

Nina Aguiar Mariño

SAN GONZALO GARCÍA ¿ÁNGEL O DEMONIO?

Universidad Politécnica Salesiana



**San Gonzalo García
¿ángel o demonio?**

Nina Aguiar Mariño

San Gonzalo García ¿ángel o demonio?



2020

San Gonzalo García ¿ángel o demonio?

©*Nina Aguiar Mariño*

Ira edición: © Universidad Politécnica Salesiana
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Cuenca-Ecuador
Casilla: 2074
P.B.X. (+593 7) 2050000
Fax: (+593 7) 4 088958
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec

CARRERA DE COMUNICACIÓN

Diagramación: Editorial Universitaria Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN UPS: 978-9978-10-417-0

Impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala
Quito-Ecuador

Tiraje: 300 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, junio 2020

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

Índice

| | |
|---|-----------|
| Agradecimiento | 9 |
| Introducción | 11 |
| | |
| CAPÍTULO 1 | |
| Aproximación teórica para el análisis de la imagen de San Gonzalo | 19 |
| Un análisis desde la Escuela de Palo Alto | 19 |
| <i>Las interacciones simbólicas, un análisis desde Jurgen Habermas.....</i> | <i>22</i> |
| La cultura un escenario de interacciones simbólicas..... | 26 |
| <i>Comunicación y cultura.....</i> | <i>26</i> |
| <i>La cultura popular, un escenario de interacciones simbólicas.....</i> | <i>30</i> |
| La construcción de los imaginarios | 33 |
| <i>San Gonzalo una representación icónica viva que comunica a la cultura popular ambateña</i> | <i>35</i> |
| Interacciones simbólicas, representadas en las prácticas mágicas religiosas..... | 38 |
| <i>La religiosidad popular, parte de una cultura y producto de un sincretismo religioso</i> | <i>38</i> |
| <i>Recopilación teórica de las manifestaciones simbólicas que forman parte de la religiosidad popular</i> | <i>41</i> |
| El mito..... | 41 |
| El rito..... | 42 |
| La magia..... | 44 |
| La hechicería o brujería..... | 45 |

| | |
|--|------------|
| Los mediadores, actores que realizan las prácticas mágico-religiosas | 46 |
| <i>Magos, brujos o hechiceros, una definición teórica desde varios autores</i> | 46 |
| Un análisis desde Baudrillard, sobre el influjo económico y político en la cultura popular ambateña con relación a San Gonzalo | 48 |
| Un desarrollo mal planteado genera un intercambio desigual | 52 |
| <i>El desarrollo único y lineal.....</i> | 52 |
| <i>El desarrollo humano y su relación con la comunicación.....</i> | 55 |
| Comunicación | 56 |
| Comunicación y desarrollo..... | 57 |
| CAPÍTULO 2 | |
| Ambato pasado y presente | 59 |
| Los imaginarios en torno a San Gonzalo | 59 |
| Gonzalíus García..... | 63 |
| CAPÍTULO 3 | |
| ¿San Gonzalo ángel o demonio? | 65 |
| La cultura popular ambateña..... | 65 |
| Religiosidad popular ambateña | 70 |
| Relaciones comunicacionales entre los miembros de la cultura popular ambateña | 102 |
| <i>Medios y mediadores.....</i> | 106 |
| <i>El acarreador como mediador entre los fieles y el brujo</i> | 109 |
| Rumores y sucesos en la ciudad de Ambato..... | 110 |
| <i>Brujos o estafadores en la Medalla Milagrosa</i> | 110 |
| Conclusiones..... | 123 |
| Bibliografía | 129 |

A la mujer de los cabellos blancos,
ojos profundos y manos con olor a ajo.

Con la que sigo bailando en la cocina del recuerdo.

Agradecimiento

A Mamita Tena y Papito Trajano, por el cariño, la comprensión y la felicidad. A mi madre por su fortaleza, a Nicolay por ser el amigo, el hermano. A Miriam por escucharme en los días de soledad.

A Milena por las risas, las confidencias, el cariño, la generosidad. Por ser amiga y guía.

A Tita y a Tito, los amores de mi vida.

Introducción

“San Gonzalo García es más que una imagen, los fieles encienden velas y extienden su adoración hacia él, con el fin de obtener un milagro; brujos y creyentes visitan al santo para pedirle favores apegados a la magia negra”.

Como uno de los productos de la conquista española, existe un complejo sistema de redes sociales y culturales, que han producido cambios en los sentidos de significación en las sociedades latinoamericanas. El objetivo de esta investigación consiste en tratar de comprender el origen, desde donde se desprenden estos cambios de significación. Esta comprensión entendida y analizada desde la imagen de San Gonzalo García;¹ construida bajo los sentidos de consideración

1 San Gonzalo García. “Nació en Basein, India oriental, por el año 1556 o 1557; y murió el 5 de Febrero de 1597. Su educación temprana fue confiada a los jesuitas, quienes lo criaron en su colegio en la fortaleza de Basein. A los veinticuatro o veinticinco años fue a Japón en compañía de algunos Padres jesuitas a quienes se les ordenó, en 1580, dejar Bassein, y unirse a su misión en el aquel país. Después de trabajar entusiastamente para la gloria de Dios por más de cuatro años, el emperador Taiko-Sama, sospechando que los misioneros tenían como objetivo el derrocamiento de su trono, ordenó a San Gonzalo y sus compañeros que se recluyeran en su convento en Miacó el 8 de diciembre de 1596. Días después, cuando cantaban vísperas, fueron aprendidos y con sus manos atadas a la espalda fueron llevados a prisión. El 3 de enero 1597, a veintiséis confesores, San Gonzalo entre ellos, les cortaron el extremo de la

de la Iglesia Católica y que ahora es también imaginada y desarrollada desde los escenarios de la religiosidad popular de los creyentes.

La religión católica instauró procedimientos simbólicos, de comunicación, de sentidos y significados, controlando los escenarios de representación, sin embargo, como producto de la nueva realidad se desarrollaron manifestaciones ambiguas e híbridas donde los símbolos religiosos y las prácticas rituales dejaron de manifestarse solo en las iglesias y se trasladaron a otros escenarios.

Los nuevos escenarios donde ocurren las prácticas religiosas y culturales son espacios que no pueden considerarse como oficiales y más bien se ubican en los límites o más allá de las fronteras de donde la oficialidad se establece. Hablamos de lugares ocultos donde los fieles, interactúan con brujos. Estos personajes populares y los fieles, han sabido además apropiarse de los espacios oficiales y dar paso a ritualidades u operaciones populares aún en el interior de la iglesia. Es lo que ocurre con la imagen de San Gonzalo García que se encuentra en la Iglesia de la Medalla Milagrosa en Ambato. Los fieles se han apropiado de la iglesia y su patio trasero para realizar ritualidades y hasta actos de magia. Los creyentes consideran al santo y su imagen no solo como un representante de la iglesia católica, un mártir, sino sobre todo como un santo, que, por sus características en el imaginario de hibridación y ambigüedad entre el bien y el mal, es capaz de matar, condenar o salvar. Es el sentido de imagen y construcción simbólica, sentido y significación de lo popular.

oreja izquierda; pero fueron recogidas con gran respeto por los cristianos. El 5 de febrero del mismo año, el día del martirio, San Gonzalo fue el primero en ser extendido, y clavado a la cruz, que entonces fue levantada en medio de sus compañeros. Dos lanzas, perforando el cuerpo de un lado al otro y atravesando el corazón, mientras que el santo cantaba alabanzas a Dios durante la imposición de la tortura, pusieron fin a sus sufrimientos y ganaron para Gonzalo la corona del martirio” (ECWIKI, enciclopedia católica online, febrero de 2020).

En Latinoamérica las imágenes religiosas, así como las operaciones culturales y rituales alrededor de estas, han sido re-significadas y han generado nuevas trayectorias y formas de la comunicación. Estos movimientos han resultado impredecibles en su momento para la oficialidad

El proceso de re-significación, alrededor de la imagen de San Gonzalo está presente en los relatos y testimonios, y en todos los rituales y acciones elaboradas y compartidas por los diferentes actores. La reproducción de ideas, conceptos de sentido y trascendencia son los que han recreado la realidad de esta sociedad. La reproducción de sentidos se ha establecido por interacción. No habría otra forma de entender cómo se construyen estas formas de fundamentación si no es través de la comunicación.

Los sentidos y el significado alrededor de la imagen de San Gonzalo se modifican a medida que los actores de la comunicación confrontan las formas de representar e interpretar la realidad. Son formas de circulación de mensajes que se tejen alrededor de la imagen y de los ritos. La construcción de sentidos implica entender no solo cómo estos se representan sino también cómo a través de estos se establecen prácticas y cómo estas prácticas se convierten en realidades, que atraviesan no solo el sentido simbólico cultural y religioso sino también el sentido económico y político.

Alrededor del sentido religioso que se construye en torno a la imagen de San Gonzalo se ha establecido en Ambato una compleja y organizada red de personas que se han aprovechado de las creencias populares tejidas por los fieles alrededor del santo. Esta compleja red compuesta de taxistas, vendedoras de velas, brujos y oportunistas quienes a través de engaños y mentiras se encargan de seducir fieles que inclinados a suponer el enorme poder de San Gonzalo y presionados por sus necesidades económicas, religiosas, amorosas o de salud; se dejan convencer, para muchas veces dejar ganado, tierras, u

otras propiedades empeñadas para librarse del mal. Esta red alrededor del santo, podría ser catalogada como mafiosa.

Las manifestaciones populares y religiosas que se llevan a cabo como sentidos y prácticas no se motivan solo por la fe. Lo que motiva a las personas a practicar ritos mágicos, alrededor de la imagen del santo son la necesidad y el miedo, prácticas que se hibridan con las experiencias religiosas y lúdicas de la religión oficial.

Los mensajes, símbolos y significados, así como las prácticas adquieren sentido cuando el mundo compartido de vida se establece bajo un sentido de lo social, cultural y también de lo histórico. Los diferentes actores comparten sentidos y nociones de realidad aceptadas por su comunidad en una frontera que fluctúa en los intersticios, entre la oficialidad y lo popular; estas formas de expresión o de manifestación podrían identificarse como prácticas de resistencia, que han logrado fracturar el modelo de comunicación oficial de la iglesia católica.

Este fenómeno religioso que sucede en la ciudad de Ambato, ha traído como consecuencia una escena de conflicto cultural, que articula y separa actores. Los representantes de la iglesia católica y especialmente los religiosos y religiosas que están a cargo de la iglesia de la Medalla Milagrosa, han intentado generar nuevas significaciones de comunicación para reestructurar, sin conseguirlo, el sentido alrededor de la imagen de San Gonzalo.

El imaginario construido alrededor de la imagen es tan fuerte que la idea de que San Gonzalo es un santo del mal ha superado los cuadros de significación de la misma oficialidad. La iglesia no aprueba esta forma de creación imaginaria construida alrededor del santo; no considera esas manifestaciones populares como formas adecuadas de devoción.

En esta investigación no se ha ahondado en las significaciones construidas desde la iglesia católica, ni por sus representantes, tampoco para el análisis se ha recurrido a herramientas teóricas y discursivas que proporcionen un tipo de visión, enfoque o perspectiva a la temática, como podrían ser la teología o la sociología. Es un análisis eminentemente comunicacional y hasta cierto punto antropológico. Sería importante en una nueva investigación ahondar en la visión de la iglesia católica y su perspectiva.

Metodológicamente se trata de una investigación cualitativa, que intenta contribuir con información sobre los fenómenos culturales, religiosos y sociales que se tejen en Ambato, alrededor de la imagen. Beltrán (en Berganza & Ruiz, 2005) dice: “la realidad social es completamente diferente a la realidad físico-natural; aquella está llena de significados (más exactamente, es en buena parte significados) que es preciso comprender para explicarla” (en Guerrero, Marco Polo, & Rosero Ortega, 2019, pp. 197-214)

Para la recolección de la información in situ se identificaron a varios actores que manifestaron en entrevistas sus razones religiosas y culturales. La investigación se realizó dentro de una lógica de comprensión. La etnografía, constituyó el método de investigación útil para el análisis.

Antecedentes

Para la investigación propuesta se ha revisado investigaciones acerca de la cultura popular y sus prácticas, las mismas que encierran aspectos simbólicos de las relaciones sociales y del significado del mundo.

Richard Salazar Medina (2000) estudia “El Santuario de la Virgen del Quinche” (pp. 13-21); es uno de los estudios más importantes realizados en el Ecuador. Este libro tiene importancia por su

interpretación sobre la religiosidad popular, y como referente para entender las manifestaciones populares del pueblo ecuatoriano.

Por otra parte, retomo el tema de los charlatanes y consejeros sociales, para comprender el entramado de las prácticas de los brujos, chamanes y curanderos en la ciudad de Ambato, para lo cual he revisado el aporte de Susan Engel (1995) sobre “Los consejeros sociales llamados charlatanes por el discurso oficial en el Centro Histórico de Quito, en la actualidad”. (pp. 8-14).

Para entender la dinámica sociocultural de la provincia de Tungurahua se consideró el importante aporte de Marcelo Naranjo (1992) quien analiza los aspectos históricos y geográficos de la población, su economía, su producción artesanal, y lo más importante, la cultura y religiosidad popular de los habitantes de esa región; la misma que toma vida en un momento histórico, en la conquista española, donde “lo nativo y cristiano terminan siendo uno”, ya que en esta provincia existe una fuerte presencia indígena” (s/p).

El estudio de la cultura popular y su relación con la comunicación es muy importante. En el seno de la cultura popular se generan mensajes, se construyen prácticas comunicacionales; la comunicación nace a partir de la interacción de un individuo con la colectividad, es la parte fundamental de la construcción de la cultura y a su vez es producto natural; es un sistema de significados que tiene que ver con la producción, transmisión y recepción de representaciones, valores y sentidos culturales.

La comunicación en un contexto cultural-social se ve representada por posiciones de interacción. Estas posiciones no son igualitarias, sino más bien generan espacios diferenciados, poderes, desigualdades y marginalidades, que toman vida en estructuras formales como instituciones relacionadas al poder político-económico

y en la relación entre los individuos, cada uno con un discurso que guarda una racionalidad implícita, que busca llegar a un fin.

Para Foucault:

El gobierno de los hombres por los hombres —ya forme grupos modestos o importantes, ya se trate del poder de los hombres sobre las mujeres, de los adultos sobre los niños, de una clase sobre otra, o de una burocracia sobre una población— supone cierta forma de racionalidad, y no de violencia instrumental. (1991, p. 139)

En este sentido, la comunicación en la cultura es mucho más que una simple relación, está implícita en cada estructura de la misma, en las instituciones y sus individuos, pero esta relación está medida por un poder, donde las diferencias económicas, políticas y sociales entran en juego, para determinar los estados, formas y diferencias marcadas que pueden nacer en un contexto cultural, y donde estas diferencias también toman vida en las formas de ser de un pueblo, en sus interacciones simbólicas, cada una con un discurso, sea este oficial, ya sea que provenga de las instituciones, o desde fuera de ellas, de la cultura y sus manifestaciones simbólicas.

Todas las sociedades se construyen de procesos históricos y culturales, la sociedad es quien crea los sentidos simbólicos y los mensajes en la vida cotidiana. De ahí, la necesidad de estudiar a San Gonzalo como un imaginario de la cultura popular ambateña, que construye mensajes y sentidos que se ven representados en interacciones simbólicas, que vendrían a constituir ese sentido comunicativo en la sociedad, ya que, está compuesta de acciones y de manifestaciones. Las acciones son actos verbales y no verbales con las que un actor interviene en el mundo, y las manifestaciones lingüísticas son actos con los que un hablante puede entenderse con otro acerca de algo en el mundo. Esta correspondencia en un mundo compartido permite que las relaciones entre sus miembros guarden un enten-

dimiento sintonizado y colaborado, con interpretaciones comunes de las situaciones. Así la imagen de San Gonzalo será para la cultura popular ambateña una forma simbólica de la cual circulan sentidos e interpretaciones comunes, con acciones, y un lenguaje correlacionado, que le darán vida a la figura, con prácticas religiosas, (actos) y mitos-ritos (lenguaje).

La pobreza, la indiferencia y la explotación son responsables en gran medida de los espacios de fuga que busca la cultura popular para escapar de la realidad cruel que los envuelve; colocando las esperanzas en poderes sobrenaturales, buscando soluciones inmediatas a sus espíritus doloridos, ya que perdieron la fe en las autoridades y en aquellos que han tratado de incorporarles en un sistema, a partir de políticas de desarrollo que no los han hecho partícipes, políticas que han dejado de lado la importancia de la cultura, los ritos, los mitos y los símbolos, que son expresión de la vida cotidiana y de sus necesidades elementales. Políticas que guardan internamente intereses políticos o económicos, imponiendo una visión del mundo y de la naturaleza, descartando otras visiones, que, aunque careciendo de sentido de la razón lógica occidental, han logrado encontrar respuestas a las órdenes de la naturaleza y la cultura.

Aproximación teórica para el análisis de la imagen de San Gonzalo

La comunicación es una actividad humana diversa que se ve representada en acciones y en lenguajes múltiples, de ahí que la comunicación por su carácter aleatorio jamás podría ser estudiada de forma lineal, sino más bien como un proceso que integra varias formas de comportamiento, como un todo integrado; por esta razón el estudio de un problema o hecho debe realizarse en un contexto determinado donde todo está relacionado, entrecruzado, como tejidos formados en varios conjuntos, cada uno como modos comunicacionales que se enlazan por las interacciones simbólicas en la cultura.

Para la explicación teórica de una nueva comunicación no lineal que toma vida en interacciones, en procesos sociales y en la cultura, se tomarán dos estudios, el primero realizado por la Escuela de Palo Alto y el siguiente realizado por Habermas. El primer estudio nos sirve para explicar cómo la comunicación puede ser vista desde una óptica social y el segundo para explicar el concepto de interacciones simbólicas.

Un análisis desde la Escuela de Palo Alto

Las teorías comunicacionales engendradas desde la Escuela de Palo Alto o “El Colegio Invisible” toman vida desde diversos horizontes científicos.

Como parte de los antecedentes del colegio invisible, bien vale la pena recalcar que el grupo de científicos sociales que conforman la Escuela de Palo Alto comienzan sus estudios en la década del 40, cuestionan la concepción lineal de la comunicación, calificándola de simplista y artificial. Bateson, postula que el fenómeno de la comunicación debe estudiarse en las ciencias humanas según un modelo que le sea propio.

El equipo académico que aglutina Gregory Bateson insinúa que la nueva teoría general de la comunicación se aparte de viejos preceptos, no sólo para introducir otros que les sean propios, sino con el ánimo de modificar la forma de abordar el estudio. No se trata, pues, de cambiar enfoques tradicionales, sino de adoptar una manera diferente de pensar la comunicación.

Según ellos la complejidad de la más mínima situación de interacción es tal que resulta inútil reducirla a dos o más variables trabajando de forma lineal. Hay que concebir la investigación en materia de comunicación en términos de nivel de complejidad, de contextos múltiples y de sistemas circulares. (Mattelart & Mattelart, 1991, p. 47)

Por lo tanto, la comunicación es circular y no lineal, ya que, tanto emisor como receptor están relacionados en la interacción, ninguno queda aislado del proceso, porque ambos se relacionan e implican mutuamente.

Los miembros más representativos de esta corriente son Gregory Bateson, y los antropólogos Ray Birdwhistell y Eduard T. Hall, quienes, apelando sus conocimientos en lingüística, intentan extender el campo de la comunicación a la gestualidad (kinésica) y al dominio espacial (proxémica). A ellos habría que agregar los trabajos de Don Jackson y de Paúl Watzlawick, quienes prosiguen la idea de Bateson. El sociólogo canadiense Erving Goffman también forma parte de esta corriente elaborando estudios sobre la trama del tejido social, y los códigos de conducta. (Moreno, 1999, s/p)

Un rasgo característico del carácter personal de esta red de investigadores, es el rechazo a la utilización del modelo de Claude Shannon; ya que su hilo conductor es la búsqueda de una nueva epistemología para comprender la comunicación humana. Su consenso intelectual se finca en la afirmación de que el hombre se encuentra inmerso en un contexto cultural dado, y que aislarlo para su estudio corresponde a falsear la realidad.

Por lo tanto, el hombre es un sujeto social y los procesos comunicacionales que lo envuelven dependen de la cultura y el contexto en el cual se ha desarrollado, por eso “la comunicación como proceso social permanente integra múltiples modos de comportamiento; la palabra, la mímica, el gesto, la mirada, el manejo del espacio, etc.” (Mattelart & Mattelart, 1991, p. 47). Por lo cual, la comunicación es un todo integrado y aislar una parte es parcial y arbitrario.

Para Jackson y Watzlawick, “la significación sólo adquiere sentido en la medida que se considere el contexto del conjunto de los modos de comunicación, relacionados a su vez con el contexto de interacción” (Moreno, 1999, s/p).

Es decir que, la comunicación existe y toma sentido cuando no desligamos todos los procesos que la integran desde quién emite el mensaje, cómo actúa y el espacio donde lo hace, porque este proceso comunicativo no es dependiente de un solo ser, sino de todo un conjunto de formas culturales, sociales, simbólicas, que guardan lenguajes y actitudes, que son parte en todos los actos comunicativos.

Inspirados en la cibernética la cual es más una forma de reflexión que una teoría articulada y detallada; y el principio de retroalimentación (*feed-back*); al “modelo telegráfico” de Shannon oponen la imagen de “orquesta”, en la cual cada elemento desempeña un papel, aun involuntariamente, pues no es posible dejar de comunicarse, ya que cada hombre vive necesariamente en y por los códigos: “En la

comunicación todos intervenimos a la manera de los músicos en una orquesta, con la diferencia de que ejecutamos una partitura inexistente de antemano” (Moreno, 1999, s/p).

Por el mismo hecho de que no estamos solos y de que vivimos en sociedad no podemos dejar de comunicar, la comunicación verbal no es sólo el único acto de comunicar, existe y sin duda la comunicación analógica o no verbal, ambas son la comunicación; y, aunque el ser humano aparentemente no se comunique, este lo hace de manera inconsciente, por su forma de caminar, de comer, vestir y de concebir el mundo, él delatará su sociedad, cultura, educación, sus creencias y su forma de vida.

Los miembros del “colegio invisible” se oponen a la escuela funcionalista de la comunicación, pues para ellos resulta inaceptable reducir la complejidad de las situaciones a términos lineales. Consideran inadecuado y artificial explicar los procesos comunicativos a través de métodos experimentales. En otras palabras, el principio de causa y efecto es insuficiente para explicar la complejidad de la menor situación de interacción; es por esto que se puede hablar de un “modelo orquestal de comunicación”, imagen que rescata la noción de interacción múltiple y continua, que son los procesos comunicativos.

Las interacciones simbólicas, un análisis desde Jurgen Habermas

Habermas encuentra que hay diversas conexiones entre acción y lenguaje, entre actuar y hablar; las acciones estarían definidas como actividades teleológicas con que un actor interviene en el mundo, y el habla por manifestaciones lingüísticas que estarían definidas como actos con los que un hablante puede entenderse con otro acerca de algo en el mundo.

Las acciones pueden ser lingüísticas y no lingüísticas, las unas estarían dadas por los actos del habla y las otras estarían dadas por las acciones efectuadas por el sujeto. Este acto de habla es natural para Habermas porque se desarrolla en un contexto cultural donde el proceso comunicativo es relacional entre la palabra y el comportamiento.

