los sacerdotes entre la misa solemne y la procesión. En los tres casos descritos no hay un reconocimiento al Señor del Árbol como una entidad sagrada que pueda formar parte



Figura 20.7. *Mamaco* y *pingullero* presiden la procesión en honor al Señor de Maca, 2018 (foto de Alexandra Martínez).

del sermón. El ritual católico se termina con la bendición y, en algunos casos, con la lectura de los próximos sacerdotes para dar continuidad a la fiesta. El segundo se relaciona con las características de la procesión, que si bien es un acto solemne en el cual se acompaña a una deidad, también es un acto festivo y, como tal, se realiza con alegría y esplendor por parte de los ejecutantes del ritual. El tercer punto es la posibilidad de vincular a los sacerdotes con una entidad superior, es decir, establecer una relación de reciprocidad (Ferraro 2004), donde estos y la feligresía efectúan un pago de “índole divina” por los favores recibidos, como manifestaron en una conversación; además la fiesta fomenta la relación entre amigos y parientes que contribuyen a la buena ejecución como sacerdotes.

Las procesiones entendidas como rituales conmemorativos

A continuación, expondré tres aspectos de las procesiones que revelan a estos rituales como actos mnemotécnicos lo cual permiten, aun hoy, la organización y reproducción de un sistema de creencias desvinculado de la religión católica. Siguiendo a Connerton (1989, 53), mi objetivo es mostrar la forma del ritual, así como los valores y prácticas culturales que aparecen en estas ceremonias.

El primer aspecto se refiere a que las procesiones en honor al Señor del Árbol no son ejecuciones espontáneas, tienen una estructura que, a lo largo del tiempo, ha variado muy poco. Uno de los rasgos más reacios al cambio es la geografía que recorren las procesiones. En dos de los tres casos, los recorridos se han acortado por el paso de grandes carreteras, un recorte que es señalado siempre por la gente. En Cuicuno, la gente devota recalca que la procesión ya no es como antes porque ya no sale de Piedra Colorada y ya no pasa por el cementerio de Guaytacama. En Maca, el trayecto se acortó en 2018, porque se realizaban trabajos viales. Aunque en todos los casos se redujo el recorrido, en ninguno ha cambiado. Los sitios por donde pasan las procesiones siguen siendo los mismos, existen ciertas esquinas, espacios o ermitas que han sido establecidos desde tiempos remotos y donde la procesión se detiene. El objetivo de estas paradas es permitir que devotas y devotos puedan tocar con sus

manos, con pañuelos o sombreros el tronco esculpido, hacer sus pedidos y cantar. En cada uno de estos pequeños adoratorios es posible observar que antes han sido preparados para recibir al “santito” (como lo llaman).

Al ser los rituales un lenguaje formalizado, la variación de lo que se hace es muy pequeña (Connerton 1989, 59). Por ejemplo, al llegar a Cuicuno, poco antes de que empiece la procesión, la gente del pueblo aparentemente no tiene información sobre el próximo evento. Si una pregunta por la hora en que se inicia la romería, dónde se inicia o qué bandas de música tocarán, no recibe información exacta. Estos comportamientos de la gente del lugar dejan la impresión de que todas fueron decisiones de última hora, algo improvisado. Sin embargo, las bandas de músicos, especialmente las más importantes, se contratan o solicitan con más de seis meses de anticipación.

En Maca Chico, el *mamaco* y el tamborilero son ancianos de reconocido prestigio dentro de la comunidad, no son improvisados. De la misma manera, en Pomasqui, la procesión llamada Vísperas, que se inicia a las cuatro de la mañana del sábado, puede parecer improvisada porque los ejecutantes del ritual demoran en llegar; sin embargo, conforme llegan los bailarines, músicos y priostes es posible observar que existe un muy estructurado libreto. Así, está previsto el orden de quienes aparecen detrás del Cristo, los priostes principales, las mejores bandas, las coreografías y lo que se intenta representar, los trajes que usan. Hay una estructura y un orden respetado por todos. Adicionalmente, como señala Abercrombie (1998), todo ello demuestra la existencia de formas de recordar “polisensuales”.

Los hombres y mujeres priostes están encargados de dinamizar y engalanar las fiestas. Las mujeres son, principalmente, las encargadas de mantener la estructura del ritual, de que se sigan las reglas de lo que se debe hacer en la fiesta y cómo se lo debe hacer. No obstante, no es una tarea que implique creatividad, porque hay muy poca improvisación, como anota Connerton (1989).