Así para Habermas, el acto del habla:

Hay que hablar la misma lengua y, por así decirlo, entrar en el mundo de la vida intersubjetivamente compartido de una comunidad de lenguaje para sacar provecho de esta peculiar reflexividad del lenguaje natural y apoyar la descripción de una acción ejecutada con palabras en comprensión del comentario que implícitamente hace de sí ese acto de habla. (1990, p. 69)

Un acto de habla que nace en una comunidad donde se comparte una visión intersubjetiva del mundo y un lenguaje; un acto de habla que toma vida en acciones y lenguaje; de forma dependiente ambos conectados para dar sentido a la comunicación de un sujeto el cual habla de manera conexas en un contexto y por una cultura determinada.

Habermas emplea la noción de “acción social” o interacción como un concepto complejo que puede analizarse con la ayuda de los conceptos elementales de actuar y hablar; tanto en las interacciones lingüísticamente mediadas, estos dos tipos de acción están entrelazados entre sí.

Existen dos tipos de interacción: la estratégica y la comunicativa; ambas se distinguen ante todo por el mecanismo de interacción de la acción, y en particular según qué lenguaje natural se utilice, ya sea, como medio de transmisión de información o como fuente de integración social.

En la acción estratégica el efecto de coordinación permanece dependiente de un ejercicio de influencias, de los actores sobre las situaciones de acción y de los actores unos sobre otros.

Si analizamos esta perspectiva diremos que, las acciones dadas entre hablantes y oyentes no pueden ser impuestas, ya sea desde fuera, de una parte a la otra o en situaciones de acción.

A diferencia de la acción estratégica la acción comunicativa, el otro tipo de interacción y el que nos interesa; depende de una utilización del lenguaje orientada al entendimiento, los actores implicados tratan de sintonizar cooperativamente sus planes de acción en el horizonte de un mundo de la vida compartido y sobre la base de interpretaciones comunes de la situación.

Habermas introduce el concepto “mundo de la vida” como concepto complementario del de acción comunicativa. Se puede entender el mundo de la vida como un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente, la cultura (patrones de interpretación que son transmitidos y acumulados por el lenguaje) y el lenguaje (en que se mueven los participantes en un acto de habla).

Los componentes del mundo de la vida —cultura, sociedad y estructura de personalidad— constituyen plexos complejos de sentido, que comunican unos con otros, aun cuando quedan encarnados en sustratos distintos. El saber cultural queda materializado en formas simbólicas, en objetos de uso y tecnologías, en palabras y teorías, en libros y documentos no menos que en acciones. La sociedad queda materializada en órdenes institucionales, en normas jurídicas o en entramados de prácticas y usos normativamente regulares. Finalmente, la estructura de la personalidad queda literalmente encarnada en el sustrato que son los organismos humanos.

Los componentes del mundo de la vida no han de entenderse como sistemas que constituyen entornos los unos para los otros; antes quedan entrelazados entre sí por el medio común que representa el lenguaje ordinario.

La práctica comunicativa cotidiana en que el mundo de la vida tiene su centro se nutre de la cooperación de reproducción cultural, integración social y socialización, cooperación que tiene a su vez raíces en esa práctica.

Para poder interpretar el mundo de la vida hablantes y oyentes conforman sistemas de referencia que se suponen en común en los procesos de comunicación de la interacción; estos sistemas son mundos que se refieren al horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa.

Estos mundos preinterpretados son el mundo objetivo, el mundo subjetivo y el mundo social.

Para Irene Vasilachis (1997):

Los tres mundos conforman sistemas de referencia que los participantes suponen en común en los procesos de comunicación de la interacción. Solo el concepto de acción comunicativa presupone al lenguaje como un medio de entendimiento en el que hablantes y oyentes, manejando un sistema de mundos co-originarios, se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa simultáneamente, a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo. (p. 84)

En este sentido los participantes del proceso de comunicación e interacción suponen en común los tres mundos: objetivo, subjetivo y social, como sistemas coordinados que les permiten explicar su mundo de la vida y por los cuales se logran entendimientos comunes en el mismo y en la comunicación.

El mundo subjetivo denominado también mundo interno, es aquel, que el individuo accede de manera privilegiada, a diferencia del mundo objetivo, el de los estados de cosas inexistentes, y el social, el de las normas vigentes, que se encuentran en el mundo externo.

Los tres mundos actúan como sistemas coordinados que los actores tienen la capacidad de manejar determinando los límites entre la naturaleza externa, la sociedad y la naturaleza interna, a la vez que renuevan el deslinde entre los mismos intérpretes, por un lado, del mundo interno y por el otro, del mundo externo.

En este proceso comunicativo, hablantes y oyentes hacen referencia de algo en el mundo, tomando en cuenta que su posición tenga validez; de tal modo los participantes en la interacción se plantean mutuamente pretensiones de validez que difieren respecto de cada mundo; la verdad para el mundo objetivo, la rectitud normativa para el mundo social y la veracidad para el mundo subjetivo (Habermas, 1999).

Con estos conceptos Habermas intenta explicar los procesos comunicativos y la interacción entre los actores, determinando que todos estos procesos nacen de manera relacional en el mundo de la vida y con cada uno de sus componentes; ya que para la existencia de cualquier acto comunicacional están presentes todo tipo de manifestaciones sociales, culturales, psicológicas y simbólicas que cruzan como tejidos los sistemas de interacción social.

La cultura un escenario de interacciones simbólicas

Comunicación y cultura

La cultura no es algo estático, la cultura es en sí una perenne transformación. Cada cultura se caracteriza por tener un conjunto de actividades espirituales y materiales propias que le diferencian de otras.

Amadou Mahtar Brow, define cultura como:

Aquello que una comunidad ha creado y lo que ha llegado a ser gracias a esa creación; lo que ha producido en todos los dominios donde ejerce su creatividad y el conjunto de los rasgos espirituales y materiales que, a lo largo de este proceso, han llegado a modelar su identidad y a distinguirla de otras. (en CIESPAL, 1986, p. 21)

Las manifestaciones y creaciones de cada cultura encierran universos simbólicos que dan cuenta de su vida cotidiana, de sus prácticas; el dar una significación a sus acciones más comunes, lleva a mantener un orden social donde confluyen todas las interacciones simbólicas tomadas de un proceso histórico y de su relación con otras culturas, de ahí que ninguna cultura sea pura.

Toda cultura tiene relación a un grupo humano, un espacio geográfico, un camino histórico; no podemos hablar de culturas que existan en el aire, por esta razón, la cultura, como se la entiende en la actualidad, abarca desde los elementos culturales artesanales o utensilios de manejo diario, hasta las formas estéticas en la escultura, expresión dancística, avanzando hasta la organización del lenguaje y relación social. En toda cultura los hombres se manifiestan en la realidad por varios medios; por el lenguaje, por sus costumbres, organización, y por un sinnúmero de símbolos, todo esto lo podemos denominar “universo simbólico” y cada cultura tiene su universo simbólico en el cual se entienden todas sus manifestaciones (...) Las manifestaciones de cualquier cultura nunca logran sentido como “culturas aisladas o conservadas en “pureza”; precisamente la ubicación espacio temporal les integra a los procesos históricos. (CIESPAL, 1986, p. 19).

La cultura es una construcción simbólica donde los seres de la misma se relacionan a través del lenguaje, de una cosmovisión, donde se inician pautas de comportamiento naturales y religiosas, y donde se construyen relaciones socioeconómicas y políticas, ambas

contribuciones materiales y espirituales generan transformaciones en la cultura, por su continuo cambio.

Para Néstor García Canclini (1989) la cultura es “el conjunto de fenómenos que contribuyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema social” (p. 33).

Observar la comunicación y su relación con la cultura no es tarea fácil ya que la comunicación se encuentra viva en las interacciones simbólicas creadas por la cultura, en sus relaciones espirituales y materiales, en la construcción de creencias. La comunicación en la cultura se ve representada a través del lenguaje. “El lenguaje dentro de la vida cotidiana es el sistema de signos más importantes: de la sociedad humana y por esto, las objetivaciones se sustentan primeramente por la significación lingüística” (Canclini, 1989, p. 33), si no se conoce la lengua de una cultura, su tradición oral, muy poco se logrará saber de ella. “El lenguaje hace más real mi subjetividad y la del otro, además es un lugar privilegiado de objetivación” (Watzlawick, 1991, s/p.) La objetivación del lenguaje se da en las manifestaciones sociales, ejecutadas a través de actos cotidianos o específicos, de ahí que Watzlawick no se haya equivocado al decir “que todo comportamiento en presencia de otra persona es comunicación” (1991, s/p). Las actitudes y las tradiciones orales delatan la forma de ser y relacionarse de una cultura.

La comunicación se da entre los hombres en un determinado sistema social, donde se edifican visiones del mundo construidos por patrones de interpretación, transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente.

La comunicación transmite información consciente e inconsciente. El aspecto consciente abarca las noticias y conocimientos, mientras que el acto inconsciente abarca muchas otras informaciones que

expresan el papel que un individuo desempeña frente al interlocutor, así como la relación que este quiere establecer con su interlocutor y con el contexto general. Son las características no conscientes de la comunicación las que la hacen propia de una cultura y distingan los miembros de una cultura de otra. La comunicación se vive, se actúa y se desempeña a diario en todas las relaciones sociales de una comunidad humana. (Rodríguez, 2002, p. 65)

Los interlocutores de una cultura actúan de forma inconsciente, estos interlocutores obedecen a un espacio, tiempo, contexto determinados; de estas influencias más el proceso histórico, los hombres van construyendo en sus culturas nuevos procesos comunicativos, pero sin dejar aquellos que ya forman parte de sí, de manera intrínseca. Por lo tanto, el hombre es un sujeto social que se comunica de acuerdo a su cultura y al medio en el cual se ha desarrollado, de ahí que no sea gratuito el entendimiento inconsciente que se pueda dar entre los miembros de una misma cultura, ya que comparten los mismos patrones históricos, simbólicos y culturales, así se encuentren separados de su lugar social.

Para Jhon Kiske (1982) “La comunicación es central a la vida de nuestra cultura: sin ella, la cultura muere. En consecuencia, el estudio de la comunicación implica el estudio de la cultura a la cual está integrada” (s/p).

La comunicación tomará sentido en la cultura y la cultura vive y se mantiene gracias a la comunicación, no existen procesos independientes entre la comunicación y la cultura ya que todo tipo de significaciones simbólicas y sociales adquieren sentido cuando toman vida en modos y expresiones comunicacionales verbales y no verbales, que se expresan de manera integrada y múltiple en comportamientos y actitudes que hablan de la cultura y de quienes la representan.

La cultura popular, un escenario de interacciones simbólicas

Con el concepto de cultura ya definido y establecida la relación con la comunicación, interesa profundizar sobre la noción de lo popular en la cultura.

Si se habla de cultura popular se acepta que hay otras culturas distintas de la popular. Desde los años sesenta hasta nuestros días se ha discutido sobre la peculiaridad de la cultura popular, lo popular nace en oposición a la llamada cultura de elite. La cultura de elite para quienes se sienten pertenecientes a ella, es más refinada, en ella se produce ciencia, arte y tecnología. A la cultura de elite también se la denomina cultura dominante; al contrario, la cultura popular será vista como aquella que guarda una visión del mundo diversa, en la que no existe la razón, tiende a la ignorancia, a las supersticiones y a la magia.

Para Silvio Sánchez Fajardo:

La cultura popular entonces toma el concepto de “pueblo” en el sentido político para validarse. Es decir el pueblo es el que valida de alguna manera o de mil maneras el poder. Por eso, la preocupación moderna de legitimar el poder y de instalar la democracia se resuelve en el concepto de pueblo desde la cultura, excluyéndolo. “Pueblo” es aquello que no es la razón, pueblo es aquello a lo que algo le falta, en el pueblo tiene sede la ignorancia, en el pueblo se dan magias, supersticiones, se vive una vida proverbial, no existe ahí la relajación de las pulsiones, de los sentimientos, y eso es, precisamente lo que hay que barrer y borrar de la memoria. El pueblo es desenfreno de las pasiones. (1999, p. 245)

El Estado moderno utiliza al pueblo para lograr validar su poder, en este sentido el pueblo en la dimensión política vendría a ser poder; y para lograr obtener este poder del pueblo lo político inventa la opinión pública; esta opinión no tiene una verdadera concepción

política, es más, puede ser simple, lineal y llegar al olvido; esta simple opinión hace aparecer al pueblo como al conjunto de aquellos seres incultos que pueden validar un poder pero no llegan a ser parte de ese poder político, porque ahí no se encuentra lo cultivado, pero sí la opinión. Desde este enfoque la cultura popular ha sido identificada con el pueblo ignorante lleno de supersticiones, que hay que educar.

Los románticos, por el contrario, proponen una nueva dimensión de lo popular resistiéndose a que sólo sea la razón instrumental la fundante.

Proponer mirar el mundo de la cotidianidad como productor de cultura, como productor de conocimiento, como productor de esa ansiedad infinita de vivir de otra manera. Lo popular es una idea romántica en el sentido de validar mundos diferentes, libres y asombrosos. (Sánchez Fajardo, p. 245)

Esta propuesta permite superar la idea de que sólo existe una cultura homogénea, con una única visión del mundo. Existe una cultura popular rica en expresiones simbólicas, que vive y recrea su mundo de manera propia y por influencia de su pasado, una cultura que es constructora de espacios y tiempos. No se puede ignorar una realidad, a un pueblo, a lo que son las personas que los conforman y a las razones por las que son así; una cultura popular no sólo está constituida por ignorancias y peligros, es un lenguaje, es una manera de creer, amar, pensar, es otra manera de vida, con otras costumbres, que ha sido olvidada y mal tachada. Por ende, la cultura no debe ser un nicho ideal y privilegiado de unos pocos, en ausencia de lo político y de lo económico. Pues debe ser parte de un desarrollo que no afecte sus raíces, ni manifestaciones simbólicas; además, la cultura es ese espacio que la racionalidad instrumental no ha podido doblegar, y es el espacio del cual la dimensión política sigue temiendo, porque, en vista de que es diversa, no puede saber cuándo puede llegar a ser irreverente y generar malestares en los intereses dominantes.

Cuando hablamos de lo popular hacemos referencia a culturas que ha recibido influencias de otras para llegar a ser lo que son, de esta manera dejamos atrás el concepto de culturas puras que han logrado mantener sus tradiciones o formas de vida intactas, por carencia de influencia de otras culturas, en este sentido, y a diferencia de la concepción de culturas puras, inalteradas, se considera que todo pueblo ha sufrido influencias externas, de otras culturas, en un proceso que se ha dado en las transformaciones que han tenido las sociedades por cuestiones históricas y sociales, pero que a pesar de todo han sabido mantener sus tradiciones y formas de vida.

Según García Canclini (1989):

El defecto más insistente en la caracterización del pueblo ha sido pensar a los actores agrupados bajo ese nombre como una masa social compacta que avanza incesante y combativa hacia un poder renovado. Las investigaciones más complejas dicen más bien que lo popular se pone en escena no con esta unidireccionalidad épica sino con el sentido contradictorio y ambiguo de quienes padecen la historia y a la vez luchan en ella, los que van elaborando como en toda tragicomedia, los pasos intermedios, las astucias dramáticas, los juegos paródicos que permiten a quienes no tienen posibilidad de cambiar radicalmente el curso de la obra, manejar los intersticios con parcial creatividad y beneficio propio. (p. 260)

La cultura popular se caracteriza por tener su propio mundo en el cual desempeña un papel de lucha ante aquellos que la ignoran y ante la propia vida, elaborando astucias dramáticas y juegos paródicos, como dice Canclini. Para poder mantener su puesto en la existencia la cultura popular se vuelve más subjetiva, creando así supersticiones para alcanzar beneficios propios que de otra manera no los podría alcanzar.

Para Marcelo Naranjo (1992), no existe tampoco una cultura popular pura, sus características son heterogéneas y alternativas.

A grandes rasgos, podríamos asumir que el conjunto de prácticas, comportamientos, creencias, valores y símbolos pertenecientes a lo que genéricamente podemos denominar “sectores populares” y “grupos sociales subordinados”, equivale a la cultura popular.

Es cierto que la cultura popular está subordinada por todos aquellos que creen que esta no tiene capacidad para lograr salir de sus ideas absurdas y sin visión real y objetiva, consideran que por esa ignorancia los sectores populares no deben participar en los actos políticos y económicos. Concepciones como esta dan origen a un desconocimiento real de la cultura y de su importancia a nivel social, sumiéndola en el olvido, evitando los beneficios de su riqueza simbólica y cultural, que no es común pero que ha sido relegada de nuestra enseñanza; como lo ha sido su lenguaje, actos, y manifestaciones comunicacionales que han permitido su existencia, resistencia y prolongación.

Las culturas populares se relacionan, por sus propias experiencias, con una política, con sus posesiones materiales y simbólicas; un grupo constructor de su mundo, con un conjunto de expresiones culturales que se ocultan en aspectos ideológicos y que se expresan y viven de acuerdo a tradiciones y acuerdos sociales que se reproducen y mantienen gracias a los actos comunicativos, de ahí que, las miles de expresiones simbólicas que tenga la cultura popular y su vida, dependan en gran medida de este proceso; los elementos que existen en la cultura se cruzan tejiendo sentidos que son a su vez redefinidos de acuerdo a la matriz que asimile.

La construcción de los imaginarios

Para poder describir los imaginarios que envuelven a la figura de San Gonzalo sería importante contar de manera conceptual, un imaginario.

Según Armando Silva (1997), los imaginarios son construcciones simbólicas puestas en escena con la ritualidad, esa producción y recreación simbolizada en la creencia de los actores.

Imaginarios, son las fantasías creadas por los habitantes de una ciudad para construirla:

El uso e interiorización de los espacios y sus respectivas vivencias, por parte de los ciudadanos, es producto de su intercomunicación social. Esto no quiere decir algo distinto a reconocer que la ciudad es un escenario del lenguaje, de evocaciones y sueños. (Silva, 1997, p. 25)

Una ciudad cuenta con ciertas representaciones, imágenes, lugares, calles, etc., de las cuales se producen efectos simbólicos, ya que estas forman parte del espacio del uso social “la fantasía no sólo produce efectos en la percepción, sino que manifiesta y exige cierto tipo de expresión” (Silva, 1997, p. 27).

En una ciudad los imaginarios que envuelven ciertas representaciones, son manifestaciones colectivas, construcciones que dependen mucho del espacio físico, del contexto, y de procesos históricos que envuelvan esa ciudad.

La representación de una ciudad, pues, no sólo es una imagen urbana que se encuentra en cualquier esquina, sino el resultado de muchos puntos de vista ciudadanos, que sumados, como se suman las cuentas imaginarias. (Silva, 1997, p. 27)

De las percepciones sociales alrededor de una imagen o representación que guarde sentido simbólico, se crean mensajes, interacciones simbólicas, que encierran los puntos de vista ciudadanos, estos mensajes que se construyen alrededor de los imaginarios les dan vida a las fantasías.

Por punto de vista, Armando Silva entiende una operación de mediación: aquella entre el cuadro o imagen y su observador real. El

punto de vista, por esto, implica un ejercicio de visión, el captar un registro visual, pero también compromete la mirada, esto es al sujeto de emociones que se proyecta y se “encuadra en lo que mira” (1997, p. 42).

De acuerdo a Jesús Martín Barbero (1998), los mediadores sociales no sólo pueden ser los medios de comunicación sino también cualquier imagen puesta a rodar por la ciudad para despertar imaginarios colectivos. “Lo que activa esa memoria (la de los imaginarios) no es del orden de los contenidos, ni siquiera de los códigos, es del orden de los matices culturales” (p. 250).

Entonces, alrededor de una representación se construyen imaginarios colectivos, porque esa representación actúa de mediador en la cultura, entre la realidad y las fantasías simbólicas que construye el pueblo, de esa representación o imagen.

Según Armando Silva, para que alrededor de una figura se tejan interacciones simbólicas, esa figura tiene que decir algo más que la simple representación icónica, la figura debe generar emotividad y una fuerte subjetividad.

San Gonzalo una representación icónica viva que comunica a la cultura popular ambateña

Según Román Gubern (1987):

Las imágenes icónicas pueden ser fijas (dibujo, pintura, fotografía), secuenciales (crono fotografías, cómics, fotonovelas), basadas estas en una temporalidad simulada, o imágenes móviles, (cine, video o televisión), en las que la ilusión óptica de su movimiento permite reproducir una temporalidad análoga a la real. (p. 50)

De acuerdo con este punto de vista las imágenes son réplicas icónicas de las escenas de la naturaleza y del mundo circundante del

hombre, por lo tanto, la producción icónica es una capacidad exclusiva del hombre así como lo es el lenguaje.

Cuando hablamos de Gonzalo hablamos de una figura fija inventada por el hombre, esta figura como tal es un instrumento comunicacional que se ha plasmado en la cultura popular ambateña por un proceso histórico, eso significa, que por esta representación icónica y su manera de plasmarse en la cultura se tejieron imaginarios a su alrededor.

Pero, ¿cómo logra el hombre producir imágenes y darles sentido a las mismas? Para responder esta pregunta sigamos a Gubern (1987, p. 48):

El proceso que vivió el hombre para producir representaciones icónicas se basa en tres condiciones psicológicas:

- En la forma figurativa, que permite recordar y reconocer las formas y colores de los seres y de los objetos.
- En la *intencionalidad* de fijar iconográficamente y por medios simbólicos los contenidos de la percepción visual, es decir aquellas formas y colores antes indicados, aunque fueran voluntariamente distorsionados o estilizados.
- Es una propiedad del pensamiento abstracto: La clasificación categorial de los signos, los que permite establecer y fijar un repertorio de símbolos iconográficos dotados de valor semántico estable, asociados a los contenidos de la percepción visual, gracias a esta facultad es posible la representación genérica (un perro, una nariz) que trascienda la concreción singular propia del retrato.

Estas tres condiciones psicológicas que le llevaron al hombre a producir las representaciones icónicas nos indican que el hombre ha representado lo observado en su medio, y ha dado un sentido simbólico a esas imágenes, por percepción visual.

La producción icónica convierte, en suma, unas formas de vivencia (lo visto o imaginado) en presencia objetual plástica de carácter simbólico.

La imagen icónica es una modalidad de la comunicación visual que representa de manera plástico- simbólica, sobre un soporte físico, un fragmento del entorno óptico (percepto), o reproduce una representación mental visualizable (ideoescena) o una combinación de ambos, y que susceptible de conservarse en el espacio y o en tiempo para constituirse en experiencia vicarial óptica: es decir, en soporte de comunicación entre épocas, lugares y/o sujetos distintos incluyendo entre estos últimos al propio autor de la representación en varios momentos de su experiencia. (Gubern, 1987, p. 48)

San Gonzalo es una figura icónica objetual y de carácter simbólico, esta figura óptica constituye una modalidad de la comunicación visual que ha logrado establecerse por espacios y tiempos, de experiencia vicarial óptica. Desde que la imagen de San Gonzalo fue llevada a la ciudad de Ambato ha sido atrapada por los habitantes, a tal punto que le han otorgado atributos mágico- espirituales.

Gubern cita a Barthes y Salomón Reinach:

Barthes dice ‘aunque la valoración y el uso social de las imágenes hayan pasado, a lo largo de tantos siglos, de la función ritual y mágica primigenia, a la función estética o informativa, nunca han perdido del todo sus componentes mágicos, exorcisadores o culturales que tuvieron en sus orígenes. (1987, p. 48)

El carácter demiúrgico y hechicero atribuido a esta productividad icónica no sólo gravitó sobre las reflexiones de Barthes sino también de Salomón Reinach, “el origen mágico del arte primitivo se sustenta, y pervive hoy en el carácter sustitutorio del signo en relación con su referente ausente” (Gubern, 1987, p. 48).

La necesidad de objetivizar las fantasías ha venido de tiempos primigenios, esas fantasías siempre han guardado un carácter espiritual mágico, es la necesidad de representar lo ausente.

La representación como comunicación icónica:

...es fácil convenir que la expresión icónica, sino es un lenguaje en sentido estricto, constituye por lo menos un fenómeno para lingüístico, o un paralenguaje, ya que permite que un emisor, por medio de un conjunto de símbolos combinables y socialmente compartidos, transmita información e ideas a un receptor. Y esta es una propiedad intelectual que la comunicación icónica comparte netamente con el lenguaje verbal, o lenguaje por antonomasia. (Gubern, 1987, p. 108)

La imagen de San Gonzalo comunica, y es alrededor de su representación icónica donde se construyen imaginarios oscuros. Una imagen vivida en colectividad y producto de un recorrido histórico, se mezcla y toma nuevos sentidos; detrás de San Gonzalo, por ejemplo, se encuentran espíritus ancestrales, se utiliza su figura para realizar ritos mágicos.

La imagen en su forma, es una escultura que asusta y produce recogimiento y temor, contribuye para ello el color café de su túnica y las características de santo. Carga una cruz y tiene atravesada una espada samurái, sus ojos llevan tristeza y pena, su boca sangra y no tiene la oreja izquierda.

Interacciones simbólicas, representadas en las prácticas mágicas religiosas

La religiosidad popular, parte de una cultura y producto de un sincretismo religioso

La religiosidad popular nace en el conjunto social de la cultura popular que tiene manifestaciones y expresiones que se construyen

de una experiencia histórica; la religiosidad popular es la religión católica deformada y producto de una mezcla, con prácticas supersticiosas y mágicas. Marco Vinicio Rueda (1982), ha redefinido la religiosidad popular como:

Aquel modo de ser religioso más vivencial que doctrinal, un tanto al margen de lo oficial, nacido entre nosotros del encuentro, del catolicismo español con las religiones precolombinas, y que es más vivido por la masa numérica del pueblo, que por las minorías selectas religiosas. (p. 32)

Rueda (1982) ha definido a la religión:

Como el conjunto de creencias, de prácticas, de organizaciones, de símbolos y actitudes con ciertas realidades y fuerza que para esa determinada cultura sobrepasan la realidad asequible con las fuerzas ordinarias del hombre. Son, pues, contenidos y símbolos para entrar el hombre en relación con lo sagrado. No discutimos si esas realidades son no realidades: para esa cultura están cargadas de ser, de poder y representan la plenitud de la existencia. Esas cosas sin dejar de ser ellas mismas están separadas de lo profano y han entrado en el ámbito inconmensurable de lo sagrado. (1982, p. 32)

Para Enrique Dussel (1992), el fenómeno de la religiosidad popular debe enmarcarse dentro de la cultura popular Latinoamericana, y, en el bloque social de los oprimidos, dependientes y subdesarrollados del sistema capitalista mundial.

Dussel (1992) entiende por religiosidad popular:

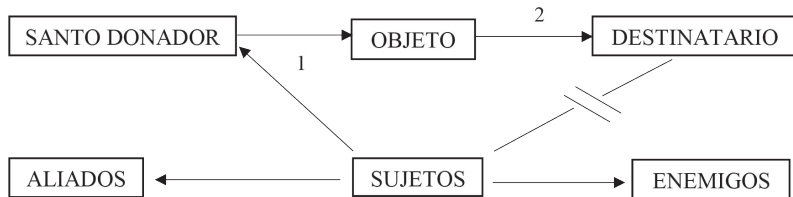
La religiosidad popular y en especial la de América, es un momento de la cultura popular. Es el núcleo fundamental de sentido de la totalidad de la cultura popular porque se encuentran allí las prácticas que enmarcan la significación última de la existencia, la vida cotidiana del sufriente pueblo de América Latina no recibe ni en las estructuras educativas del estado, ni en la cultura de masas de la media, ni siquiera en ciertos partidos de izquierda, el sentido de la

vida, del trabajo, del matrimonio, de la familia, del sufrimiento, de la muerte. Todo esto ha quedado reservado a la religiosidad popular. (pp. 31-45)

De ahí que para Dussel, la religiosidad popular sean las creencias subjetivas populares, símbolos y ritos, junto a comportamientos o prácticas objetivas con sentido.

El pueblo construyó por propia cuenta, frecuentemente contra la cultura dominante y aún contra la iglesia oficial, un mundo religioso, un sistema de creencias y prácticas que dan sentido a la totalidad de la vida cotidiana, al trabajo, las luchas, el dolor, la muerte, etc. (Dussel, 1992, p. 35)

Enrique Dussel describe el modelo “actancial” de Propp o Greimas de cómo toma vida la religiosidad popular, en la relación y con participación de sus actores.



El pueblo cristiano (sujeto), al no poder alcanzar por su estado de opresión, pobreza, sobreexplotación, los bienes cotidianos de subsistencia (salud, alimento, trabajo, casa, educación, buena cosecha (objeto) encomienda dichos bienes al patrono, al santo, a la divinidad, (santo donador) que otorga por milagro o especial don, el objeto deseado. De esta manera el sujeto es activo en el culto (flecha 1), pero destinatario pasivo en la recepción del don (flecha 2). Hay que congraciarse con los “aliados” (santos, ánimas del purgatorio) y defenderse de los enemigos, el diablo, las maldiciones.

La religiosidad popular es producto de un sincretismo religioso. Alberto Flores Galindo (1988), cuenta como los indígenas para mantener sus tradiciones escondían a sus dioses en las imágenes de los santos de la iglesia católica. Cuando dos culturas se fusionan en sus religiosidades se dice que se ha producido un sincretismo religioso.

Los indios se simulan cristianos, existe un mundo diferente y subterráneo. Las apariencias no corresponden a la realidad. La cultura paralela fusionada en relación al cristianismo, pero no con respecto al aparato institucional de la iglesia, existiendo un conflicto entre el sacerdote indígena y el cura católico. (Flores, 1988, p. 86)

Victorio Zecchetto (1999), toma de la antropología el concepto de sincretismo religioso:

La antropología define el sincretismo como la amalgama o mezcla de ideas, creencias o prácticas religiosas provenientes de culturas diferentes. Esta mezcla puede darse con mayor o menor profundidad, en diferentes niveles de creencias, o bien como síntesis parciales de los sistemas religiosos. Hay quienes prefieren hablar de “trenzado de religiones”, de religiosidad polireligiosa, de inter-religiosidad, para referirse a los sistemas religiosos sincréticos de numerosas comunidades latino americanas. (p. 9)

Si analizamos el concepto expuesto llegamos a la conclusión de que la religiosidad popular de la cultura popular es producto de una mezcla entre dos o más culturas, esta mezcla religiosa se denomina sincretismo religioso.

Recopilación teórica de las manifestaciones simbólicas que forman parte de la religiosidad popular

EL MITO

De acuerdo a Mircea Eliade (2000), el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el

tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. Dicho de otro modo, el mito cuenta como, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total, el cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es pues, siempre, el relato de una “creación”: se narra algo como ha sido producido, ha comenzado a ser.

...el mito no habla de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son seres sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los comienzos. Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la sobre-naturalidad) de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado (o de lo sobrenatural) en el mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fue fundamental realmente en el mundo, y la que le hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales. (Botero & Endara, 2000, p. 61)

De acuerdo a Michel Meslin (2000) el mito:

Construye un lenguaje particular del hombre, producto no de la pura imaginación como se ha creído mucho tiempo bajo la influencia exagerada de un racionalismo desecador, sino expresión primaria inmediata, de una realidad percibida intuitivamente por el hombre. En este sentido el mito tal como podemos captarlo en las culturas tradicionales parece ser la expresión de una totalidad, y, por lo tanto, una expresión profundamente religiosa, una proyección de la experiencia primaria del hombre ante el cosmos. (p. 69)

EL RITO

Según E.O. James: el hombre danza su religión y maneja su magia mediante el rito y el conjuro. El rito debe considerarse como

más fundamental que la creencia, ya que constituye la forma externa y tangible de los íntimos deseos del alma.

Existen diferentes tipos de ritos. Ritos de transición (es sobre todo en momentos de crisis cuando las necesidades de la vida, físicas o espirituales, exigen una intervención sobrenatural; a fin de proteger el nacimiento, la adolescencia, el matrimonio, la muerte, etc. Ritos de iniciación (la iniciación consiste en morir y renacer, lo que se consigue mediante una muerte ritual o renacimiento a una nueva condición social). Ritos estacionales (estrechamente relacionados con los ritos de transición, que se celebran en las coyunturas críticas de la vida de un individuo, desde la cuna hasta la tumba. A este fin, la lucha por la existencia se representa en un drama ritual en que las fuerzas benéficas y las maléficas entablan un combate sagrado) (Botero Fernando, 1994, p. 201).

Para Geo Windengren (2000):

Puede ocurrir que el rito cambie de sentido; pero siempre se da un determinado sentido, que queda plasmado en el mito. Tras el rito se esconde el mito, que da vida y contenido al ritual: Sin el mito se queda en una mera acción mecánica que no impresiona a nadie, ni siquiera al que lo ejecuta. Sí el mito muere, también el rito pierde la vida. Pues en el rito se encierra una realidad vivida, que está concretada en el mito. El ritual contiene un programa, un dogma, una visión del mundo, y todo ello está incluido en el mito. (p. 228)

De acuerdo con Windengren, los ritos pueden dividirse en: *Apotropéicos* (ritos defensivos, con los cuales uno intenta apartar de sí o rechazar un elemento o ser maligno o peligroso, rito mágico). *Ritos eliminatorios* (tienen gran importancia sobre todo para la concepción del pecado. Muchos de ellos poseen el carácter de un sacrificio). *Los ritos del nacimiento* (constituyen un rito de transición). *Los ritos de iniciación* (se aproximan a los del nacimiento, porque simbolizan un nuevo nacimiento o renacimiento).

LA MAGIA

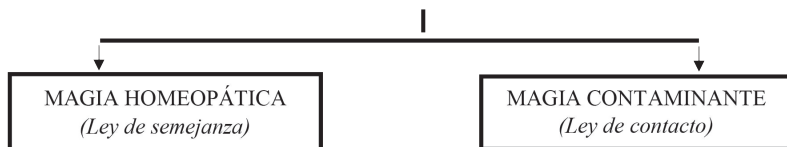
Para Frazer (1996) la magia se resuelve en dos principios: primero, lo semejante produce lo semejante, o lo que es lo mismo, los efectos se asemejan a sus causas, y segundo, que las cosas que alguna vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aún después de haber sido cortado todo contacto físico. El primer principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo ley de contacto o contagio. Del primero de estos principios, el denominado ley de semejanzas, el mago deduce que puede producir el efecto que desee sin más que imitarlo; del segundo principio deduce que todo lo que se haga con un objeto material afectará de igual modo a la persona con quien este objeto estuvo en contacto, haya o no formado parte de su propio cuerpo. Los encantamientos fundados en la ley de semejanzas pueden denominarse de magia imitativa o homeopática, y los basados sobre la ley de contacto o contagio podrán llamarse de magia contaminante o contagiosa.

La *magia homeopática* está fundada en la asociación de ideas por semejanzas, la *magia contaminante o contagiosa* está fundada en la asociación de ideas por contigüidad.

La *magia homeopática* cae en el error de suponer que las cosas que se parecen son la misma cosa; la magia contagiosa comete la equivocación de presumir que las cosas que estuvieron alguna vez en contacto siguen estándolo. En la práctica se combinan frecuentemente las dos ramas. Ambas ramas de la magia, la homeopática y la contaminante, pueden ser comprendidas cómodamente bajo el nombre general de magia *simpatética*, puesto que ambas establecen que las cosas se actúan recíprocamente a distancia mediante una atracción secreta, una simpatía oculta cuyo impulso es transmitido de la una a la otra. (Frazer, 1996, p. 44)

Es conveniente ilustrar en un cuadro las ramas de la *magia simpatética*:

MAGIA SIMPATÉTICA

(Ley de simpatía)

La magia además puede ser proyectada sobre un hombre simpatéticamente, no sólo por medio de sus ropas o partes separadas del propio cuerpo, sino también por medio de las impresiones o huellas dejadas por el mismo en la arena o en la tierra.

LA HECHICERÍA O BRUJERÍA

Para Frazer (1996) hay una:

Magia privada, es decir, de los ritos mágicos practicados en beneficio o daño de los hombres. Pero en la sociedad salvaje hay lo que podemos denominar, magia pública, esto es hechicería practicada en beneficio de la sociedad en conjunto. Siempre que las ceremonias de esta clase sirvan para el bien común, es claro que el hechicero deja de ser meramente un practicón privado y en cierto modo se convierte en funcionario público. (p. 71)

Los brujos, a lo largo del tiempo, han sido considerados hombres de poder que pueden realizar actos mágicos, muchos han visitado a estos magos con el objetivo de lograr favores. Estos brujos son mucho más que adivinos, son considerados en el mayor de los casos como sabios que pueden curar enfermedades o hacer maldades, de ahí que a lo largo de la historia estos hayan sido temidos por unos y perseguidos por otros, ya que su oficio ha sido considerado especialmente para los creyentes religiosos católicos como actores diabólicos o profanos que hay que eliminar, los brujos son la oscuridad, esa llama encendida que

quedó viva en los mundos bajos y profanos, mundo que aún es visitado por aquellos que mantienen una religiosidad popular.

Los mediadores, actores que realizan las prácticas mágico-religiosas

Magos, brujos o hechiceros, una definición teórica desde varios autores

De acuerdo a James George Frazer (1996) Los perspicaces se dan cuenta del modo tan fácil de embaucar a los simplones cofrades y manejan la superstición en ventaja propia. No es que el hechicero sea siempre un impostor y un bribón; con frecuencia está sinceramente convencido de que en realidad posee los maravillosos poderes que le adscribe la credulidad de sus compañeros. Por cuanto más sagaz sea, más fácilmente percibirá las falacias que impone a los tontos.

De esta manera, los más habilidosos miembros de la profesión tienden a convertirse en impostores o menos conscientes (...) El brujo que cree sinceramente en sus extravagantes pretensiones, está en mucho mayor peligro que el deliberado impostor y es mucho más probable que su carrera se frustre. El hechicero honrado confía siempre en que sus conjuros y sortilegios produzcan los efectos esperados, y cuando fallan, no solo realmente y como sucede siempre, queda anonadado. (Frazer, 1996, p. 72)

Para Alberto Flores Galindo (1988):

Especialistas religiosos, quienes los extirpadores llamaban brujos o hechiceros, pero sus seguidores los consideraban como verdaderos sacerdotes. El hombre local era camachicos. También se llamaban Huacapullác (el que habla con la huaca) Laicca o Auquilla (padre o viejo). Aparte de presidir los rituales tenían otras dos funciones adivinar y curar. (p. 72)

Adivinos: ellos anunciaban malos tiempos, malas cosechas, cataclismos, leían sueños, sus procedimientos eran observar arañas y sapos, signos del mundo subterráneo, y también las vísceras de los cuyes. Descubrir las dolencias y ayudar a superarlas.

De acuerdo con Boston Girón existe tres tipos de hechiceros: Unos que se dedicaban a hacer daño en la salud y bienes de las personas; otros que se dedicaban a la hechicería amorosa y finalmente, los curanderos. En otras palabras, los que hacían el bien y los que hacían el mal. Quienes organizan un machay son también curanderos y adivinos. Manejan varios registros, a diferencia de los curas católicos. Aquel que hace el bien también puede traer el mal. Son ambivalentes. La hechicería fue práctica de pobres, marginados y mujeres por encima del color de la piel.

Para los curas católicos todo esto era obra del demonio. El demonio podía adquirir los rasgos físicos del Inca, se asociaba al mal con la religiosidad prehispánica.

Las huacas, sinónimo de lo sagrado en los Andes, fueron convertidas por la imaginación de los extirpadores en demonios. Los demonios personificados después como Incas. A continuación, el diablo fue vindicado en la clandestinidad y el inca en apariencia solo como personaje profano —exaltado por unos y tolerado por otros. La utopía como esperanza del incario, aparece imbricada con la historia cotidiana de los pueblos. (Frazer, 1996, p. 97)

Sin embargo, para Mircea Eliade (2000), al hechicero o mago le corresponde el papel de:

...designar a determinados individuos, dotados de prestigios mágicos religiosos y reconocidos en la sociedad primitiva, el chamán es también un mago y un hombre médico: se cree que puede curar, como todos los médicos y efectuar milagros fakíricos, como todos los magos sean primitivos o modernos. (s/p.)

Un análisis desde Baudrillard, sobre el influjo económico y político en la cultura popular ambateña con relación a San Gonzalo

Las culturas populares por su condición subordinada han sido heredadas de una función discriminante como lo dice Baudrillard (2007), no sólo en las necesidades creadas y en una falta de consumo, desde lo económico; sino también en un efecto político, esta *discriminación radical* es una *segregación radical* que se adscribe en determinadas clases, a determinados signos y a determinadas prácticas, este camino se ve cruzado por toda una sistemática social; este intercambio de signos si hablamos de objetos que no pueden ser adquiridos por determinados sectores sociales es producto de una manipulación política y económica. En este sentido lo que pueda pasar en una cultura popular no sólo se contrasta en intercambios simbólicos por diferencias culturales, y creencias religiosas, sino que tienen algo más profundo que llevan detrás y que tiene que ver con todo un sistema político y económico que atraviesa todos los significados simbólicos de una cultura, porque es ahí donde también se estructuran todos los sentidos de la sociedad.

No hay duda de que los objetos son portadores de significaciones sociales ajustadas a las variaciones económicas, portadores de una jerarquía social y cultural, y esto en el menor de sus detalles: forma, materia, color, duración, lugar que ocupan en el espacio etc., en suma, que construyen un código. Pero precisamente hay motivos para pensar que los individuos y los grupos, lejos de seguir sin rodeos las imposiciones de dicho código, hacen del repertorio distintivo e imperativo de los objetos el mismo uso que de cualquier código moral o institucional, es decir que lo emplean a su manera, juegan con él hacen trampas con él y le hablan en su dialecto de clase. (Baudrillard, 2007, p. 13)

Lo político, lo económico y lo social, como estructuras de producción y de mercado, de la sociedad, llevan una estrategia política

detrás, existe un discurso manifiesto que lo oculta y que obedece sólo a un jerarquía social y cultural, en todo este proceso de mercado, la lógica de las mercancías con relación a los bienes u objetos son universalmente susceptibles, su práctica económica pasa por un precio. No tiene relación ni con el sujeto, ni con el mundo, sino únicamente con el mercado. En este sentido vemos que la influencia que tiene el mercado en la cultura con sus discursos manifiestos, oculta toda una lógica de consumo con necesidades creadas.

Podríamos decir que, la cultura popular ambateña por las condiciones que atraviesa la sociedad tanto en el nivel religioso como simbólico, está influenciada por las relaciones políticas y económicas, y es así que los integrantes de esta sociedad al estar divididos por las condiciones de acceso, diferenciación y segregación, construyen su mundo de acuerdo a los bienes que puedan acceder, los mismos que parten de una lógica que en este caso toma dos sentidos, el valor de uso y el valor de cambio. Siguiendo a Baudrillard podríamos preguntarnos ¿Qué papel pueden desempeñar las relaciones políticas y económicas con relación a la cultura popular y la creencia en un objeto simbólico ideal, psíquico y al mismo tiempo material?

Respondamos por partes, en los procesos de mercantilización los objetos pasan a ser elementos del valor de cambio, ya sea en la producción, en el trabajo o en la misma vida cotidiana por tratar de satisfacer necesidades, el valor de cambio de los objetos obedece a una forma fetichizada de concebir el mundo, donde los procesos sociales y de la vida han perdido su carácter simbólico y todo queda reducido a una economía con una política objetivizada. Igual sucede con el valor de uso, cuando obtenemos un objeto, este mantiene una relación subjetiva con nosotros pero no deja de tener un valor, por lo que también obedece a un sistema social regulado en el mercado, sin embargo, en las estructuras más profundas de la cultura aún existe una diferencia radical entre el objeto como valor de cambio y de uso,

así en la cultura popular ambateña existe un sentido simbólico de los objetos, no sólo concebidos como signos sino como símbolos, donde el valor de uso y cambio están dados en relación recíproca que parte desde un sujeto y un objeto en equivalencia, este contenido no se ve despojado de sentido sino que más bien aglutina a una cultura de un corte religioso; un objeto es visto como valor de uso y cambio para satisfacer las necesidades económicas y sociales de un pueblo pero, al mismo tiempo y tomando otro sentido al de objeto vaciado y de consumo, el objeto cargado de un carácter simbólico también satisface necesidades, pero en este caso espirituales, por su aporte y práctica en la estructura social, de ahí que este objeto se diferencia de los otros objetos e influya en las prácticas y comportamientos de la cultura, creando sentidos y formas alternas a las pesadas por el mercado y donde el discurso del mismo no podría entender tal relación.

Ambato se ha desarrollado en el marco de una fuerte actividad industrial y comercial, esta dinámica ha generado un rápido mestizaje, producto de influencias externas e internas. Aquí percibimos que la gran influencia en la construcción de esta ciudad se ha visto en las relaciones sociales de producción y de la realidad de la división del trabajo.

De esta manera Ambato rápidamente se constituyó en una ciudad de mestizos que mantenían tradiciones específicas con cambios mínimos en las estructuras simbólicas, que se expresan ahora en las prácticas culturales de los habitantes de esta ciudad.

Al hablar de bienes materiales y de producción nos referimos al valor de cambio artificial de la sociedad, en este sentido el valor de uso de la misma se envuelve de manera coordinada en el consumo y por ende la relación con el valor de cambio simultánea, es decir, los bienes adquiridos no guardan una necesidad real sino más bien creada, para satisfacer ciertas formas de vida.

Tomando la visión de Baudrillard, donde ejerce una relación de lo económico con lo simbólico social desde el valor de uso y de cambio; se insinúa una comparación con la cultura popular ambateña, mención que sólo presenta una concepción diferente de la construcción simbólica por influencias políticas y económicas.

La cultura popular ambateña tiene la capacidad de otorgar un carácter simbólico a lo que el mercado se ha encargado de vaciar, en este proceso simbólico la dinámica es la misma a la del mercado con un valor de cambio y de uso, con la diferencia de que los sentidos cambian y se promueve una nueva relación de satisfacción de necesidades que se encierran en actividades culturales e imaginarias. Todo esto gracias a la influencia sociohistórica que permanece aún viva en estos sectores populares donde se sigue construyendo, sin una razón lógica, creencias que se fundan en determinados objetos religiosos, que cargados de significado explican y satisfacen las necesidades.

Un objeto, está construido por los diferentes tipos de relaciones y de significaciones que viene a converger, a contradecirse, a añadirse sobre él en tanto que tal.

En este sentido San Gonzalo, para la cultura popular ambateña, es un objeto que en su función se caracteriza por su relación con el sujeto, guardando así una relación oculta con el sujeto, tomando un carácter de vida, de humano, un sentimiento.