El domingo, día principal de la fiesta, nada es espontáneo. Esto supone que la preparación para ese día toma tiempo y se debe recordar al detalle lo que tendrá lugar. Cada uno de los bailarines y músicos, visten trajes que ha sido previamente elegidos (comprado, alquilado o remodelado para ese día); tienen un “acompañante”, es decir una mujer

o un amigo pacientemente le custodia caminando al filo de la procesión y se encarga de su ropa, bebida, comida y bienestar; sin acompañantes no hay bailarines ni músicos. Quienes acompañan forman parte de la estructura del ritual, pese a que son poco visibles.

El segundo aspecto es que los rituales, a pesar de ser estructurados y obligatorios, tienen la capacidad de evocar emociones profundas. Por lo tanto, la intromisión o interferencia constituye una grave injuria (Connerton 1989, 44). En las fiestas de Pomasquí, Maca Chico y Cui-cuno pude observar que los yaravíes ejecutados por las bandas de pueblo y repetidos hasta el cansancio –como es el caso del cántico “Salve, salve gran Señora”– sumados al estado étlico de muchas personas tienen la capacidad de llevar a los ejecutantes a estados de introspección. Además, el carácter emotivo de las procesiones ayuda a entender que la presencia de los *capariches* con banda y licor o durmiendo y comiendo cerca de donde se realiza la misa, no es fortuita. Si fuera así, constituiría una violación al ritual, una intromisión y una grave ofensa a los sacerdotes encargados de controlar la festividad. La presentación de *yumbos*, *capariches* y danzantes mostrando su franca rebeldía a los rituales católicos forma parte de la estructura de las procesiones, tal como los cánticos o las bandas de música. Aunque no se verbaliza, en los comportamientos de los bailarines se halla inmersa la representación de la rebeldía, a partir de la mofa o la indiferencia.

El tercer aspecto es la constatación de que los rituales son repetitivos y, en algunos casos, están calendarizados; con ellos se rememora y revive un tiempo alejado del tiempo lineal de la historia. La fiesta del Señor del Árbol se realiza en distintas fechas y, al parecer, recuerda el evento de la aparición de un Cristo en el árbol de *kishwar*. Sin embargo, es posible observar que la fiesta de Pomasquí (efectuada a principios de julio) es cercana al festejo del *inti raymi*, celebrado desde el 21 de junio; las otras dos coinciden con las del *kulla raymi*, celebradas en septiembre. El hecho de que estén calendarizados no solamente muestra una continuidad en el tiempo, sino también que estos actos se reclaman anualmente (Connerton 1989, 45). Esto es posible comprobarlo cuando luego de la misa se anuncia quiénes serán los sacerdotes del siguiente año, es decir, la fiesta es una espiral que no se corta. Esto se observa también cuando devotos y devotas recuerdan las fiestas, pues cada persona rememora su

propia experiencia, las veces que ha sido prioste y la experiencia de sus padres, madres, abuelos, abuelas como priostes en las fiestas en honor al Cristo encarnado en el *kishwar*. Igualmente, estos recuerdos se manifiestan en las representaciones pictóricas de los milagros efectuados en Cuicuno; no es el pasado que se recuerda sino la memoria que se vive cada año, en el cuerpo de priostes, devotos, devotas y bailarines.

Conclusiones

A lo largo de este capítulo he argumentado que en algunos lugares de la Sierra ecuatoriana coexisten, hasta hoy, prácticas religiosas católicas y andinas, sin que ello implique contradicciones o sincretismo. En la explicación propuesta, las procesiones son entendidas como actos conmemorativos, es decir como actos mnemotécnicos solemnes y perfectamente estructurados.

A la luz de las características históricas del *kishwar*, es claro que la intención de fusionar la adoración de una *huaca* con la imagen de Jesús crucificado era lograr la conversión de las almas. No obstante, como he evidenciado y lo muestran Corr (2010) para el pueblo salasaca, y Alessia Frassani (2018) para la Virgen del Chiquinquirá, en Colombia, siempre en la Iglesia quedó la duda de si se había logrado desarraigar a los dioses andinos y que se abrazara la fe católica. Sin esta incertidumbre, no se entendería el control estricto que estaban obligados a llevar los curas que visitaban las parroquias. Entonces, a pesar de los procesos de evangelización y extirpación de idolatrías, esas procesiones, lejos de estar ligadas a los oficios rituales del catolicismo, evidencian cierta continuidad en las formas de entender y vivir la religiosidad andina; paralelamente dan cuenta de formas de resistencia que se expresan cada año.