En el consumo, este objeto no adquiere sentido ni en una relación simbólica con el sujeto (el objeto con mayúscula), ni en una relación operativa con el mundo, (el objeto utensilio), no adquiere sentido sino en la diferencia con otros objetos, según un código de significaciones jerarquizadas. Esto solo so pena de las peores confusiones, define el objeto de consumo. (Baudrillard, 2007, p. 149)

San Gonzalo, su condición material y física en la cultura popular ambateña, y su condición de objeto ideal, psicológico, se da, en

el valor que pueda tener este ante otros objetos; su valor como objeto de carácter simbólico le permite una relación diferente con los sujetos, a diferencia de un objeto cualquiera. Imaginando a San Gonzalo como objeto simbólico desde el valor de uso y cambio diríamos que se produce una relación ambivalente, donde la correspondencia no es sólo mercantil sino también afectiva; los sujetos le piden favores, y cuando el santo cumple, ellos le dan algo en cambio; misas, velas, rezos, dinero, etc. Este intercambio puede ser visto sólo como una transacción eminentemente comercial, sin embargo, la diferencia estaría en el valor afectivo que guarda cada sujeto de la cultura popular ambateña con el santo.

Por último, diremos que todos los procesos económicos y políticos de mercado que se dan en las culturas y sus relaciones siguen vivos gracias a discursos de manipulación muy bien manejados, donde los sentidos simbólicos con funcionalidades se han visto reducidos a objetos signos, donde el valor de cambio y de uso son básicos para determinar nuestras necesidades como mercancías, cuando el sentido de las necesidades debería ser elementales y no creadas.

Un desarrollo mal planteado genera un intercambio desigual

El desarrollo único y lineal

Los países monopólicos han creado políticas económicas y sociales de desarrollo para los países tercermundistas, en este caso Latinoamérica y nuestro país, son objeto de los proyectos de desarrollo planteados por organismos como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional.

Con una visión unilateral del mundo y con la creencia errónea de homogenización y globalización, los organismos internacionales han impuesto políticas para generar desarrollo, propuestas o

paquetes que fueron implantados en países que no estaban listos para competir en el mercado mundial con políticas desorganizadas y mal elaboradas. Al ser enviados estos paquetes a los países carentes de desarrollo, la desorganización y el fracaso se hicieron notar en las políticas impuestas por estos organismos; estas entidades al no encontrar respuestas políticas para remediar los fracasos siguieron enviando nuevas propuestas que se han convertido en verdaderas frustraciones.

Los organismos internacionales, parecerían no entender que toda política impuesta desde fuera no puede dar resultados, ya que, las mismas no obedecen a contextos culturales y sociales propios, a más de los procesos históricos, económicos, políticos y de transformación pertenecientes a cada población, es decir, no se puede tratar de buscar soluciones fuera de los contextos y lejos de los interesados. Además de que todas las propuestas enviadas de manera lineal, lo que han tratado es de beneficiar al país u organismo que las envió, para lograr con esas políticas mayores dominios económicos y políticos. De ahí que el desarrollo lineal no sólo haya sido a lo largo de la historia formas fracasadas sino también una manifestación de intereses específicos.

...aparece como un proceso necesario: ninguna nación o comunidad humana puede renunciar a él si persigue el bienestar de sus integrantes. El desarrollo es el camino único y lineal, por el que se avanza mediante el crecimiento económico; el desarrollo descansa sobre la independencia: al ir abandonando sus formas tradicionales de subsistencia, cada individuo y cada comunidad pierde autonomía económica y acepta nuevas formas de dependencia hacia el sistema científico y técnico, hacia los mercados nacionales e internacionales, etc., a cambio de lograr una mayor capacidad de producción, y por tanto un mayor bienestar material. (Beltrán, 1995, s/p)

Esta política se fue extendiendo por el mundo bajo la denominación de programas de desarrollo, aderezados con sucesivos apellidos; conforme iban fracasando las versiones anteriores.

Tanto el Fondo Monetario Internacional como el Banco Mundial y las demás agencias de desarrollo, (Banco Interamericano de Desarrollo), sirvieron como principales difusores de la ideología y la práctica del desarrollo en el lado capitalista. Sustituyeron las innumerables formas de cultura, suplantándolas por otras nuevas más desarrolladas, especializadas y productivas, y, por tanto, más adecuadas para ser conectadas con los circuitos de la economía mundial.

La llamada era del desarrollo ha ocasionado un atroz ensanchamiento de las desigualdades entre los pueblos del mundo, hasta extremos nunca conocidos en la historia. El desarrollo unilateral así mismo ha precipitado al planeta hacia una crisis ecológica generalizada que ha destruido las bases locales de sustentación de infinidad de pueblos y culturas.

El desarrollo capitalista ha mostrado su incapacidad y ha provocado la concentración de la mitad de la población mundial, en metrópolis y grandes ciudades insostenibles; generando periferias, dentro de un régimen de total dependencia de los suministros vitales, que ni los fondos de recursos naturales subsistentes, ni el sistema económico global son capaces de garantizar.

En la periferia miles de personas han sido despojadas de sus recursos y sus medios de subsistencia autónomos a lo largo de los últimos años, para transferirlos primero al circuito de la economía nacional y luego a los circuitos de la economía mundial.

Para hacer posible este despojo, las culturas locales han sido colocadas en una posición subalterna frente a la cultura occidental, induciendo en la cultura de sus integrantes un sentimiento de infe-

rrioridad, la condición de un supuesto subdesarrollo, carente de funcionamiento y existencia real.

Los fracasos traídos por el desarrollo capitalista han forjado una profunda crisis en Sudamérica y otros países del mundo, ya que, sus propuestas sólo perseguían un crecimiento económico, pero no humano, olvidando la cultura y la historia.

La crisis generada por este desarrollo en Latinoamérica fue causa para pensar en un nuevo desarrollo, que responda a la historia y cultura de los pueblos, que no desconozca el pasado, un desarrollo humano unívoco que no solamente busque los beneficios económicos sino también humanitarios. Este nuevo desarrollo propuesto desde Latinoamérica se desencadena con el estudio de la cultura, donde los miembros de esta cultura sean actores de sus propios cambios, a través de la comunicación, sin imposiciones, sino más bien con libertad y justicia social.

El desarrollo humano y su relación con la comunicación

El desarrollo no solamente debe ser entendido desde el aspecto económico, este debe ser aliado de los pueblos más pobres y necesitados, no su cruz. Muchos proyectos de desarrollo han fracasado, y lo han hecho por no tomar en cuenta al pueblo, el desarrollo no debe ser imposición, debe ser participación, donde las voces de los más necesitados se escuchen, para que se respeten las diferencias, las creencias religiosas y simbólicas.

Rosa María Alfaro (1993), plantea que:

...el desarrollo es un compromiso, con la humanidad, con nosotros mismos, por un cambio, por la defensa de la paz, la justicia, la solidaridad y la equidad en nuestras sociedades, por la defensa de los derechos humanos, por la diversidad y la democracia. (pp. 27-39)

Cuando se habla de participación, se habla de comunicación, mientras no se comprenda la cultura de un pueblo no se puede trabajar con él, en este caso el papel de los comunicadores no es ir contra las creencias o las formas de un pueblo, sino tratar de buscar alternativas en beneficio de los que lo necesiten.

Para Alfaro (1993), el desarrollo humano es un proceso complejo que involucra el mejoramiento social, cultural, político y económico de los individuos y la sociedad misma. El desarrollo humano opta por el ser humano y no sólo por los bienes y servicios a los que debe tener acceso. Está orientado a satisfacer las necesidades humanas: subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad.

El acceso a bienes y servicios son aspectos valorados en términos instrumentales o como objetivos intermedios. Para que este desarrollo se lleve adelante es necesario una concertación, una reflexión, un análisis de qué tipo de desarrollo queremos, a todos los niveles: gobierno, trabajadores, jóvenes, mujeres, ONG. (Alfaro, 1993, p. 37)

El desarrollo visto no sólo desde el aspecto económico, sino también, a partir de la intervención de los sujetos, resolviendo y llevando el proceso hacia la sociedad que desean. El desarrollo humano implica un compromiso con la humanidad, con la búsqueda de justicia, de paz, de solidaridad, debe ser la defensa a la diversidad, a la democracia, a los derechos humanos. El desarrollo va más allá de lograr objetivos socioeconómicos, es una apuesta cultural de cambio.

COMUNICACIÓN

Para que exista un verdadero desarrollo que respete las diferencias, las formas de vida culturales y simbólicas, es importante que este se relacione con la comunicación, ya que, sólo conociendo a través de procesos comunicacionales las prácticas realizadas por las culturas podremos trabajar con ellas, sabiendo que toda interpreta-

ción de la cultura es comunicación, podremos aprender y respetar esas formas de vida y lograr transformaciones sin provocar daños en la cultura, porque de eso dependen los verdaderos beneficios en cambios mayores.

La comunicación hace posible que dialoguen las heterogeneidades, personales, sociales y culturales, allí donde existe comunicación es posible articular, fomentar, mediar y por lo tanto integrar sin eliminar las diferencias, cuestionando la desigualdad y el aislamiento. (Alfaro, 1993, p. 45)

La comunicación, al ser un proceso de interacción simbólica, nos permite reconocer todos los aspectos de una cultura; al conocer la cultura se respetan las diferencias y se puede lograr cambios alternativos que persigan la satisfacción de las necesidades humanas y el reconocimiento de las diferentes realidades sociohistóricas.

Para José Luis Aguirre “la comunicación es el proceso de interacción social democrático que se basa sobre el intercambio de símbolos por los cuales los seres humanos comparten voluntariamente sus experiencias bajo condiciones de acceso libre e igualitario” (Aguirre en Pietro, 2002, s/p). La comunicación y la cultura son inseparables, el intercambio simbólico se lleva a cabo en el proceso, sin embargo, es difícil decir que exista un proceso democrático entre sus miembros, porque no se ha podido eliminar la desigualdad entre las heterogeneidades.

COMUNICACIÓN Y DESARROLLO

La comunicación para el desarrollo tiene como objetivo la transformación de la sociedad y de los sujetos que la componen, pero estos cambios no son una serie de intervenciones que van por encima de los sujetos, dichas innovaciones se basan en el diálogo y la capacidad de escuchar.

El desarrollo debe unir organización con participación. A la par que se busca mejorar la calidad de vida, acceso digno a bienes y empleo, búsqueda de justicia inmediata, debe propender a la capacidad de decisión y gestión democrática de sus integrantes y un reordenamiento de la sociedad incluyendo el Estado (...) El desarrollo tiene que buscar dialogar, articular, negociar y progresar entre diversos actores. Bajo esta concepción de desarrollo y de comunicación, no existen sujetos pasivos, tiene sentido la palabra, el cuerpo y las imágenes, desde la que todos hablan y escuchan mutuamente, incluso a través del silencio. (Alfaro, 1993, s/p)

El desarrollo humano e integral abarca los diversos aspectos de la vida social, política y económica, incluye a los sujetos que la componen y que participan en los cambios a partir de la comunicación por medio de la participación y el diálogo.

Es la noción de que, al expandir y equilibrar el acceso y la participación de la gente en el proceso de comunicación, tanto a nivel de medios masivos como a los interpersonales de base, el desarrollo debe asegurar, además de beneficios materiales, la justicia social, la libertad para todos y el gobierno de la mayoría. (Beltrán, 1995, s/p)

La comunicación alternativa para el desarrollo se presenta como una opción para los más necesitados, esta alternativa de respeto a las diferencias y de comunicación, es el camino para llegar a la justicia social.

Ambato pasado y presente

En el segundo capítulo presentaremos una breve reseña histórica de San Gonzalo. El objeto de este capítulo es determinar cuando llegó la imagen de San Gonzalo a la ciudad, y qué hechos naturales o sociales pudieron aumentar la sacralidad de la imagen.

Los imaginarios en torno a San Gonzalo

En la provincia de Tungurahua, la religiosidad popular se presenta a través de varias expresiones simbólicas personificadas en diversas imágenes veneradas de santos y vírgenes; en la ciudad de Ambato una de las figuras religiosas más reconocidas es la de San Gonzalo García, un santo franciscano de la Iglesia Católica; a quien se le otorga poderes mágicos. ¿Por qué un santo franciscano canonizado por la Iglesia Católica es tomado para hacer el mal?

La explicación se inicia desde la conquista española en estas tierras; los españoles con el objetivo de dominar al pueblo indígena le imponen la religión católica; sumidos en la desesperación, los indígenas esconden sus dioses en los santos y vírgenes católicos, es más, para mantener su dominio, los españoles construyeron sus iglesias sobre huacas indígenas, es decir sobre santuarios indígenas.

San Gonzalo pudo haber tomado el lugar de un ídolo indígena o estar en el lugar de un Santuario indígena.

El terreno donde se construyó la Iglesia de los franciscanos, les perteneció a los jesuitas, existe la probabilidad de que, en este terreno estuviera una huaca indígena; datos históricos para esta afirmación no se tienen, pero, esta hipótesis puede dar explicación al apego de la cultura popular ambateña desde épocas ancestrales a estas tierras, concibiéndolas como sagradas.

Se supone que la imagen de San Gonzalo debió haber llegado a la ciudad de Ambato con los franciscanos el 20 de junio de 1863, y si no fue así, lo más probable es que haya llegado unos años más tarde.

Pero la adoración a San Gonzalo también pudo iniciarse por otros motivos; la iglesia de San Francisco en la ciudad de Ambato fue la única que sobrevivió al terremoto de 1698, “este violento terremoto arrasó con Ambato y sus pueblos de alrededor, muriendo 556 españoles, 1060 entre indios y mestizos” (Nicola, 1996, s/p.). En aquel tiempo los sobrevivientes trastornados y sin saber cómo solucionar tremenda desgracia acudían a la iglesia salvada, concibiendo este hecho como algo divino, con una visión de espiritualidad a estas tierras y a sus partes físicas; los creyentes de San Gonzalo pudieron acercarse más a él, dándole un carácter sobrenatural y milagroso.

Otra razón muy fuerte para considerar estas tierras como espirituales y al mismo tiempo milagrosas, se presenta con la llegada de las madres de la caridad al viejo convento de los franciscanos en 1884.

Cuando las madres empezaron a construir la iglesia de “La Medalla Milagrosa”, donde se levantaba la antigua iglesia de los franciscanos; la imagen de San Gonzalo se encontraba ahí, los franciscanos al salir de la ciudad en 1882, dejaron la imagen de San Gonzalo, ¿por qué?, se dice que, los franciscanos utilizaban a la imagen de San Gonzalo para lograr beneficios económicos, por las limosnas y las misas que los fieles entregaban a la imagen, se dice también que los franciscanos de ese entonces inventaban leyendas y cuentos alrede-

dor de la misma para hacerla misteriosa, y así poder sacar provecho económico; se especula también que era tal el acecho a la imagen que los franciscanos cansados de tener que velar por ella, prefirieron dejarla en Ambato.

A la salida de los franciscanos, dos años antes de la llegada de las Madres de la Caridad, la imagen permaneció en la iglesia abandonada, ya en ruinas, cubierta de malas hierbas y polvo.

Pero ¿por qué la imagen de San Gonzalo permanece fuera de la iglesia de la Medalla Milagrosa?, alrededor de este hecho pueden existir dos explicaciones, la primera consiste en que, mientras se construía la nueva iglesia, las Madres de la Caridad sacaron la imagen de la vieja iglesia en ruinas, a los exteriores de la misma, para que siga siendo venerada por sus fieles; pero aquí nace otra inquietud, ¿por qué la imagen no fue llevada a la pequeña capilla adicional que poseían las Madres de la Caridad, hasta la construcción de la nueva iglesia?; probablemente al no considerarla parte de su comunidad no le dieron la atención necesaria, o tal vez, para no mantener una vigilancia aguda alrededor de la misma prefirieron dejarla afuera, en un pequeño santuario improvisado.

La otra posibilidad es que siempre el santo haya permanecido en los patios de la iglesia de San Francisco.

Las madres tardaron varios años en construir la iglesia de “La Medalla Milagrosa”, y fueron víctimas en el transcurso de estos períodos de crueles enfermedades contraídas al trabajar en el hospital, ubicado en el edificio contiguo a la iglesia.

La muerte circulaba en estos años por estas tierras. Un albañil, querido y reconocido por las madres también murió en la construcción de la iglesia de una forma sombría.

Trabajaba como albañil cierto maestro, cierto Eusebio, hombre recomendable por su fidelidad y su honradez.... Un día se hallaba trabajando encima de los muros, muy cerca del frontispicio oriental, cuando dio un paso falso y descendió abajo. Inevitablemente debía parar el cuerpo del pobre desgraciado en las puntas de la lanza, ya que con esta estaba formada la reja de hierro que se colocó, por razones higiénicas, en todos los intervalos que dejan los contrafuertes por el lado de la calle. Más cuando todos los espectadores pensaban asistir a una muerte horrorosa, fue retenido el cuerpo del albañil por un alambre de la luz eléctrica y arrojado a media calle.²

Por esta y varias razones la culminación del nuevo templo parecía ser imposible; de ahí, el nombre otorgado al mismo “Medalla Milagrosa”, lugar espiritual donde se producían milagros, penas y muerte; la posibilidad de que en este sitio sucedieran tantas cosas negativas también pudo dar un carácter oscuro a este lugar.

Vuelve el carácter espiritual y milagroso a estas tierras cuando la nueva iglesia de la Medalla Milagrosa soporta el terremoto de 1949. Muchos han visto tal acontecimiento como un milagro, ya que, la Virgen de la Inmaculada patrona de la comunidad no cae al suelo desde la parte alta de la Capilla; tampoco sufre ningún daño la imagen profana de San Gonzalo, la de los patios; motivo para que las personas sigan construyendo alrededor de esta figura imaginarios misteriosos y oscuros. El santo y su poder; decían los fieles, han salvado el templo, llegando a ser más importante, en la cultura popular, la imagen profana del santo que la de la Virgen María Inmaculada patrona del lugar; en esta lucha entre lo profano y lo sagrado. Sin duda, la imagen profana fue la que por su poder mantuvo la iglesia

2 Documentos escritos de la Diócesis Eclesiástica de la Iglesia Matriz “La Catedral” de la ciudad de Ambato. Los datos tomados para la reconstrucción histórica de la imagen de San Gonzalo provienen; de una entrevista a Gerardo Nicola, historiador de la ciudad de Ambato y de documentos escritos.

y la espiritualidad de la misma, por ella sucedían los milagros, y fue por el santo que ha muerto tanta gente, víctima de las maldades y brujería, en poco menos de dos siglos de su práctica.

Gonzalius García

- Perteneció a la orden de los franciscanos, de nacionalidad hindú, nació en Bassein cerca de Bombay, en la India.
- Sufrió cruelmente en la persecución de los cristianos en el Japón, por los años de 1587 a 1596.
- Es considerado como mártir de la Iglesia Católica.
- En 1537 San Francisco Xavier sembró el cristianismo en el Japón. En 1593 el gobernador español enviaron una embajada compuesta por los franciscanos. Pedro Bautista, Bartolomé Ruiz, Francisco de San Miguel y Gonzalo García. El Emperador de Taikosama los recibió bien y les dio licencia para predicar la fe cristiana, y en tres años se tenía 20 000 nuevos cristianos.
- En 1596 el emperador de Japón ordenó que en seis meses abandonaran el país, pues creían que los misioneros facilitaban la conquista del Japón a los portugueses y españoles. Así fueron sacrificados tres jesuitas y seis franciscanos, entre ellos San Gonzalo.
- Fueron cortados la oreja izquierda, colocados en unas cruces con cuerdas y cadenas en brazos y piernas, sujetados al cuello con una argolla de hierro y atravesado el costado con una espada, según la costumbre japonesa.
- Veintiséis testigos de Nuestro Señor Jesucristo, fueron canonizados en el 1862. En el Martirologio está el nombre de San Gonzalo García, el 5 de febrero, día que se celebra su fiesta.³

3 Biografía, Tríptico proporcionado por las madres de la Caridad en la Ciudad de Ambato, en la Iglesia de la Medalla Milagrosa. Con autorización eclesialística. Vicario General: P. Gonzalo Espinoza, marzo-2000.

¿San Gonzalo ángel o demonio?

En este capítulo se realizará un análisis con los aspectos teóricos señalados en el capítulo primero, los hechos analizados dependerán también de un reconocimiento de los sucesos históricos y la investigación de campo, para presentar la manera cómo se engendran las relaciones comunicacionales entre los miembros de la cultura popular ambateña, alrededor de la figura de San Gonzalo.

La cultura popular ambateña

Al hablar de culturas populares, hablamos de diversidad y de heterogeneidad, por lo que es muy difícil especificar los diversos grupos sociales y las posiciones desde donde interactúan en cada zona o región; sin embargo, aunque se pueda lograr diferenciar la diversidad étnica y social de los pueblos, se debe ir más allá, y tratar de extraer las expresiones y manifestaciones de cada grupo social, ya que, son estas prácticas, comportamientos, valores y creencias, lo que caracteriza a cada pueblo.

En el caso ecuatoriano existe una gran diversidad cultural proveniente de una diferencia étnica, producto de una construcción histórica.

Las transformaciones ocurridas con la conquista del Inca, o con la conquista española han sido una fuerte influencia en la edificación cultural ecuatoriana, y su diversidad.

Marcelo Naranjo realiza una investigación en Tungurahua, y nos habla de la cultura popular ambateña. Según él, la cultura popular ambateña surge a partir de la colonización española, y de la articulación temprana a una dinámica industrial-comercial.

La cultura popular ambateña es producto de un fuerte mestizaje, donde las diferentes clases sociales y grupos étnicos comparten un espacio determinado con expresiones culturales comunes; que se desprenden de la ideología y práctica de los grupos dominantes y por otro lado de las expresiones culturales nativas.

Un análisis profundo de ese conjunto de expresiones culturales revelaría que en muchas de ellas se ocultan aspectos ideológicos y se expresan prácticas concretas que corresponden más bien a la ideología y a las prácticas de los grupos dominantes y, por otro lado, que las expresiones culturales oficiales, por llamarlas de algún modo, contienen frecuentemente ideas y prácticas subalternas, y concitan muchas veces la participación masiva de uno o varios grupos subordinados. (Naranjo, 1992, p. 15)

A pesar de que las expresiones culturales se crean de dos esencias ideológicas, podemos decir que son los valores y creencias nativas, las que dan vida a los comportamientos y prácticas simbólicas de la cultura popular ambateña. Esto quiere decir que las raíces indígenas y su cosmovisión del mundo no se exterminaron con la conquista española, sino que estas se readaptaron a las nuevas creencias fundantes, de esta readaptación podría decirse que la cultura popular toma ciertas expresiones de la cultura dominante, pero, en su interior guarda sentidos simbólicos indígenas.

Según Imelda Vega (1987):

Las culturas populares nos permiten extraer de ese “torrente diáfano” de su tradición, los mensajes contenidos en sus desordenamientos y apropiaciones arbitrarias, porque ellas nos acercan a la lógica de la cultura que la produce y a los mecanismos sociales, culturales e históricos que se desencadenan al producir determinado discurso popular. (p. 51)

Al descubrir la cultura popular ambateña, se puede constatar que esta guarda un sentido del mundo, una cosmovisión y una relación simbólica con sus prácticas y creencias. Se tiene que reconocer el valor de la cultura popular, dice Imelda Vega, ya que, las culturas populares, son el medio que podría ayudar en la construcción de una identidad cultural de los pueblos andinos.

Partiendo de la conciencia del valor de las culturas populares, queremos captar su espíritu con mayor profundidad enriqueciendo nuestra búsqueda de identidad nacional con el aporte que viene desde su imaginario cultural. (Vega, 1987, p. 51)

La cultura popular ambateña ha construido imaginarios, que se desprenden de su sentir cultural y religioso, tales imaginarios forman parte de la vida del hombre, de su cotidianidad, de sus fantasías. (Esta visión del mundo podría cambiar nuestras vidas, porque sería retronar a nuestras raíces y al mundo mítico de nuestros ancestros, es reconstruir una identidad nacional; como ya lo ha hecho la cultura popular ambateña a través de San Gonzalo García).