Para terminar –y en relación con el sincretismo–, como señala Buenrostro-Alba (2015, 111) al analizar la Cruz Parlante Maya en Quintana Roo, este resulta limitado para explicar “la complejidad de mezclas, símbolos, deidades, sitios sagrados...”. Al entender el sincretismo como fusión o amalgama, se forzaría el análisis para poder observar de qué manera se realizan estas mezclas. Gustavo Benavides (2004, 197) indica que se tendría que asumir la existencia de fronteras definidas: un centro

constituido por los contenidos de fe del catolicismo, y una periferia donde se hallarían las prácticas y creencias provenientes de las religiones andinas. Es justamente este tipo de aproximación al ritual de las fiestas del Señor del Árbol el que he evitado en la investigación de la que se desprende este capítulo.

Referencias

Archivos y fondos consultados

Archivo Arzobispal de Quito (AAQ)

Obras secundarias

- Abercrombie, Thomas. 1998. *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Alencastro, Eduardo. 1960. *Reseña y Novena del Smo. Señor del Árbol venerado en Pomasqui*. Quito.
- Ansión, Juan. 1986. *El árbol y el bosque en la sociedad andina*. Lima: FAO Holanda / INFOR.
- Benavides, Gustavo. 2004. "Syncretism and Legitimacy in Latin America". En *Syncretism in Religion*, editado por Anita Leopold y Jensen Jeppe, 194-210. Nueva York: Routledge.
- Buenrostro-Alba, Manuel. 2015. "Religión, fiestas y centros ceremoniales mayas de la Cruz Parlante". *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* 13 (2): 110-121.
- Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corr, Rachel. 2010. *Ritual and Rememberance in the Ecuadorian Andes*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Di Giminiani, Piergiorgio. 2013. "The contested rewe: sacred sites, misunderstandings, and ontological pluralism in Mapuche negotiations". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19: 527-544. <https://bit.ly/2CKg4mv>

- Ferraro, Emilia. 2004. *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes Ecuatorianos*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala.
- Frassani, Alessia. 2018. "La virgen del Chiquinquirá y la religión muisca". *Historia Social*, 35: 61-86. doi.org/10.15446/hys.n35.70319
- García, Juan. *Idolátrica*. 2011. "Arriaga versus Villagómez, dos concepciones sobre la idolatría andina en el siglo XVII".
<https://bit.ly/3eQW7c8>
- Gose, Peter. 2004. *Aguas mortíferas y cerros profundos*. Quito: Abya-Yala.
- Guerrero, Pablo. 2012. "Salve, salve gran señora. Carta a Mesías". *Memoria musical del Ecuador*. <https://bit.ly/2YH1584>
- Isbell, Billi. 1985. *To Defend of Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Heights: Waveland Press.
- Lira, Claudia. 2016. "En torno al concepto de religiosidad popular". *AISTHESIS*, 60: 297-302. <https://bit.ly/2Bc3GeR>
- Lukes, Steven. 1975. "Political Ritual and Social Integration". *Sociology* 9 (2): 289-308.
- MacCormack, Sabine. 1991. *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- McEwan, Colin, y Maarten van de Guchte. 1992. "Ancestral Time and Sacred Space in Inca State Ritual". En *The Ancient Americas. Art from the Sacred Landscapes*, editado por Richard Townsend, 359-371. Chicago: The Art Institute.
- Peri Rossi, Cristina. 1991. *Babel Bárbara*. Barcelona: Lumen.
- Pino, José. 2016. "Qhapaq ñan wamanin: los lugares de libación como hitos de la memoria en cada paisaje sagrado de la ruta principal hacia el Chinchaysuyo". *Diálogo Andino*, 49: 167-180.
doi.org/10.4067/S0719-26812016000100018
- Rival, Laura. 1998. *Trees, from Symbols of Life and Regeneration to Political Artefacts*. Oxford: Berg.
- Schama, Simon. 1994. *Landscape and Memory*. Nueva York: Vintage Books.
- Serrano, Felipe. 1996. *Árboles y arbustos del bosque de Mazán*. Cuenca: ETAPA.

- Stensrud, Astrid. 2010. “Los peregrinos urbanos en Qoyllurit’i y el juego mimético de miniaturas”. *Antropológica* 28, 39-65.
<https://bit.ly/3gdZqdF>
- Vargas, José. 1960. *El arte ecuatoriano*. México D.F.: J.M. Cajica.
- Zuidema, Tom. 1995. *El sistema de ceques del Cuzco*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.