San Gonzalo es ese imaginario a partir del cual se han generado expresiones culturales diversas, con una religiosidad popular que se expresa en prácticas concretas, y, en todo un sistema de tradición oral popular.

No existe, sin embargo, un reconocimiento hacia la cultura popular, muchas personas han tachado las creencias y costumbres como simples expresiones sin sentido que retrasan el progreso y la

modernidad de los pueblos. Tal discurso parte de la cultura dominante que a través de sus representaciones culturales objetivizadas y formalizadas, trata de manipular el mundo popular.

Vega cita a Quijano, para quien:

...lo que se puede llamar una “subcultura popular” es un universo de elementos culturales que se derivan tanto de las subculturas de grupos sociales concretos, como las clases sociales, y de la cultura dominante, pero que se caracteriza por su bajo nivel de objetivación formalizada, en tanto que la posición social de sus grupos portadores, así como las propias características de la “cultura dominante” excluye la posibilidad de que los portadores de las subculturas particulares de cada grupo dominado y del conjunto de ellos en la “subcultura popular” puedan desarrollar sus estructuras cognitivas hasta el punto de ser capaces de proporcionar objetivación y formalización de alto grado de complejidad y de elaboración a sus propios elementos culturales. Esto es, la “subcultura popular” no es, como tal, capaz de generar intelectuales, cuya función estricta, es justamente, otra de objetivación y de formalización complejas a las evidencias culturales de sus sociedades. (1987, p. 52)

“La dominación social implica dominación simbólica” (Vega, 1987, p. 53), la cultura dominante, para lograr la conquista se valió del sistema simbólico, se impuso simbólicamente ante la cultura dominada, a través de la lengua y la religión; con la lengua pudo regular las interacciones simbólicas de los dominados, y con la religión pudo transformar el mundo simbólico religioso indígena a través de un nuevo Dios. Sin embargo, tal dominación no se impone totalmente; el aprendizaje de una nueva lengua para los indígenas, no significó, el abandono y exclusión de su propia lengua, esta seguía viva como lengua profana. La religión de igual manera, seguía viva en la cultura, aunque oculta.

Los indios se simulan cristianos. Existe un mundo diferente y subterráneo. Las apariencias no corresponden a la realidad. (Flores, 1988, p. 86)

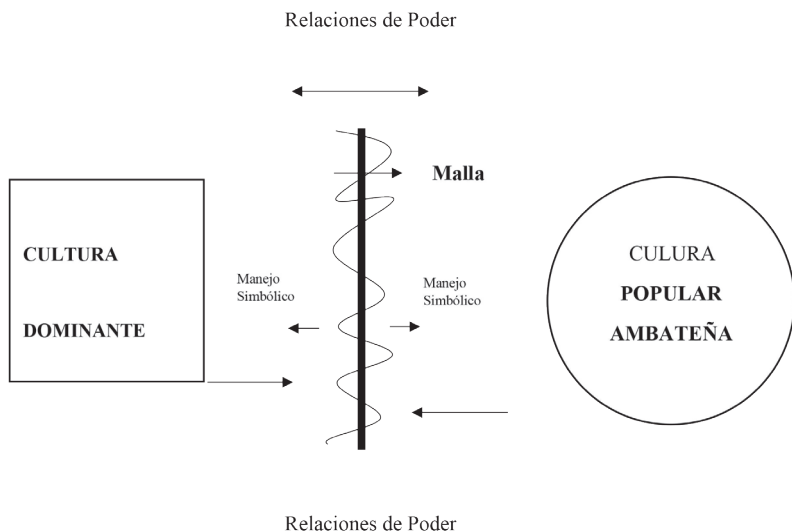
Por lo tanto, la conquista no fue una imposición sutil, fue el choque de dos culturas, la cosmovisión andina y la cosmovisión occidental.

En la actualidad, la dominación social sigue reproduciéndose; aunque aparentemente de manera más sutil, se siguen reproduciendo sistemas de dominación simbólica que no sólo parten de una cultura dominante a una dominada, sino que en cada cultura se producen relaciones internas que parten de un dominante a un dominado, ya que dentro de cada mundo cultural se desarrollan campos culturales que dan cuenta de las relaciones simbólicas que se tejen en cada grupo social; los grupos sociales mediados por los campos culturales, toman una posición hacia otros sistemas culturales. Esta posición puede ser de readaptación de los elementos culturales o de resistencia.

La cultura popular ambateña (clase dominada), desarrolla campos culturales que son manejados simbólicamente, estos se representan en la vida cotidiana de este pueblo, en la forma de concebir el mundo, en el sentir religioso, ideológico, político y económico, esta forma de ver el mundo actúa muchas veces como un manto protector de los elementos culturales objetivados y formalizados que vienen desde fuera (cultura dominante) manteniendo una postura de rechazo, tal postura puede darse como una resistencia cultural y simbólica de este pueblo. Sin embargo tal manto protector está compuesto de poros microscópicos por los cuales se introducen nuevas concepciones de mundo que se van insertando en la vida de estos actores y generando cambios en las concepciones simbólicas de este pueblo; tales concepciones más las ya establecidas, muchas veces son readaptadas a la forma cultural del pueblo, pero de ninguna manera esta readaptación ha significado la pérdida del carácter del sentido cultural. Así fue en sus inicios, con la conquista a los indígenas, y así es ahora, la cultura popular ante la cultura dominante. Este juego simbólico es un juego por el poder, de los hombres, de las almas, de la política, de la ideología. En el juego de

las relaciones simbólicas por el poder, la cultura popular ambateña ha sido resistente, y por lo tanto tiene poder.

Relaciones de poder a través del manejo simbólico



Religiosidad popular ambateña

En Ambato, el sincretismo religioso se inicia cuando al llegar los españoles traen imágenes cristianas a sus haciendas; para que sus esclavos trabajen con mayor fuerza, los españoles armaban fiestas inmensas y hacían participar a los indígenas en ellas; los indígenas aprovechaban estas fiestas y en vez de festejar al santo católico festejaban a sus ídolos indígenas. Algunos indígenas eran descubiertos adorando a sus ídolos o yendo donde los curanderos, acusados de sacrilegios eran fuertemente castigados; los curanderos indígenas por su parte eran perseguidos y acusados de hechicería. Pero no sólo los hacendados se encargaban de que los indígenas participen en las

fiestas religiosas católicas, los sacerdotes por su parte también se encargaban de evangelizar al pueblo indígena, y lo hacían utilizando el maltrato. Los sacerdotes también traían a sus iglesias santos católicos, con el objeto de que los indígenas sustituyeran sus representaciones.

Marcelo Naranjo (1992) postula:

Los elementos del catolicismo fueron aceptados bajo concepciones diferentes, Dios, Cristo, la Virgen, los Santos se indigenizaron, adoptaron nuevos papeles más acordes con esta otra cultura que aquí seguía existiendo. (...) Esto es particularmente cierto en la provincia de Tungurahua, lo cual también puede ser visto en la proliferación de adoratorios o altares a la vera de los caminos, en las plazas y aún en las casas. (pp. 162-163)

Una de las imágenes católicas más adoradas en la cultura popular ambateña es la de San Gonzalo García; reconocido por su carácter conciliador entre el bien y el mal, entre lo profano y lo sagrado; siendo una suerte de rescatador de enfermedades, de salvador de hombres, y al mismo tiempo un asesino, un demonio que puede satisfacer las más bajas pasiones de sus fieles. No un ángel, no un demonio; ángel y demonio.

Naranjo hace mención en su estudio, que en casi todos los pueblos y ciudades de la provincia de Tungurahua, tienen un santo patrón al que se deben y dedican ceremonias y fiestas especiales. En Ambato existe una especial atención para San Gonzalo (o Gonzalo Chiquito), pues muchos de los fieles afirman que el santo hace maldades.

Dice Naranjo (1992), “la devoción a este santo se encierra en un halo de misterio y temor, pues a él se recurre para pedir favores relacionados con venganza, odios, resentimientos” (p. 171).

Citando a los esposos Costales (1961), que ya habían registrado algunos datos sobre el santo, Marcelo Naranjo dice lo siguiente:

También los brujos recurren a este Santo, por ejemplo, para descubrir abigeos: (...) acercose a la estaca en la que estuvo el animal robado. De su bolsillo saca amuletos propios para la adivinación y los cuelga en la estaca. Entre invocaciones mágicas y rituales, con vivas expresiones de ira, encienden, en el lugar del robo, una esperma. Durante algunos segundos observa la dirección de la llama. La brújula de los hechiceros indica el camino a seguir. De inmediato busca por ahí la pisada del ladrón. Una vez localizada, cuidadosamente la coloca en un paño, ya en casa tuesta las huellas a fuego lento, mientras pronuncia exorcismos. Riega con sal las huellas si desea torcer el pie del abigeo. Concluida la práctica mágica, recoge el tiesto, la tierra de las huellas; para llevarlos a San Gonzalo, en Ambato. (p. 171)

San Gonzalo, es concebido por la cultura popular ambateña como un santo del mal, santo de los ladrones, santo de los religiosos populares y santo para hacer el bien y el mal. Este imaginario tejido alrededor de la figura de San Gonzalo es producto de un sincretismo religioso.

La figura de San Gonzalo en la ciudad de Ambato representa el miedo, la muerte, el sufrimiento; pero al mismo tiempo ayuda a los beneficiados de sus milagros con salud, dinero, bienes materiales. Los fieles, que piden favores a San Gonzalo lo ven como un intermediario: el bien y el mal encarnados en uno solo, como los dioses indígenas que castigaban y adoraban a su pueblo de acuerdo a su comportamiento.

La imagen de San Gonzalo se encuentra en la iglesia de la Medalla Milagrosa, perteneciente a la comunidad de las Madres de la Caridad, y se ha observado que dos o tres madres se encargan de la limpieza del patio de la iglesia donde se encuentra el velatorio o santuario de San Gonzalo.

En el patio, las madres tienen un pequeño cuarto donde se encuentra un escritorio y dos sillas, para poder atender a las personas que llegan a conversar con ellas o a pedirles una misa para el santo; dar una misa a San Gonzalo cuesta cinco dólares; las madres anotan el nombre de la persona que ofrece la misa y los pedidos que hace. Las misas, en su mayoría, son ofrecidas a San Gonzalo y se realizan los días domingos a las seis de la mañana.

El pequeño cuarto donde atienden las madres toma el carácter de una oficina conectada, a través de una puerta, a un nuevo cuarto en el cual tienen agua bendita para dar a los visitantes. Ese cuarto permite el acceso a la iglesia y a la parte trasera del cubículo de San Gonzalo; las madres aún conservan las rejas que cubrían a la figura, antes de que se le construyera el pequeño cubículo de vidrio en el cual se encuentra actualmente.

El paso hacia la imagen se mantiene cerrado; lo único que permite el contacto de la imagen con sus visitantes es un grueso vidrio antibalas transparente.

Por memoria oral se sabe que la imagen de San Gonzalo se encontraba al aire libre, en los patios traseros de la iglesia. Este patio carente de una buena infraestructura tenía varios velatorios que casi lo cubrían todo.

Se dice que, desde aquel entonces, las personas que acudían a venerar la imagen de San Gonzalo le llevaban entidades u objetos específicos no comunes para hacer el mal, como una forma de adoración concreta y diferente de la católica.

Le llevaban objetos que representaban las cosas perdidas, “santo de las cosas perdidas”. Los indígenas que perdían su ganado, por ejemplo, transportaban lana de borrego o de oveja, para poder recuperar sus animales.

Los ladrones también acudían donde el santo, de ahí su apodo “el santo de los ladrones”; estos actualmente le piden protección, sobre todo de la policía.

Para matar, le ofrendan objetos pertenecientes a la persona que querían hacer daño; desde cabellos, muñecos, lanas de animales, ropa interior, otras prendas de vestir, uñas, pócimas, hierbas, amuletos, sangre en determinados objetos, muñecos de carne para representar lo humano, etc. Cualquier objeto de inimaginable y extraña procedencia era llevado hasta el santo y puesto sobre él. El aspecto que brindaba el santo era aterrador. Todas estas artes estaban acompañadas de rezos, mitos y ritos que se conjugaban en lenguajes y actitudes específicas.

Imagenismo, es decir la importancia que adquiere el contacto físico directo, inmediato, con las figuras que representan a santos y vírgenes y con todo aquello que ha sido parte de las ceremonias o que ha acompañado a las imágenes sagradas: ramas, mantas, palios, urnas, vestidos etc.; es como si la sacralidad se transmitiera, se hiciera inmanente a los objetos. La misma religiosidad está centrada en objetos: velas, estampas, algodones, rosarios, todo aquello que supone un contacto más cercano con el objeto final de veneración y adoración. (Naranjo Marcelo, 1992, p. 176)

Los fieles acudían donde la imagen porque le tenían fe y conocían los poderes mágicos que contenía; tanto se llegó a comentar de San Gonzalo, que su nombre se popularizó en todo Ambato. Los recomendados de los brujos o los mismos brujos, que en aquel entonces acudían realizando sus actos de fe y brujería, lo hacían de manera oculta, era fácil acudir donde el santo para matar o salvar, porque él estaba ahí, al servicio de todos.

Pese al asombroso y aterrador aspecto de la imagen y los comentarios regados en toda la ciudad acerca de lo profano que ahora se tejía con la misma, la imagen era querida y las personas por gra-

titud le llevaban regalos, especialmente el cinco de febrero de cada año, ya que, en esta fecha se celebra la fiesta de San Gonzalo García; los priostes que no eran sólo de Ambato sino también de otros lugares del país, tenían la costumbre de ponerle a San Gonzalo diferentes sombreros de varias formas y colores, traídos desde Quito.

Tiempo más tarde la iglesia decidió cubrir a la imagen con unas rejas. San Gonzalo no dejó de ser visitado por sus fieles con la misma fe; ahora le tiraban cosas a través de la reja, desde toallas higiénicas hasta otros objetos difíciles de imaginar.

Los fieles pedían al santo; que se convierta en el aliado de ellos, y que no atienda los pedidos de aquellos que desean matarlos; la gente acudía a él por celos, amor, envidias, intereses económicos, puestos de trabajo, etc.; el santo siempre fue visitado por gente de todas las clases sociales y de todo nivel social. Nunca dejó de tener popularidad San Gonzalo, más bien, por su aspecto y por los muchos milagros que había realizado, era visitado por gente de todo el país, y de fuera de las fronteras.

El municipio decide construir un cubículo para proteger la imagen de San Gonzalo y evitar incidentes, como el que ocurrió cuando la figura del santo fue quemada por algunos fieles decepcionados que le lanzaron gasolina y le prendieron fuego. La imagen pudo ser salvada de las garras del ardor, teniendo que ser restaurada. Desde entonces está cubierta con un vidrio antibalas para evitar que sea robada o alguien atente nuevamente contra ella. La imagen ya es considerada como una pieza de valor histórico e iconográfico, aparte de tener un fuerte valor sentimental, moral y de tradiciones culturales.

A partir de la construcción del cubículo, los fieles dejaron de tener un acceso directo a la imagen de San Gonzalo y empiezan a dar valor a lo que la cubría.

Al no poder acercarse a la figura, empiezan a rayar el vidrio del cubículo, a rozar la ropa de los enfermos por el suelo y vidrios, a colocar cintas de colores sobre la lámpara, a pedir agua bendita para beber o llevarla donde el brujo, a introducir tierra de los cementerios en el lugar donde se encuentra la figura, y a llevar flores u otros objetos para expresarle cariño.

Desde la construcción del cubículo que cubre a San Gonzalo, el acercamiento por parte de los fieles hacia los brujos, como intermediarios, se acentúa. Los intermediarios afirmaban tener otra imagen de San Gonzalo con el mismo poder o aún mayor que la imagen de la Medalla Milagrosa. De esta forma entra en acción “San Gonzalo Chiquito”, que alcanza fama y fuerza en la ciudad.

Una de las imágenes más importantes y reconocidas de “San Gonzalo Chiquito” es la que perteneció a Jorge Camana, uno de los brujos más buscados y temidos de Ambato.

Jorge Camana antes de obtener la imagen de “San Gonzalo Chiquito”, ya ejercía la brujería. Escapando de las autoridades de Ambato, llega al Perú en donde también es perseguido por estafa y brujería, es hecho prisionero y pasa largo tiempo en prisión. A su regreso a Ambato, Jorge Camana trae consigo la imagen de “San Gonzalo Chiquito”.

Jorge Camana empieza a ser reconocido como uno de los brujos más famosos de la ciudad e involucra a toda su familia en la profesión de la brujería. Para que su familia también participe de la fama y la fortuna, decide reproducir una copia exacta de la imagen.

Existen otras reproducciones de la imagen en la ciudad, pero no llegan a tener el prestigio de la original. Se calcula que en la ciudad de Ambato debe haber más de 100 reproducciones de la imagen de “San Gonzalo Chiquito”.

En el mes de febrero de 1998, se realizó una investigación sobre la utilización del sentido mágico de la imagen de San Gonzalo en la ciudad de Ambato, sobre todo por la familia Camana. En aquel entonces se descubrió que Jorge Camana trabajaba de esta forma; para ingresar o para ser atendidos por Jorge, había que llevar como señal una vela, una vez adentro, debíamos bajar unas gradas que nos llevaban hasta el cuarto donde él atendía. En el cuarto existía un mueble construido de carrizos tipo bareque, donde se encontraban varias estampas, varias fotos, varios cuadernos y dos imágenes de San Gonzalo, el uno en color blanco ubicado correctamente de pie y el otro de color negro con varias cintas de colores ubicado de cabeza, el segundo estaba sobre algunos libros, nombres y fotos.

En los libros se encontraban los nombres de algunas personas con varias señales, esta señalización en la parte final del nombre, eran equis de colores, cada una con un significado, la equis negra significaba el pago de una misa además de cien mil sucres, la equis roja significaba el pago de las prendas dejadas por parte de los creyentes, y la equis verde en cambio tenía el significado de un aceite aromático de la iglesia, que en aquel entonces tenía el valor de doscientos cincuenta mil sucres.

Jorge Camana, una vez que llegaba el cliente cogía una vela y la prendía, rezaba entre dientes una oración y preguntaba el motivo de la presencia, se respondió que se busca un nombre, entregaba entonces unos libros de nombres y cuadernos viejos, rasgados, mutilados, entre los que usted podía encontrar, entre nombre y nombre señales, cada señal tenía un valor económico, como el pago de una limosna, como él decía, al señor para cumplir el favor; por lo general se encontraba pedidos negativos, una cruz significaba muerte, una especie de dos aros unidos significaban matrimonio; cuando no se encontraba el nombre había que utilizar otra vela u otro paquete de velas hasta lograr encontrar el nombre, una vez encontrado había que pagar la cantidad de dinero que se encontraba marcado ahí, y había que pagar las ofrendas que pedían, estas podían ser velas, aceite, etc. Posteriormente le hacía recortar de dos formas el nombre, antes de recortarlo Jorge Camana con la mano izquierda, la derecha no la tenía, tachaba el nombre, tachaba todo;

el nombre lo hacía cortar con una navaja puesta en un recipiente con agua bendita, o si no lo hacía cortar con una tijera, una vez recortado el nombre lo entregaba, y ahí mismo veía según algunos signos, si existía o no alguna prenda, las mismas que se encontraban en el cuarto contiguo en unos anaqueles, ahí se encontraban prendas como interiores, fundas, que no sé qué contenían, pero había de todo, y eso mandaba a botar.

Cuando no se encontraba el nombre, hacía decir el nombre que se busca en voz alta, decía entonces puede estar en los libros de adentro, se iba a sacar los otros libros y se encontraban los nombres, pero se notaba claramente la diferencia entre la tinta puesta recién y la otra tinta de los anteriores nombres. Había una diferencia incluso en el secado y forma de impresión, lo cual era perjudicial, porque también se dedicó a hacer negocio; mientras usted daba el nombre por el otro lado una señora gorda anotaba el nombre dicho.

El hermano de Jorge también hacía brujería, tenía en la sala un San Gonzalo blanco de pie, él cobraba menos que Jorge, él inclusive enviaba a la iglesia de la Medalla Milagrosa, mandaba a sacar cinco velas de la iglesia sin apagar hasta la puerta, y si se apagaban se debía volver a entrar hasta lograrlo.

Pude observar que va gente de toda clase social, una vez cuando nosotros estábamos ahí, manifestaron los familiares del señor Camana que un familiar del Gobernador de Tungurahua quería hablar con él, por lo que nos despidió rápidamente. (Entrevista a Aníbal Moreano. Quito, julio 17 de 2002)

Cuando muere Jorge Camana, hereda las imágenes de “San Gonzalo Chiquito” a su hijo y a su yerno, el yerno heredero de una de las imágenes fue Héctor Rodríguez, también conocido en Ambato por el apodo de “Lagarto”.

De las dos imágenes de “San Gonzalo Chiquito” originales de Jorge Camana, sólo queda una, ya que, Héctor Rodríguez quemó una de las imágenes originales; con la que queda trabaja Carmen León, esposa del hijo de Jorge Camana.

Durante nuestra investigación, pudimos constatar la existencia de “San Gonzalo Chiquito”.

En la ciudad de Ambato pudimos localizar doce lugares donde poseen la imagen de “San Gonzalo Chiquito”. Las direcciones de estos lugares de atención son: (Sector Martínez: (1) Vía a Martínez, Barrio San Luis, entre las calles Secoyas y Sauces; (2) Cashapamba, Av. Pasteur: Luxemburgo y Centro de Mercado Agropecuario; Sector San Francisco: (3) Manuela Cañizares y Darquea; (4) Altamirano y García Moreno; (5) Espejo y Cuenca, (6) L.A. Martínez y Araujo; Sector Huachi Loreto, (7) Pasaje Toa y Huancavilca, (8) Camino del Rey Urbanización Miravalle, (9) Av. Bolivariana, desde Santa Cruz hasta Rosa Blanca, existen centros de atención, (10) Av. Bolivariana, San Cristóbal; (11) Av. De los Chasquis y Redondel de Rumiñahui, (12) Redondel de Rumiñahui e Imbabura.

Nos acercamos para constatar la existencia de “San Gonzalo Chiquito” en el Sector Huachi Loreto, Av. Bolivariana San Cristóbal, la encargada del centro de atención es Carmen León.

No es fácil contactarse con los brujos y es aún más difícil lograr ser atendido. Para hacerlo tuve que disfrazarme y aprender a manejar ciertos códigos que utilizan las personas que continuamente consultan a los brujos.

Es una casa de tres cuartos, el primero es una sala de espera, en este cuarto hay ocho sillas y unos esquineros; en el segundo cuarto atienden a los asistentes.

La mujer que me atendió, de contextura fuerte, estaba acompañada de un hombre de unos 56 años. Me preguntó las razones de mi visita. Argumenté, que tenía un novio que no quería casarse conmigo, y le pedí que me ayude para poder casarme con él.

La mujer me miró y me dijo que necesitaba una limpia para atraer las buenas energías, “hay algo o alguien que está alejándolo de usted”; me limpió con trago y hierbas, y dijo: “he descubierto en las hierbas malas energías que viene de la envidia de una mujer que está enamorada de su novio y que quiere separarle de él, debe darme el nombre de su novio para anotarlo en el libro de San Gonzalo, y después la llevaré donde está la imagen”. Le di un nombre que ella anotó en un libro grande y viejo de color negro. Constaban en el libro una gran cantidad de nombres señalados con marcas de colores.

Debe traerme una pertenencia del joven, me dijo, y mejor si es ropa interior o algo que use con frecuencia, y debe ser lo más pronto posible, ¿cuándo vuelve?: regreso pasado mañana, le dije, y le traigo la prenda de mi novio. Al despedirme me alertó: recuerde que, si no vuelve, su novio no se casará con usted, y se quedará con la mujer que la envidia.

Al día siguiente regresé donde Carmen; le llevé un pañuelo y me condujo hasta un cuarto oscuro e iluminado solamente con velas, donde se encontraba la imagen de “San Gonzalo Chiquito”.

Es una imagen de unos 40 centímetros, que al igual que San Gonzalo Grande; tiene sangre en su rostro desfigurado. El santo está sobre un altar, cubierto de velas, flores y pequeñas representaciones de objetos diversos. Al lado derecho de la imagen se encuentra un mueble con varias divisiones numeradas, en cada división hay fundas de color negro con objetos en su interior.

Carmen colocó el pañuelo junto a la imagen del Santo con una vela de color rojo, la prenda debía permanecer junto a la imagen hasta que la vela se consuma. Me preguntó si deseaba hacer el pedido a San Gonzalo personalmente o si prefería que ella se dirija a él como mi intermediaria. Le pedí que fuera mi intermediaria; me hizo permanecer de rodillas, tomó la imagen del Santo y antes de colocarla

nuevamente en el altar, durante un momento la colocó en mis manos. Tomó unas hierbas con las que golpeó mi cuerpo, al hacerlo me pidió que repitiera con mucha fe todo lo que ella diga.

San Gonzalito, divino y milagroso, poderoso, dame a ese hombre que amo, dame a ese hombre que deseo, haz que sea mío más allá de la vida, has que se case conmigo, y si no lo hace haz que sea infeliz, aleja de él a todas las mujeres que lo deseen, haz que esa mujer envidiosa se aleje, haz con ella lo que bien te parezca porque no se merece tu piedad, por tratar de dañar mi felicidad.

Me preguntó si deseaba que a ella le pase algo malo en especial; le contesté que no y me dijo, “si quieres hacer o decirle algo más a la imagen, puedes hacerlo, San Gonzalo velará por ti y todo resultará bien, en caso contrario puedes regresar y pedir un mal para quien te hizo infeliz”

La utilización de elementos mágicos para realizar los ritos a San Gonzalo, son los mismos utilizados por los “especialistas religiosos indígenas a quienes los extirpadores de idolatrías los llamaban brujos o hechiceros” (Flores, 1988, p. 88). La utilización del alcohol, alucinógeno, hiervas con poderes curativos, animales, especialmente cuyes; fueron instrumentos manejados por los indígenas para curar y para descubrir abigeos. Estos instrumentos tienen actualmente un sentido religioso muy fuerte especialmente para aquellos que los utilizan para realizar sus ritos mágicos.

San Gonzalo, puede resolver toda clase de problemas:

Desde un animal perdido hasta las amenazas de un vecino, pero sobre todo uno: protege ante la precariedad de la vida a los miembros de una sociedad siempre próximos a los desastres (temblores, terremotos, derrumbes) y que subsisten asediados por epidemias. Las consultas más frecuentes se refieren a la salud. (Flores, 1988, p. 90)

Los relatos de vida, la tradición oral, los cuentos, las leyendas; son la vida del pueblo, son sus imaginarios y fantasías, son su cotidianidad, y sobre todo son herencias culturales e históricas:

La palabra nos llega fresca, cargada de emoción y vitalidad. Más allá de los hechos narrados, expresa el sentido de lo vivido, es reactualización de lo vivido y proyección en la historia. Por ellos la tradición oral popular es producción cultural y memoria colectiva. (Vega, 1987, p. 52)

María Herrera, vende velas en las afueras de la Iglesia de la Medalla Milagrosa; cree en San Gonzalo y considera que este es un ser poderoso y milagroso. Este es su testimonio:

“San Gonzalito” ha sabido ser gente, un colegial, entonces los papases han sabido buscarle y ponerle ahí en el colegio, ha sabido hacer peor ahí, males y bienes dijo una señora, que conversaba aquí, yo estaba oyendo, entonces dijeron que le mandaron y le trajeron acá porque no quiso ser padre, le han traído de lejos, le han clavado dos puñales, así es que le dejan aquí.

Yo Creo en San Gonzalo porque estaba yo enferma y le ponía todos los días una velita, pidiendo a San Gonzalito mi salud y me sané, pero tenía una enemiga que me había curado, la curación es con los brujos, yo estaba mal y me sané.

Los brujos de partes lejanas, de Píllaro, Otavalo, por ahí dizque curan los brujos para que se mueran o para que se sanen, cuanta gente ya están mal y se mueren cuando ya no avanzan a sacar el nombre ahí donde “San Gonzalito chiquito”, donde tienen los nombres y donde dejan así prendas, ropas de uno, pelo, fotos, para hacer el mal; en tal parte está, vaya y saque el nombre así dizque dicen, el libro tienen prohibido tienen lejos por Píllaro, lejos, aquí también pero por Cashapamba, no trabajan cerca, trabajan lejos, pero se muere la gente, vienen a curarse pero con un buen dinero, si no tienen plata se mueren.

La otra de las velas es maldita, ella es mala, que no me ha hecho, me hizo poner suero, tres doctores y no me sané, ella me dijo que me ha hecho brujería, ha intentado matarme con un brujo de Píllaro,

eso me dijo en la puerta de la Catedral, yo no doy motivo, yo no le he molestado a esa señora; ella hace con un curandero de Pillaro, los brujos hacen maldad, enferman de cualquier suerte para que se mueran. Algunas señoritas vienen a poner velar rojas para el amor o verdes para la esperanza, tres velas ponen, y compran estampitas de San Gonzalo para velarle, San Gonzalo tenía un gorro, un lindo sombrero que le trajeron de Quito mismo, para pedir la salud con las misas, él sana, hace encontrar el robo, venía gente del campo, dice: que le han robado un corral de borregos y le dejan la lana.

La gente viene cualquier día, o todos los días los de aquí, tienen devoción para vender, milagrosito es San Gonzalo bonito, yo ya vendo aquí tiempos, más de 45 años. (Entrevista a María Herrera. Ambato, junio 3 de 2002)

La tradición oral de un pueblo, es el relato de su vida, de su cotidianidad, de su contexto, de la conjugación de su pasado con su presente y de su proyección a futuro; son mucho más que cuentos, son relatos de vida, de personas que expresan sus sentimientos y creencias en todas sus prácticas culturales. La cultura popular ambateña expresa un saber colectivo, que viene de un proceso histórico, de un sincretismo religioso compuesto del “pensamiento andino y del pensamiento occidental; mito e historia, escritura y tradiciones orales, sacerdotes y campesinos, intelectuales y clases populares” (Flores, 1988, p. 83).

El relato oral adquiere entonces una dimensión colectiva, ya que expresa los sentimientos y aspiraciones de la comunidad, quién habla en los relatos es la persona colectiva, el nosotros que afirma el compromiso de la comunidad por representarse a sí misma y tener una imagen de su personalidad colectiva, que justifique su razón de ser y de actuar. (Vega, 1987, p. 55)

La creencia de la cultura popular ambateña es heredera esencialmente del pensamiento andino, con una máscara cristiana. San Gonzalo parecería ser la careta de un ídolo indígena. “Tras la piadosa fiesta a la Virgen de la Asunción, (...) se ocultaba en realidad la adoración a Pariacaca y Chaupiñamoc, dos antiguas divinidades pre-

hispánicas. Los indios estaban cristianizados en apariencia” (Flores, 1988, p. 83). Toda la construcción mágica alrededor de San Gonzalo, todos los ritos realizados, así como la tradición oral; no hablan de un santo católico, no hablan de un mediador ante un Dios católico, hablan de una divinidad tal cual, integra, poseedora de poderes, y representante de un mundo religioso diferente al católico, con normas y reglamentaciones propias, con la capacidad de matar o de salvar, ajusticiando como un Dios. Este imaginario de San Gonzalo está vivo en la colectividad, vivo en la memoria oral, y está vivo porque es expresión cultural, el santo en la cultura depende de la necesidad humana simbólica de este pueblo.

Las vírgenes, y más que nada los santos, están más cercanos a lo humano, a lo carnal, a las pasiones, por ello tienen tanta predilección en los estratos populares. La imagen, la idea de Cristo está más cerca de la divinidad, de la abstracción, de la perfección, y parece ser que por ello ha sido secundarizada como figura rectora de la vida cotidiana de los pueblos. (Naranjo, 1992, p. 172)

San Gonzalo habla de la cultura popular ambateña, es la cultura popular ambateña, habla de sus pasiones, de su condición de humanos constructores de su mundo simbólico social y herederos de un mundo simbólico social andino; los santos por ser palpables se acoplaron más a la creencia de los indígenas; el sol, la luna, la naturaleza eran dioses visibles, en cambio Dios no estaba presente, entonces, se prefiere amar y adorar lo palpable. San Gonzalo está presente, al servicio del pueblo, para todo y para todos, sin la idea de culpa o de castigo.

La iglesia católica enseña que los Santos son mediadores ante quienes se implora favores para que sean transmitidos a Dios, que es quién finalmente los concede o no; no son, por tanto, en esta doctrina, objetos de adoración sino de veneración, de respeto, no tienen poder ni divinidad en sí mismos, no pueden causar bien o mal ellos solos. En la práctica, no obstante, hay un acercamiento directo al santo, se cree en él, se le rinde tributo, se le hace capaz

de influir en una u otra situación, en pocas palabras se le adora y se le diviniza. En la concepción popular, se ha producido una clara personificación de los santos, así como los elementos naturales: se les traslada las necesidades, ansiedades, enojos, frustraciones, emociones y sentimientos de los humanos y así se los trata como capaces de entender nobles y bajas pasiones a la vez. En muchas ocasiones parece que la devoción fuera a la propia estatua y no a quién ella representa. (Naranjo, 1992, p. 171).

Las Madres de la Caridad, encargadas de recibir a la gente que acude a visitar la figura de San Gonzalo, han tratado de cambiar la forma de pensar de aquellos que se acercan donde el Santo para hacer el mal, advirtiendo que la imagen es sólo una intermediaria de Dios. Su posición ante lo que sucede alrededor de la figura, es de promover una concepción diferente que evite que las personas sigan creyendo en actos que puedan ser influencia del mal; explican que lo ocurrido con la figura de San Gonzalo ha sido producto de una errónea evangelización durante la época colonial.

Sor María Elena, una de las madres más antiguas de la comunidad, atestigua que la figura de San Gonzalo es visitada por gente de todo el país; la madre cuenta que la mayor parte de las personas piden, salud, trabajo, buena posición económica, amor, o buscan las cosas robadas.

Cuenta también que las personas se acercan a conversar; le han contado que existen los llamados brujos que trabajan con la figura de San Gonzalo, y que los fieles primero acuden al brujo y después a la iglesia para dar una misa al santo; muchas personas vienen con una lista de cosas pedidas por lo brujos para poderles empezar la curación, en esta lista se les pide agua bendita, velas y aceite de iglesia. Saben también que hacerse atender con un brujo es costoso, ya que, sólo para pasar al lugar donde atiende el brujo hay que pagar de 40 a 80 dólares.

La madre considera a una de las veleras que se encuentra fuera de la iglesia, como una de las responsables de convencer a la gente de los actos de brujería, para estafarlos. Varios fieles que van a visitar al santo le han contado que la velera y el joven que tiene como empleado, practican la brujería. Según la madre, está mujer es una estafadora que se aprovecha de la ingenuidad de los pobres que ponen una fe errónea en ciertos actos que no corresponden a una religión real.

La madre cuenta también, que muchos han regresado a contarle que han sido estafados por los brujos, que se han endeudado, que han vendido sus pocos bienes, porque el brujo les ha dicho que el nombre de ellos y de la familia estaba en el libro de San Gonzalo y que si querían librar su nombre debían pagar una fuerte suma de dinero, desde mil quinientos a tres mil dólares. Sabe que las tarifas variarían de acuerdo al trabajo del brujo o a la duración del tratamiento.

Sor María, otra de las encargadas de recibir a los fieles de la imagen de San Gonzalo, considera que los actos y manifestaciones religiosas poco comunes que ha observado en los años que ha permanecido a cargo del santo, se dan por ignorancia y por una carencia de educación religiosa, ella culpa a los sacerdotes y a los evangelizadores por no ser capaces de impartir correctamente la fe, piensa que a muchos religiosos les ha importado más lograr beneficios económicos que alcanzar una verdadera evangelización.

Cuenta que los objetos que traen los creyentes de la imagen están sucios, y que son objetos diabólicos para hacer el mal; sobre unas cintas de colores que se encontraban en el cubículo de San Gonzalo comentó: “esas cintas las dejan para la brujería, la gente utiliza ciertos objetos para lograr lo que quieren, esos objetos por lo general están sucios”.

La madre mencionó a las llamadas acarreadoras, que se dedican a llevar gente donde los brujos y reciben cierta comisión.

Cuenta la madre que hay una mujer que viene desde Tisaleo y lleva o acarrea gente donde el brujo:

Ella como intermediaria reza varias oraciones y les hace rezar a sus acompañantes, por lo general después de realizar actos extraños pide la celebración de una misa a nombre de San Gonzalo y de parte de las personas que la acompañan; esta mujer es altanera y al mismo tiempo descarada ya que a pesar de saber que conocemos lo que hace sigue viniendo, siempre que llega esa mujer me siento mal, prefiero ni verla porque me produce un gran malestar. (Entrevista a Sor María, 2 de agosto de 2002)

Las madres de la iglesia, tratando de cambiar las ideas de la gente que visita la figura de San Gonzalo y eliminar según ellas las creencias erróneas que se tejen a su alrededor, han creado un pequeño tríptico que contiene la biografía y una oración de San Gonzalo, con un mensaje que dice:

Señor devoto de San Gonzalito
No se deje engañar por lo explotadores, que lo quieren sorprender.
Dios es el que sana y salva. Dios es el único dador de todo bien.
La devoción a San Gonzalo es para el bien y no para el mal.
No se deje engañar si le dicen que su nombre está escrito aquí o en otra parte, eso es falso, no crea.

La creencia a San Gonzalo no es producto de ignorancias, ni de influencias diabólicas, ni los ritos que realizan podrían ser catalogados como sucios o impuros, porque tales acciones y creencias son culturales:

El genio del mal dominando las almas de los indios. En esa verdadera cruzada que es la extirpación de idolatrías, los sacerdotes católicos se ven desbordados por una imaginación poblada de diablos y ansias exorcistas. (...) El incremento notable en los juicios contra idólatras, antes que medir una supuesta coyuntura mental indígena, es un indicador sobre la religiosidad de los españoles. (Flores, 1988, p. 91)

La concepción de lo bueno y lo malo es una idea eminentemente occidental, no podemos catalogar la vivencia religiosa y cultural de un pueblo como una simple ascendencia del mal, porque eso sería quitar el valor de otras visiones del mundo, no podemos decir que una u otra forma de religiosidad sean buenas o malas, simplemente son expresiones de la concepción del mundo y de la naturaleza.

Los sacerdotes indígenas saben interrogar a los dioses andinos y estos por su mediación pueden dirigirse a los hombres. No son ídolos silenciosos: los mallquis y conopas, las huacas y adoratorios, mediante rituales y sacrificios se insertan en la vida cotidiana de todos. No es la prédica desde un púlpito o el confesionario reclamando la autoinculpación. (Flores, 1988, p. 90)

El resultado de semejante sistema de construcciones sociales, históricas y culturales, es una tradición oral popular que toma sus formas lógicas y visión del mundo y de la historia, el discurso mítico andino; combinando además (de forma ambigua y ambivalente), elementos de las nuevas formas de dominación económica, ideológica y de competencia cultural. Sin embargo, las repuestas finales, o las preguntas finales sin respuesta, están referidas fundamentalmente al universo cultural y simbólico andino. (Vega, 1987, p. 57)

San Gonzalo está presente en la vida cotidiana de la cultura popular ambateña, y la cultura popular ambateña realiza ritos para contactarse con él; satisface pasiones, impulsos, resuelve problemas; por eso su sentido y su existencia no es de ninguna manera para sus fieles una creencia mal fundada; es una forma de vida y una cosmovisión del mundo, así como una herencia cultural que se desprende de un discurso mítico andino “y las modernas formas de dominación y competencia en el campo de producción cultural” (Vega, 1987, p. 57). Por esta razón, todas las tradiciones orales que circulan alrededor de la imagen de San Gonzalo son producto de la mezcla cultural, pero su entendimiento se desprende del discurso mítico andino.

Los ritos son producto del mito y de la tradición oral; los ritos realizados por la cultura popular ambateña son producto de la tradición oral y el discurso mítico andino.

Todos los actos rituales de la cultura popular ambateña se ejecutan por el firme convencimiento de que estos harán realidad la tradición oral que guardan, es decir, la visión del mundo que ellos han construido alrededor del santo.

Sería muy difícil que los miembros de la cultura popular ambateña realicen ritos, si no están convencidos de lo que creen y de lo que piensan alrededor de la imagen de San Gonzalo.

Una mujer pensaba que su marido le traicionaba, ella persiguió a su marido y descubrió que su marido le engañaba, decidió contratar a una fotógrafa para que tomara fotos de la mujer con la que le engañaba su marido. La mujer deseaba vengarse de los dos, y acudió donde un brujo en la ciudad de Ambato. La mujer fue dispuesta a realizar cualquier ritual mágico para que su marido abandonara a su amante. El brujo le pidió a la mujer unas prendas del marido y las fotos que había tomado de la amante de su marido.

Ella sabía que la imagen de San Gonzalo Chiquito tenía poderes mágicos y que era una imagen milagrosa, que podía cumplir deseos, así como podía producir enfermedades graves, ya que esta imagen estaba poseída por fuerzas sobrenaturales que provocaban tal maldad, además que San Gonzalo siempre ha defendido a los fieles de los engaños y de las envidias.

El brujo como intermediario de la imagen le dijo a la mujer, que si ella quería que la imagen le hiciera el favor, ella debía pedirle personalmente a la imagen que le cumpliera el deseo, y debía hacer el ritual mágico correspondiente para que se haga realidad el pedido, el rito consistía en que ella tenía que pasarse por el cuerpo desnudo la imagen del Santo, y debía rezarle a la imagen mientras lo hacía; el brujo se encargaría de hacer los ritos mágicos con la ropa y foto de su marido y amante. Ella le pidió a la imagen que ambos se sepa-

raran por enfermedad y muerte de la mujer, para que su marido volviera a sus brazos. (Jessenia Pérez. Rito. Testimonio. Ambato, agosto 5 de 2002)

Un rito no podría realizarse ni tendría fundamento si el creyente no lo hace con un sentido. Los ritos que realiza la cultura popular alrededor de la imagen de San Gonzalo son ritos mágicos, estos obedecen a los sentimientos de este pueblo, así como a las ideas, encarnándolas en actividades diversas.

Un rito generalmente practicado por los fieles de la imagen de San Gonzalo consiste, en pasar por el vidrio que cubre la imagen de San Gonzalo en la iglesia de la Medalla Milagrosa, prendas de personas enfermas, u objetos diversos como cintas, velas, lanas, etc. Los creyentes consideran que si el objeto está en contacto con la imagen este se llenará del poder mágico de la misma.

Para Geo Windengren (2000):

Puede ocurrir que el rito cambie de sentido, pero siempre se da un determinado sentido, que queda plasmado en el mito. Tras el rito se esconde el mito, que da vida y contenido al ritual. Sin el mito se queda en una acción mecánica que no impresiona a nadie, ni siquiera al que lo ejecuta. Si el mito muere también el rito pierde la vida. Pues en el rito se encierra una realidad vivida, que está concretada en el mito. El rito contiene un programa, un dogma, una visión del mundo, y todo ello está incluido en el mito. (en Botero & Endara, 2000, p. 171)

Pero esta puesta de fe en el rito no es una idea sin sentido (mito), los creyentes la ponen en práctica porque están convencidos de la eficacia de los ritos, así el mito no es una acción mágica que actúa por una actitud ciega del hombre, sino por la fe, que se funda en el encuentro del hombre con la divinidad, por consiguiente, no es una actuación vana, sin sentido, sino que forma parte de un acontecimiento, necesidad, deseo, y porque el hombre en el rito, representa su vida.

Otra práctica religiosa consiste en regar agua bendita, tierra y sal en el santuario de la imagen. Estos ritos mágicos tienen un sentido, no están vaciados, están cargados de un discurso mítico andino; la sal, la tierra, el agua, el fuego, las velas, tienen una representación mágica que está ligada con los elementos de la naturaleza y la vida. El sentido de la vida y su relación con la naturaleza es un sentido eminentemente andino.

Yo estaba enfermo, me dolían las rodillas y casi ya no podía andar, así que me fui donde un brujo de San Gonzalito, me habían hecho hechicería de maldad para que me quede inválido por envidia de unos vecinos, el brujo me dijo que me han cogido las pisadas y me sanó, me mandó a traer agua de acá, de la iglesia, y me mandó a tomar, me dijo también que le lleve una vela de la iglesia hasta donde él, ahí con esa vela me pasó por las piernas, y me mandó a que le ponga la velita y le rece, para que me cure el San Gonzalito, el bonito me curó y ahora ya puedo andar. (Entrevista a Juan Toapanta. Ambato junio 20 de 2002)

El agua bendita es utilizada en los ritos mágicos para purificar el espíritu, para aliviar enfermedades, para quitar el mal; el agua bendita es un elemento sagrado de la iglesia católica, es utilizada para borrar los pecados veniales. El agua significa vida.

En los ritos mágicos se utiliza el fuego que significa luz, para destruir la magia del enemigo, su poder llega desde las entrañas de la tierra y es considerada como fuerza. La iglesia católica toma el fuego como un elemento de castigo; en el fondo de los infiernos los infieles se quemarán.

La tierra representa en el rito mágico al ser; tomar la pisada de una persona para apropiarse de ella, es común en los ritos mágicos; en la religión católica la tierra representa también al ser: polvo eres y en polvo te convertirás.

El aire es considerado como un elemento dador de vida. El mal aire, un aire cargado de fuerzas negativas golpea un ser, si el golpe es fuerte, este puede morir.

Los ritos mágicos indígenas a diferencia de los ritos sagrados de la iglesia católica fueron considerados como profanos; sin embargo, tales diferencias no se excluían totalmente, ambas concepciones del mundo se fundaban en los cuatro elementos de vida, aire, fuego, tierra y agua; pero con sentidos diferentes; al darse la imposición religiosa por parte de los conquistadores, los conocimientos religiosos se funden y crean un nuevo sentido religioso, que incluía en la realización de los ritos expresiones religiosas católicas y expresiones religiosas andinas. Por esta razón el agua bendita elemento fundamental de la religión católica es también utilizada por el brujo.

Los brujos en Ambato, para cortar el nombre del libro de San Gonzalo, utilizan una cuchilla bañada en agua bendita; este rito toma fuerza de una concepción andina, (para los indígenas los elementos de la naturaleza son vida) y católica (el agua al ser bendecida por el cura, toma un carácter sagrado). Los fieles para la realización de sus ritos, caminan entre dos mundos, sagrado y profano, entre el bien y el mal.

Los ritos profanos requieren de la magia para su realización.

Para Marcel Mauss (2000):

La magia está compuesta de agentes, actos y representaciones. Nosotros denominaremos mago al individuo que lleva a cabo actos de magia, aunque no sea un profesional, denominaremos representaciones mágicas a las ideas y creencias que corresponden a los actos mágicos, y respecto a los actos de religión con los cuales definimos los demás elementos de la magia, los determinaremos ritos mágicos. Los ritos mágicos como la magia toda entera son actos de tradición. (en Botero & Endara, 2000, p. 58).

La magia se refiere a seres y a cuerpos, nace de las necesidades vitales y vive de efectos reales; San Gonzalo es un cuerpo, es un ser que vive de las necesidades vitales de sus fieles y de los efectos reales, (ritos) que ejecutan los mismos.

La cultura popular ambateña llega a la imagen de San Gonzalo a través de ritos mágicos, que dependen de las representaciones mágicas, es decir, de las ideas y creencias que se han formado alrededor de la imagen; el encargado de realizar la magia es el brujo.

El tipo de ritual mágico realizado por los brujos en beneficio de los fieles requiere de una magia especial, efectuada con ciertos propósitos y ciertos elementos que la certifiquen.

En la magia se analizan dos principios según Fraser (1996):

Primero que lo semejante produce lo semejante o que los efectos semejan a sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aun después de haber sido cortado todo contacto físico. El primer principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo ley de contacto o contagio. El primero de estos principios el denominado ley de semejanza, el mago deduce que puede producir el efecto que desee sin más que imitarlo; del segundo principio deduce que todo lo que haga con un objeto material afectará de igual modo a la persona con quien este objeto estuvo en contacto, haya o no formado parte de su propio cuerpo. Los encantamientos fundados en la ley de semejante puedan denominarse de magia imitativa u homeopática, y los basados sobre la ley de contacto o contagio podrían llamarse de magia contaminante o contagiosa. (p. 23)

Los dos principios señalados por Frazer son utilizados por los brujos y por la cultura popular ambateña para lograr realizar sus ritos mágicos, ya que no existe ritual mágico que cause efecto lejos de estos principios.

Un indígena que fue hasta el santuario de la imagen de San Gonzalo en la iglesia de la Medalla Milagrosa, llevó unas ropas de color blanco, estas prendas eran de su esposa enferma, a ella le habían llevado donde el médico pero este no sabía que tenía la mujer, así es que el indígena llevó a la mujer donde el brujo, este le dijo al indígena que a su esposa le habían hecho brujería; se habían cogido una prenda de vestir de su esposa, para que ella enfermara hasta morir, lo habían hecho por envidia; el brujo envió al indígena donde San Gonzalo grande para que este se apiadara de su mujer y no haga caso del ritual mágico de los enemigos, el ritual que él debía hacer consistía en rezarle una oración a San Gonzalo y pasar la ropa de la enferma por todo el santuario de la imagen; el indígena hizo caso de lo dicho por el brujo, y fue hasta el santuario de la imagen en la iglesia de la Medalla Milagrosa; pasó la ropa de la enferma por el suelo, por los vidrios, por los patios del santuario y le rogaba y le suplicaba al santo que salve a su esposa; una vez realizado el ritual, el indígena debía quemar una prenda que represente a la prenda tomada por las personas que querían dañar a su mujer, y la ropa que pasó por el santuario debía ponerle a su esposa, porque el contacto con la ropa mágica la sanarían; los síntomas de enfermedad de su mujer eran náuseas, falta de apetito, y nerviosismo, cuando el indígena cubrió a la mujer con las ropas mágicas esta se curó; San Gonzalo la había salvado, y la persona que le hizo daño a su esposa ahora morirá con la enfermedad que le propició a su mujer. (María Clavijo, Simbaña Rodrigo. La Magia. Testimonio. Junio 25 de 2002)

En este caso se reproducen los dos principios de la magia nombrados por Frazer. En el caso de María, los enemigos tomaron una de sus prendas con el objetivo de dañarla, y para perjudicarla le hicieron brujería, ellos utilizaron un tipo de magia muy común realizada por los brujos de la imagen de San Gonzalo, ya que, las personas para hacer daño llevan objetos de todo tipo para que el brujo haga la magia: los enemigos toman un objeto material de María, de acuerdo al pedido del enemigo, el brujo trabajará sobre el objeto, afectando a la víctima, porque este objeto le perteneció y estuvo antes en contacto con ellas, este tipo de magia se llama de contagio o contacto. El espo de

María recomendado por el brujo también realizó un ritual mágico para que su esposa se curara, él pasó la ropa de su esposa por todo el santuario de la imagen de San Gonzalo grande, la ropa se contagió de los poderes mágicos de la imagen, esta ropa mágica después se puso en contacto con ella, los poderes mágicos cargados en la ropa fueron transmitidos al cuerpo de María, efectuándose también un magia de contacto o contagio, ya que las prendas de vestir representaban a María, es como si ella hubiese ido en persona hasta el santuario de San Gonzalo. El esposo, también quemó una prenda que representaba la robada por los enemigos de ella, ya que, al quemar la prenda fue como si quemara la robada, perdiéndose el contacto de la víctima, en este caso María, con la prenda que se encontraba en las manos del brujo contratado por sus enemigos, este tipo de magia donde un objeto representa otro, se llama de semejanza u homeopática. Podemos observar que en este caso fueron utilizados los dos tipos de magia, en la mayoría de los hechizos mágicos realizados por el brujo en la ciudad de Ambato, se combinan los dos tipos de magia. Frazer denomina magia simpática a la combinación de ambas magias.

Pero como dijimos anteriormente no hay magia sin brujo ni fieles.

Según Lévi Strauss (1987):

Que un hechicero mantenga relaciones íntimas con las fuerzas naturales, es una incertidumbre; que, en tal caso particular, haya pretextado su poder para disimular una actividad profana, es algo que pertenece al dominio de la conjetura y ofrece la ocasión de aplicar la crítica histórica. El punto importante consiste en que ambas eventualidades no se excluyen mutuamente. (p. 196)

El brujo puede tener contacto con lo sobrenatural como puede pretextar su poder, simulando la magia en sus acciones o ejerciendo la misma de forma real, ambas coexisten de manera oscura en el brujo y en sus actos, así un brujo dijo:

...algunos de los actos realizados por los brujos son mentira; ciertos nombres que se encuentran en el libro de “San Gonzalo Chiquito” son inventados o se sacan de los periódicos, otros nombres en cambio se escriben en el momento que llega el fiel pidiéndole la cédula; o hay personas que mientras atiende el brujo, escondidas escuchan el nombre del fiel y lo anotan ese instante en el libro negro; pero en cambio los ritos mágicos ofrecidos a la imagen si tienen poder y provocan daño, basta con que el brujo o el fiel le pida de corazón a la imagen para que esta realice el pedido, porque la imagen de San Gonzalo tiene poder de ancestros, por eso es que la imagen si cumple los deseos, cuando el brujo o el fiel se pone en contacto con la imagen se cumple la magia, sin embargo tal hecho solo tomará sentido con la fe. (Entrevista a brujo, julio 8 de 2002)

Según Lévi Strauss (1987):

No hay razones, pues, para dudar de la eficacia de ciertas prácticas mágicas. Pero al mismo tiempo se observa que la eficacia de la magia implica la creencia en la magia, y que está se presenta en tres aspectos complementarios: en primer lugar, la creencia del hechicero en la eficacia de sus técnicas; luego, la del enfermo que aquél cuida o de la víctima que persigue, en el poder del hechicero mismo; finalmente, la confianza y las exigencias de la opinión colectiva, que forman a cada instante una especie de campo de gravitación en cuyo seno se definen y se sitúan las relaciones entre el brujo y aquellos que este hechiza. (p. 196)

Para que la magia sea eficaz necesita que los involucrados crean en la misma, si los actores no están convencidos del poder de la brujería esta no ejerce una función.

El brujo, al iniciar su oficio puede mentir, pero luego se convence de lo que hace, tal proceso se da por sugestión, y empieza a participar con sinceridad y fervor, sin embargo, no abandona el juego dramático que legitima su poder, estando cargada esta práctica de signos y símbolos.

El brujo es una unión entre astucia y buena fe, improvisa y crea un personaje, representado en las manifestaciones mágicas religiosas, es hábil en el arte de fingir, aparenta crisis nerviosa, desmayos, vómito, acciones logradas con drogas y convencimiento psicológico.

Jorge Camana, uno de los brujos más reconocidos en la ciudad de Ambato, así como Héctor Rodríguez, yerno de Jorge Camana, actuaban bajo un convencimiento psicológico, así como de una fuerte sugestión, ellos creían en los ritos que realizaban así como en el poder de la imagen de San Gonzalo, ya que era la imagen quien les otorgaba el poder; Héctor Rodríguez afirma que la imagen era quien realizaba la brujería y no ellos, ya que los poderes mágicos que ellos podían tener se los otorgaba la imagen, así como todos los beneficios económicos, ya que, la imagen les podía llenar de riqueza si ellos la servían.

Este hombre está convencido de que la imagen de San Gonzalo tiene poder y que él tiene poder gracias a la imagen, reconoce que ciertos actos realizados con la imagen son engaños dramatizados para convencer a los fieles del poder de la imagen y de sus poderes, pero también habla de espíritus ancestrales que dominan a la imagen y que cumplen los deseos de los fieles, entonces, este es un hombre que psicológicamente creía en las técnicas que realizaba.

La magia y los sortilegios realizados por los brujos que trabajan con la figura de San Gonzalo, tienen causas y propiedades específicas que se basan en el hechizo, y que se realizan con la intención de lograr un propósito.

El brujo no inventa los ritos y los mitos, muchos de los encantamientos que realiza los aprendió por tradición, ya que, la misma le garantiza la eficacia de los gestos a utilizar en cualquier acto ritual mágico, constituyéndose ya estos rituales en actos precisos que certifican el logro de los fundamentos mágicos, y estos conocimientos son transmitidos como una herencia.

Para Marcel Mauss (1970): “El mago no inventa en cada ocasión los ritos y las representaciones. La tradición que observa es la garantía de la eficacia de los gestos y de la autoridad de las ideas” (p. 72).

Héctor Rodríguez, continúa:

Después de la muerte de mi suegro yo atendía ya de forma total, porque mi suegro me heredó la imagen de “San Gonzalito Chiquito” y porque decía que yo estaba ya preparado para representarle, ya que me había enseñado todo lo que él sabía, como curar y como hacer el mal. Mi suegro también aprendió a hacer los ritos mágicos, todos estos conocimientos se heredan de tradición, y ya un siglo de trabajo en brujería tenía la familia Camana, desde sus ancestros. (Entrevista a Héctor Rodríguez, exbrujo, julio 13 de 2002)

“Camachicos” era su nombre local, también se llamaban “Huacapúllac” (el que habla con la huaca) Laicca o Auquilla (padre o viejo). Eran verdaderos “especialistas religiosos” a quienes los extirpadores de idolatrías llamaban brujos o hechiceros, pero sus seguidores los consideraban como verdaderos sacerdotes. A parte de presidir los rituales tenían otras funciones: adivinar y curar. (...) De acuerdo con Basto Girón, existían tres tipos de hechiceros: Unos que se dedicaban a producir daño en la salud y bienes de las personas; otros que se dedicaban a la hechicería amorosa y finalmente los curanderos. En otras palabras, los que hacían el bien y los que hacían el mal. (...) “Aquel que hace el bien también puede traer el mal. Son ambivalentes” (Flores, 1988, p. 88).

Los brujos que trabajan con la imagen de San Gonzalo, son brujos ambivalentes, pueden hacer mal y al mismo tiempo atraer el bien; pueden curar, hacer hechicería de amor, pueden descubrir abigeos y al mismo tiempo pueden matar.

Los brujos, son más visitados que los mismos sacerdotes, son temidos y al mismo tiempo respetados; temidos porque con su po-

der mágico pueden hacer daño, y respetados porque curan y salvan; al mismo tiempo pueden dar soluciones rápidas a los problemas, de cualquier carácter.

Sin embargo, los brujos son vistos como entes diabólicos que hay que exterminar. La realización de ritos mágicos por parte de los “especialistas religiosos” son una herencia andina; el brujo para los indígenas era un hombre especial que aliviaba dolencias, y que, con su poder podía comunicarse con los dioses; esta concepción religiosa andina puede verse representada en las prácticas religiosas realizadas por los brujos de la imagen San Gonzalo; ellos están conscientes de su poder, y los fieles adoradores de la imagen también están convencidos de los poderes del brujo.

Los fieles están convencidos psicológicamente de los poderes de la imagen de San Gonzalo y del brujo, ellos acuden donde el brujo cuando se enteran de que alguien les ha hecho brujería con “San Gonzalito Chiquito” o para hacer brujería. No existiera la magia si los fieles no se convencieran de la existencia de la misma.

En cuanto a la curación Lévi Strauss (1987) dice:

Se comprende más claramente cuáles son los mecanismos psicológicos sobre los que se basan los casos de muerte por conjuración o sortilegio, atestiguados en numerosas regiones, un individuo consciente de ser objeto de un maleficio, está íntimamente persuadido, por las más solemnes tradiciones de su grupo, de que se encuentra condenado; parientes y amigos comparten esta actitud. (p. 209)

Cuando una persona ha sido afectada por un rito mágico, y esta se entera de que le han embrujado, inmediatamente se sugestionan, es tan alto el temor y el convencimiento que psicológicamente se enferma o se ve afectada por los encantamientos que le puedan llegar, por parte del brujo o de gente que le quiera hacer daño; basta

que una persona cualquiera le afirme a otra que le han hecho brujería, para que esta por temor y sugestión adolezca y muera.

En Ambato a una señora de 45 años le habían hecho brujería, ella estaba bien hasta que su comadre le dijo que le habían hecho brujería, no pasó una semana y la mujer enfermó, ella desesperada acudió donde el brujo para que le quitaran el mal, el brujo le hizo una magia y ella se curó. (Beatriz Pallo. Testimonio. Ambato, agosto 8 de 2002)

Así, el poder mágico se ejerce en el momento en que, el uno puede ejecutar una voluntad sobre el otro, este poder es ejercido bajo las influencias religiosas, y harán efecto siempre y cuando la persona afectada crea en los poderes mágicos de San Gonzalo o del brujo, o del enemigo. A través de las acciones mágicas que uno tiene sobre el otro, si la una persona cree que le han hecho brujería ya sea de semejanza o de contagio, cogiendo las pisadas o realizando un muñeco de forma parecida al de la víctima, eso produce como efecto una afectación psicológica, generándose un miedo profundo en las víctimas y una angustia inmensa.

En este caso, tanto para explicar las acciones de los hechos mágicos y las razones de su eficacia, nos referimos a la fe, como una fuerza que circula como un poder espiritual en el hombre, provocando una autocuración o siendo un impulso en el cumplimiento de los deseos.

Un indígena va donde San Gonzalo grande, lo mira, le reza, besa el vidrio que lo cubre, topa el vidrio con sus manos, coge una vela blanca y frota por el vidrio, luego esa vela se pasa por el lugar donde le duele, mientras se frota con la vela reza, considera que la fuerza de San Gonzalo lo va a curar, que San Gonzalo le va hacer el milagro, prende la vela que se frotó por el cuerpo en el santuario de la imagen; después de haber hecho el rito y haberle pedido con devoción a la imagen por su salud, está convencido de que se va a curar,

y siente felicidad porque sabe que el santo le hará el favor, porque el santo tiene poder, es tan grande la confianza del hombre depositada en la imagen, que el dolor se le quita, y cree que San Gonzalito con su infinito poder le ha curado.

Pero para que un hombre tenga fe, necesita de la complicidad de otros hombres y de la misma sociedad, los ritos que se tejen en la magia no tienen una adhesión formal a la sociedad, ya que estos son practicados al margen de la misma, y la sociedad misma se aparta de sus prácticas; sin embargo en la oscuridad la práctica se realiza; hay un reconocimiento social de esta religiosidad y de sus manifestaciones, razón por la cual siguen vivas; este reconocimiento se representa a través del miedo, porque, hasta aquellos que no la practican, afirman que tienen miedo de los brujos y de sus obras; con esa expresión de miedo, ya lo están aceptando.

De acuerdo con Marcel Mauss (1970):

No porque la magia no sea pública como los sacrificios, la sociedad deja de estar presente. Si el mago se retira o se oculta, estamos ante un hecho social; sí la sociedad lo rechaza, significa que no le es indiferente. La sociedad sólo tiene poderes de los magos en razón de los poderes que le otorga, y por su parte, el mago no puede actuar contra ella más que con las armas que la sociedad le ha dado. (p. 72)

La sociedad le ha dado poder a los brujos, y los brujos han tomado el poder que la propia sociedad les ha brindado para defenderse de la misma; entonces es la sociedad quien reconoce la existencia de la misma.

En Ambato los Camana son temidos por la sociedad y son temidos por los fieles de la imagen, porque consideran que estos poseen poderes mágicos, y que les podrían hacer daño; así, como también son temidos otros brujos de la ciudad y de los alrededores de la

misma, porque piensan que como intermediarios de la imagen de San Gonzalo pueden lanzarles alguna maldición o sortilegio.

Relaciones comunicacionales entre los miembros de la cultura popular ambateña

Independientemente de que exista la magia o no, así como las energías positivas o negativas, se debe tener claro, que los procesos comunicacionales que engloba este fenómeno se ven enriquecidos por acciones concretas dependientes de funciones y hechos específicos que comunican; y que este proceso está sujeto a hechos históricos, sociales y culturales, que determinan las relaciones concretas entre los miembros de una comunidad, y el papel o rol que desempeña en la misma; este proceso es dependiente de actores individuales como de la colectividad, y del fenómeno referencial de donde se desprende el hecho, así, este proceso como acción comunicativa atraviesa todo el campo social.

Y lo atraviesa, en el momento que este fenómeno se ve enriquecido por hechos o manifestaciones verbales y no verbales. No hay en la sociedad nada que se pueda construir, nada que se pueda representar, nada que se genere lejos de la comunicación.

Si la cultura popular ambateña existe y tiene un mundo común es por la comunicación, sin ella los integrantes de la mismas caminarían en rumbos diferentes, porque no existiera un entendimiento; por lo tanto, todo proceso necesita de una construcción comunicacional que se funde en la historia y que camine como una tradición entre sus miembros.

Según la “Escuela de Palo Alto”, el hombre es un sujeto social y los procesos comunicacionales que lo envuelven dependen de la cultura y el contexto en el cual se ha desarrollado, por eso la comunicación se da entre los hombres integrados por múltiples modos de

comportamiento, la palabra, la mímica, el gesto, la mirada, el manejo del espacio, etc., por la cual la comunicación es un todo integrado y aislar una parte es parcial y arbitrario.

El fenómeno de San Gonzalo en la cultura popular ambateña no existiera si todos sus miembros no hubieran sido sujetos fundamentales en la construcción del mismo. Construcción que tomó vida por una historia común, condensada en un contexto donde las expresiones, los sentidos y las voluntades, se generan en una sola cosmovisión, donde se engloban todas las prácticas y manifestaciones, para que esto tome sentido; es decir, por todas las interacciones sociales y simbólicas, se logra un pensamiento común que guarda creencias ideológicas, religiosas, políticas y sociales, de tradición y de costumbres, que caminan y se representan en la vida de este pueblo.

La tradición oral, por ejemplo, son enlaces comunicacionales que se tejen en toda cultura, la misma que se condensa en un espacio, en un contexto, en este caso, la ciudad de Ambato; y que sigue viva gracias a las interacciones dadas entre sus miembros; los mismos que han transmitido los ritos y tradiciones en esta sociedad, de un emisor a un receptor, en múltiples circunstancias de acción. Relacionando por tales circunstancias en toda la cultura, creencias comunes, en este caso alrededor de San Gonzalo.

La idea de que, San Gonzalo sea aun santo del mal, el santo de los ladrones, el santo de las cosas perdidas, etc.; se condensa en la cultura a través de las leyendas, de las tradiciones orales, como expresiones verbales que se dan en la cultura y que se transmiten de generación en generación.

Habermas encuentra que hay diversas conexiones entre acción y lenguaje, entre actuar y hablar; las acciones estarían definidas como actitudes teológicas con que un actor interviene en el mundo, y habla por manifestaciones lingüísticas que estarían definidas como

actos con los que un hablante puede entenderse con otro acerca de algo en el mundo.

Las acciones pueden ser lingüísticas y no lingüísticas, las primeras estarían dadas por los actos del habla y las otras por las acciones efectuadas por el sujeto. Este acto de habla es natural para Habermas porque se desarrolla en un contexto cultural donde el proceso comunicativo es relacional entre la palabra y el comportamiento.

Todas las actividades del ser humano están compuestas de acciones y lenguaje; por ejemplo, el rito para que tenga una funcionalidad no sólo requiere de la acción, requiere también del lenguaje que complementa esa acción, ya que ambas son inseparables; por estas acciones los miembros de un mundo compartido logran entendimientos comunes, ya que existe un reconocimiento de los hechos culturales y simbólicos entre sus miembros, y al haber reconocimientos comunes existe comunicación.

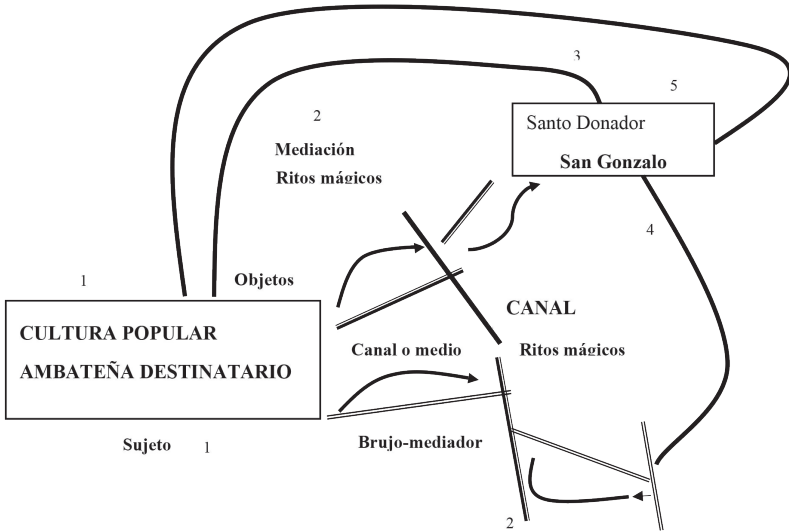
Héctor Rodríguez, exbrujo cuenta cómo se realizan los ritos mágicos:

El rito se da, cuando la persona se encarga de pedirle algo a San Gonzalo en un rezo, es como un enamorado a una chica, este va y le dice podemos ser amigos, la imagen lo hace, o sea son palabras que un novio expresa, palabras de conquista, son palabras salidas del corazón a través de la forma del rezo, si usted pone vela a una imagen y usted habla con sus propios labios, se realiza, si usted cree, se realiza. (Héctor Rodríguez, exbrujo, junio 4 de 2002)

Aquí se conjuga, la comunicación verbal a través del lenguaje, (en el rezo) y la comunicación no verbal, acción (coger la vela y ponerla en el santuario, coger las hierbas y pasarse por el cuerpo), ambas en relación dan sentido al ritual mágico.

Todo proceso comunicacional está compuesto de actores que realizan prácticas comunicacionales para lograr su pedidos, tales actores cumplen papeles fundamentales en el acto comunicacional; ninguno deja de cumplir un papel comunicacional; dependiendo del proceso entre los miembros, en la determinada relación; estos papeles varían en cada acto, por más pequeño que sea; porque tales papeles circulan como circuitos relacionados, y el uno dependerá del otro, así habrá una mediación entre cada actor y práctica, en todo, como canales relacionales en el proceso comunicacional.

La cultura popular ambateña (sujeto), puede actuar como emisor, medio y receptor, emisor (el pueblo al no poder alcanzar por su estado de opresión y pobreza sus deseos, debe pedir por lo bienes a la divinidad o al santo donador), los bienes son los objetos (objetos) lo que desean alcanzar; para alcanzar los objetos el pueblo requiere de un canal o medio, y los canales para alcanzar tales objetos son dos, uno es el brujo o hechicero, y el otro, es el pueblo mismo; el brujo como canal media entre el pueblo y la imagen de San Gonzalo; el pueblo en el caso de no requerir la ayuda del brujo, toma el papel de emisor y canal, pide y media al mismo tiempo, se pone como mediador ante el santo para alcanzar los objetos; pero todo (mediador) requiere de un (medio) es decir de otro canal para lograr los pedidos ante la imagen, igual, el pueblo para ponerse en contacto con la imagen requiere de ritos mágicos, los ritos mágicos son utilizados como medios para que los que piden logren el contacto con la imagen; que actúa como el medio por el cual los fieles pueden alcanzar sus deseos y como mediador entre los fieles y las huestes sobrenaturales, después de tal proceso espera el pueblo como destinatario (receptor) a que le llegue el favor.

Medios y mediadores

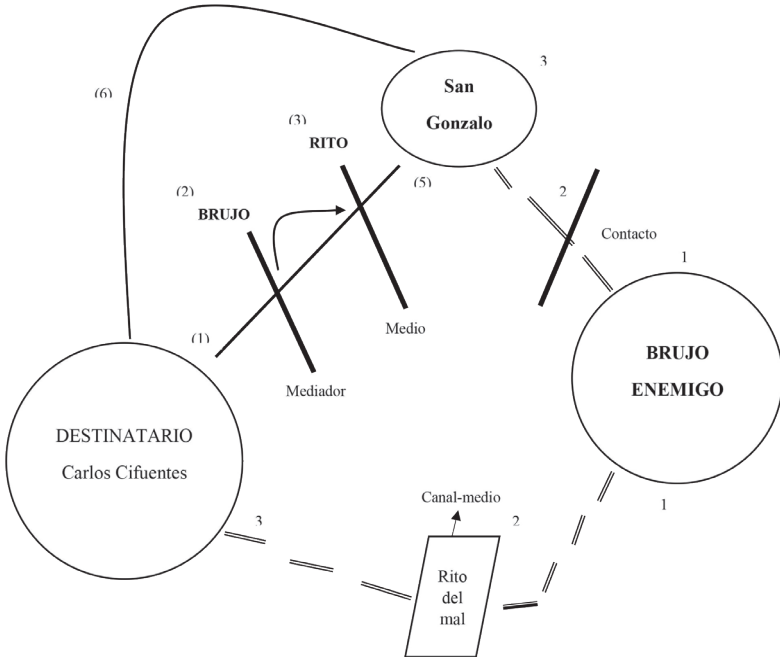
Los mediadores pueden ejercer el papel de aliados y enemigos en tal relación, el brujo por ejemplo puede actuar como mediador entre el marido engañado y la imagen de San Gonzalo; para poderse comunicar el brujo con la imagen de San Gonzalo requiere un medio, utiliza un rito mágico, este medio también se convierte en un mediador entre el brujo y la imagen, el brujo a través del rito persigue hacer daño a la mujer del marido engañado, actuando como enemigo de la persona a la que va a dañar, San Gonzalo al recibir el mensaje, actúa como medio para dañar a la mujer, la mujer es el receptor a quien le llegará el daño.

Para la realización del rito mágico una mujer lleva donde el brujo, una camisa de su enemigo porque con la camisa se pondrá ejercer un daño sobre el otro, la camisa es el medio por el cual la mujer quiere hacer daño a su enemigo; el brujo utilizará el medio y rea-

lizará el rito mágico para que San Gonzalo le haga el milagro a esta mujer, actuando el brujo como mediador entre la imagen y la mujer, el brujo, al utilizar la camisa del hombre para ejercer el rito mágico, afecta inmediatamente al enemigo de esa mujer, ya que se convierte en el receptor del mal; en este proceso es San Gonzalo quien ejerce su poder maligno sobre la persona la cual quiso la mujer hacer daño, convirtiéndose la imagen del mismo en un medio para hacer el mal, o como mediador entre las fuerzas sobrenaturales que le harán el mal a este hombre.

Para Carlos Cifuentes, San Gonzalo (medio) le salvó de la muerte y lo ayudó por intermedio de un brujo (mediador); una tarde Carlos Cifuentes enfermó gravemente, en su desesperación visitó a muchos médicos, pero ninguno le daba respuesta a su enfermedad; en su agonía decide visitar al brujo, (intermediario, canal por el cual circula el mensaje) este al revisarlo le cuenta que le han hecho la brujería (acción), que ha sido simbolizado con un muñeco de carne, (objeto o medio para lograr la magia) y que cuando la carne se pudra completamente él morirá (receptor del mal y del mensaje) le contaba que su primer síntoma de enfermedad fue bajar de peso en forma violenta, sintiendo debilidad y casi la muerte; (el efecto) en consecuencia, el brujo afirmó que le habían hecho brujería, (emite el mensaje) el brujo le dice que lo primero que debe hacer es encontrar el muñeco de carne que lo representa, (medio, representación del rito mágico) y que este muñeco estaba enterrado en algún lugar cercano a él, deducen que podría estar enterrado el muñeco en los patios de su casa, tanto el brujo (mediador) como Carlos (receptor) van al patio donde supuestamente estaba enterrado el muñeco (medio), el brujo llevo una gran cantidad de hierbas mágicas y pócimas (medios, para alcanzar el ritual); al llegar el brujo sabía perfectamente donde estaba enterrado el muñeco de carne, al encontrar el sitio empieza a excavar, y efectivamente, de la tierra saca un muñeco (medio de afectación) de carne en una bolsa transparente llena de trago.

Carlos (receptor) y el brujo (mediador entre el receptor y el mal) observaron semejante espectáculo, el muñecoapestaba, el brujo le dice a Carlos que si este demoraba un poco más en desenterrar el muñeco hubiese muerto (efecto), ya que estaba casi podrido. Después el brujo (mediador) con delicadeza saca el muñeco de carne de la funda, le echa al muñeco un nuevo trago diciendo algunos rezos (rito, medio para deshacer el mal), al mismo tiempo lanzaba el humo de su tabaco sobre el muñeco tratando de limpiar al mismo; finalmente, le echa fuego, Carlos confiesa (receptor) que en ese momento sintió dolor (efecto), hasta el instante que el muñeco (medio) dejó de quemarse. A partir de ese instante, Carlos se recuperó y después de unos días ya gozaba de buena salud. No se explica cómo pudo ocurrir, pero afirma que increíblemente esto es cierto y que San Gonzalo (medio, de enemigo a aliado) a través del brujo (mediador) le curó.



El acarreador como mediador entre los fieles y el brujo

Juana (receptora del mal) estaba muy enferma, necesitaba de un brujo para sanarse, pero no conocía a ninguno, buscó una persona (intermediario) para que le lleve donde el brujo, este mediador actuó como (acarreador). Una vez que la mujer llegó le pidió al brujo que le quite el mal que le habían hecho en la pierna; ella manifestó que una enemiga había hecho una pierna chiquita en representación de la suya, y le dijo que le había hecho magia con el brujo de San Gonzalo, para que su pierna se pudriera; el brujo por lo tanto actuó como intermediario entre la mujer y el Santo, utilizando ritos mágicos para salvar la pierna de la mujer.

Tales influencias toman sentido en la relación de sus miembros a través del entendimiento simbólico; que es también comunicación.

Yo creo en San Gonzalo porque estaba yo enferma y le ponía todos los días una velita, pidiendo a San Gonzalito mi salud y me sané, pero tenía una enemiga que me había curado; la curación es con los brujos, yo estaba mal y me sané; los brujos por ahí dizque curan los brujos para que se mueran o para que se sanen, cuanta gente que ya están mal y se mueren cuando ya no avanzan a sacar el nombre ahí donde San Gonzalito chiquito, donde tienen los nombres y donde dejan así prendas, ropas de uno, pelos, fotos a los que hacen el mal, en tal parte está, vaya y saque el nombre, así dizque dicen, el libro tienen prohibido tienen lejos por Pillaro, lejos, pero se muere la gente.

La otra señora de las velas es maldita, ella es mala, qué no me ha hecho, me hizo poner suero, tres doctores y no me sané, ella me dijo que me ha hecho brujería, ha intentado matarme con un brujo de Pillaro, eso me dijo en la puerta de la Catedral, yo no doy motivo, yo no le he molestado a esa señora, ella hace con un curandero de Pillaro, ella no, los brujos hacen maldad, enferman de cualquier suerte para que se mueran. (Entrevista a María Herrera)

En esta relación una mujer le dice a la otra que le ha hecho brujería, a raíz de tal afirmación la mujer enferma, se convence de

que le han hecho una curación de enfermedad. Ambas mujeres están convencidas de que San Gonzalo ha hecho el mal. Tales acontecimientos toman vida como una cadena.

Tales relaciones no tuvieran sentido si las mujeres no asumieran una relación simbólica religiosa, si entre ambas no existiera un entendimiento comunicacional alrededor del acontecimiento. Un mundo compartido con creencias y lenguajes simbólicos, donde las interacciones entre todos los actores se conjugan con sentido y valor; por una voluntad, tal acontecimiento se hace referencial en toda la cultura popular ambateña.

Rumores y sucesos en la ciudad de Ambato

Brujos o estafadores en la Medalla Milagrosa

Hemos explicado ya la manera cómo se construye la cultura popular y su religiosidad alrededor de la imagen de San Gonzalo; ahora vamos a presentar ciertas anormalidades que se forman en la ciudad de Ambato.

En la ciudad de Ambato y en otras ciudades del país la imagen de San Gonzalo es conocida por su poder mágico y por su carácter religioso para la cultura popular. Por la fe de la gente hacia la imagen, muchos estafadores se han aprovechado de las creencias del pueblo para embaucar y robar.

Por los moradores del barrio de la Medalla Milagrosa se conoce que una de las veleras que se encuentra fuera de la iglesia de la Medalla Milagrosa, estafa a las personas haciéndose pasar por bruja.

Margot Heredia, conocida por ser una de las brujas de Calguasí, Margot y su madre fueron castigadas en Calguasí por los indígenas, acusadas de estafa y muerte.

Margot después de los de Calguasí ha tratado de aparentar una vida nueva, alejada de la brujería y la estafa, pero la realidad es otra, ella sigue estafando a la gente, así lo afirman moradores del Barrio de la Medalla Milagrosa.

Nos cuenta la señora Lupe Checa Ramos:

San Gonzalito se encuentra en la Medalla Milagrosa de Ambato, fuera de la iglesia hay unas señoras que venden velas todos los días, pero algo de raro tienen ellas que la gente les visita, en especial hay un señor que le dicen Chuqui, por intermedio de él la gente hace alguna clase de brujería, porque la gente indígena siempre les busca, gente de la costa, gente de afuera de la ciudad. Siempre tengo novedad de verles porque son medio misteriosos, andan cargados un paquete en una funda, a ratos como yo me paro en la puerta y estoy tan cerca de ellos, les miro, y veo que ese joven Chuqui acarrea a la gente, es un intermediario de Margot Heredia, ella es la que hace las cosas, pero este chico es empleado de ella, y el lleva a la gente a un cuarto que hay a una cuadra más abajo, eso es detrás de la iglesia, este cuarto está ubicado en la calle Espejo y Araujo; el joven baja y les lleva a los clientes, la chica Margot que es la que hace esas cosas corre atrás, no sé qué harán pero es algo misterioso, porque ella es la bruja de Calguasí, que era a la que le pegaron y le entrevistaron en la televisión, eso vio todo mundo; siempre hace sus trabajos, no sé qué clase de trabajos, pero siempre la gente les busca aquí.

La Medalla Milagrosa siempre es bien visitada, pero por los trabajos de brujería, y por intermedio de San Gonzalo hacen algunas cosas, no sé qué cosas, pero dicen que es brujería. A ella le pagaron en Calguasí y eso no es hace mucho tiempo, estuvieron aquí detenidas en la cárcel de Ambato, ella y la mamá, a las dos les detuvieron porque así mismo, había venido un indígena del caserío Calguasí y se muere, entonces, ahí descubren que ellas son brujas, eso vio todo el Ecuador, eso pasaron en la televisión, lo que les pegan desnudamente en los páramos de Calguasí, ahí se le ve clarito lo que le pegan, yo dije, con eso ya no ha de volver a hacer eso pero ella siempre está en sus misterios al menos el esposo tiene un taxi pirata, él también trae clientes y siempre están a la escondida, rato que ve a los policías se

corre, y cuando no están vuelta vuelven y siempre andan escondidas, ahí hay misterio, y aunque ellas digan que no hacen tal cosa la gente siempre le busca por eso, siempre aunque digan que no; ellas dicen que hacen los mantos de los niños dioses, pero en base de eso ellos se valen para hacer sus trabajos.

Las personas que les visitan son siempre gente de la costa, de Latacunga, una tarde estuve parada cerca de las dos aquí y me dice una señora, cual es la señora que vende cosas de niño Dios, yo le digo allá, y porqué les busca, es que ellas nos van hacer un trabajo, pero que clase de trabajo, no supo manifestar, pero son gente siempre del campo, gente de afuera de la ciudad, últimamente les estuvo visitando unos tres monitos, el día martes a las cinco y media de la tarde, este joven Chuqui los llevó a los monitos para abajo, ella esperaba a que ellos bajen y después corrió para allá, o sea que ella es la que hace los trabajos.

A ver, y donde se visten bien, de donde tienen bella casa, para decir uno también se trabaja, pero no se tiene carro, casa, muchacha, ella no hace nada, sólo a la moda vive, con guaguas en escuela pagada, ella se viste sólo ropa americana, y de dónde, yo creo que una persona que trabaja como yo regularmente, no me puedo dar esos lujos y ella vende sólo velas y mantos de niño Dios, bueno es esa temporada de navidad se dedica a vender, pro no creo que sea para tanto, de casa, muchacha.

El marido también tiene carro, pero este también tiene alguna cosa con gente de baja calaña, con delincuentes, con pillos, la otra vez hace ocho meses dijeron que habían hecho el loteriazó a una señora, aquí justo frente con frente al local que yo trabajo; dice que había estado una señora y habían venido unos dos señores, qué le dirían, y la señora les ha dado el equipo de sonido, y le hicieron el loteriazó, hasta ella ir al banco, el marido de esta señora Margot Heredia que antes tenía un taxi les llevó a los pillos, él también es cómplice, siempre andan en un mundo bajo, o sea no es nada legal, porque entonces se esconden, si nada debe nada teme, entonces debe andar como una persona normal, yo por ejemplo me paro, estoy ahí y siempre me quedan viendo con mala cara, pero yo como trabajo aquí qué puedo hacer, que me vean yo me hago hecha la que no les

veo, pero algo hacen, osea siempre por algo me atraen ellas, ahora no más, el Chuqui bajó a las doce y media con una pareja de una mona y un joven, ella al ver que esta pareja con el Chuqui bajaban, se escondió atrás de otra chica, como se dieron cuenta que yo estaba ahí parada, se hicieron las tontas, a mí no me interesa que hagan sus cosas, pero sí andan en misterio.

Verá lo que he sabido y han comentado, y en el periódico ha salido, especialmente en el Heraldo, ha sido que como aquí funciona la Católica, siempre hay gente que vende droga, pero en realidad no se sabe a ciencia cierta quien es, ni cómo es, ahora han puesto vigilancia policial y se ahuyentado un poco, pero siempre aquí en nuestra parte, aquí en la Rocafuerte y Lalamas es zona roja, porque aquí hay bastante pillo, se paran bastantes carros hermosos, porque la gente de la Católica es gente bien, entonces tienen bonitos carros, y les roban los radios si no es los radios son las cosas que tienen adentro, pero siempre es aquí zona roja, como hay gente de la Católica que tiene dinero, se sabe que se vende droga, quién vende no sé, en eso no me he fijado, como siempre hay horas topes que las chicas salen al descanso o recreo, ahí donde hay aglomeración de gente, dicen que ahí venden droga.

Dicen que esta Margot tiene una casa lujosa cerca de la Católica y es nueva, eso es por la Manuelita Sáenz, dizque es un lujo de casa, y de dónde.

En toda cosa hay polémica y miedo como hay gente creyente hay gente que no cree, los que creen dicen, estas, como me conocen a mí me han de hacer algo, y tal vez por miedo no hacen, ni dicen nada; en cambio la policía, yo creo que a estos no les vuelven a coger, porque la plata es la que manda, muró el indígena; hubo dinero y se olvidó de todo, y ahora por debajo siguen haciendo lo mismo.

No sé, si Margot Heredia tenga el “San Gonzalito Chiquito”, lo que he oído, es que, “San Gonzalito Chiquito” si existe, es chiquito según mi esposo, cuando él fue taxista decía, que cerca de la Simón Bolívar hay uno, y le digo, porque chiquito, porque hay uno en la Simón Bolívar que le veneran los martes y los viernes, en cambio, el de la Medalla milagrosa es el de todos los días, porque ahí le ponen velas. Y yo digo, porqué chiquito, porque es de tamaño pequeño, es igua-

lito a San Gonzalito, pero chiquito, eso es todo, me dijo. (Entrevista a Lupe Checa Ramos. Ambato, junio 5 de 2002)

En el barrio de la Medalla Milagrosa, Margot Heredia es temida, no porque se crea que hace brujería, sino porque temen que su marido junto con la banda de ladrones que tiene, les vacíen la casa.

El puesto de velas de Margot Heredia es cuidado por un joven apodado Chuqui, este vigila el espacio donde se encuentra, estando alerta de las personas que llegan, se comenta que, el negocio de velas que posee Margot Heredia es un negocio pantalla, con el cual disimula sus verdaderos negocios.

Un comentario general se da cuando Margot Heredia le regala una moto a su joven ayudante, y, en el barrio se preguntan ¿de dónde obtiene tanta plata?, entonces, ya no sólo se dice que esta mujer se dedica a la brujería utilizando a San Gonzalo y estafando a las personas, sino también que ella comercializa droga; muchos acusan a Margot Heredia y a sus ayudantes de ser los que expenden droga a los chicos de la Católica. Estos son rumores pues se ignora quienes venden la droga fuera de la universidad y de la iglesia de la Medalla Milagrosa.

Pero el comentario no culmina ahí, los rumores aumentan de nivel y toman mayor fuerza, cuando se relaciona a la policía como cómplice de la supuesta mafia o red de estafa y corrupción.

Con respecto a los actos de corrupción que se tejen en el barrio de la Medalla Milagrosa y en otras partes de la ciudad, las autoridades no han hecho nada, ya que, estarían involucradas; la razón para tal sospecha es que, cada mes o cada cierto tiempo algunos policías van a la casa de la madre de Margot Heredia, que queda diagonal a la iglesia de la Medalla Milagrosa; se comenta que los policías involucrados salen de la casa mencionada con un paquete desconocido,

se presume que los policías chantajean cada cierto tiempo a estas mujeres para no llevarlas presas.

Se considera que, hay suficientes denuncias contra Margot Heredia y sus ayudantes para llevarlos presos, así, una moradora del barrio de la Medalla Milagrosa comenta de una familia de Santo Domingo que acudió donde Heredia, para que salve a su niño, tuvo que pagar la suma de mil quinientos dólares, el niño murió y la involuagrada, aunque fue denunciada no tuvo problemas y salió en libertad.

Se supone que Heredia y los suyos están en contacto permanente con otros supuestos brujos de Ambato y de fuera de la ciudad. Esto es presumible porque algunas personas, afirman venir recomendadas. Los supuestos brujos, tienen una manera discreta de contraseña para poder atender a las personas enviadas, sin temor de ser descubiertos. Otra razón para sospechar de dicha presunción surge cuando, el señor Marcelo Ronquillo se acerca donde el joven llamado “Chuqui” para ver si lo podían atender. Este joven tuvo varias reacciones, su primera posición fue de desconocimiento, luego asumió una postura de recomendación, “si desea ser atendido debe venir muy temprano al rato de la misa, porque ahí vienen los acarreadores”, posteriormente, le pregunta al interesado, de dónde viene, quién lo envió, Marcelo Ronquillo le contesta, que viene de Quito, y Chuqui le pide un papel que debe verificar la razón de su venida, el papel debe decir a qué viene y cuánto más o menos debe cobrarsele.

María del Carmen Romero nos cuenta:

Conozco la imagen de san Gonzalo, dicen que es un santo que hace milagros y devuelve las cosas robadas, las personas creen en él, pero yo no creo, esas cosas no existen.

Veo que viene gente, con polvos, incienso, velas, las señoras veleras llevan a los incautos de la plazoleta a un cuarto para hacerles brujería, ya que el santo tiene bastante clientela.

Las veleras se hacen pasar por brujas, el hermano es también brujo. Las personas vienen para hacer el mal o para que les curen, pero si el médico no les cura, peor ellas. Viene toda clase de gente, rica, pobre, vienen de otras ciudades.

-La autoridad no hace nada-, mucha gente pregunta por “San Gonzalito Chiquito” y por los Camana.

Mi hermano tenía cáncer, él vino para curarse, en esa época le cobraron 40 sucres, y, mi hermano murió, le decían que le van a curar pero era sólo para sacarle más plata, que va a creer, si ni el médico cura.

La casa de la esquina no era de ellas, ellas arrendaban, al principio el barrio se unió para que no lleguen, el dueño de la casa dijo que él no iba a dejar de arrendarles, que ellas son buenas clientas, que le pagan de a dos o tres meses de adelanto, y por último compraron la casa, y así como les vamos a mandar.

Con la policía ellas tienen algo ellos saben y les chantajea, vienen y se hacen los locos, si la policía está metida en esto, y nosotros qué podemos hacer, si las denunciemos, ellas han de decir, si estamos vendiendo la velitas, es trabajo honrado, pero lo que no se sabe es qué hacen ellas realmente de ese aparente trabajo honrado, tampoco uno puede hacerse enemigo de ellas, porque cualquier rato nos vacían las casas, a ninguno hasta ahora, no nos han hecho nada, porque saben que no decimos ni hacemos nada; además, dicen que ellas venden droga, ahora no se sabe con seguridad si son ellas u otras gentes, pero dicen que les venden droga a los de la Católica. (María del Carmen Romero, Ambato, junio 10 de 2002)

Esta es una red de corrupción atravesada por varios circuitos de acción, donde están involucradas muchas personas; es como una mafia, se contactan a través de contraseñas, este circuito es cerrado, por lo que tratar tan sólo de acercarse es muy difícil, de ahí que sea como una red donde los componentes están sellados por mallas de intereses y de poder, con involucrados que no imaginamos.

Es importante mencionar que, no sólo es Margot Heredia la que utiliza la creencia de los fieles para hacer negocios, y se vale de

la religiosidad de la cultura popular para estafar; a este grupo en el barrio de la Medalla Milagrosa se los ha denominado mafia de corrupción, incluyendo a otros personajes que también se aprovechan de su poder político.

Algunos brujos para poder atraer a los fieles de la imagen de San Gonzalo se valen de los llamados acarreadores.

Los brujos, como un mecanismo de atracción de los fieles hacia ellos, utilizan gente que se asocie, para que cumplan el papel de acarreadores; estos llevan a los fieles hasta donde los brujos, pueden cumplir cualquier rol social y pueden tener cualquier oficio.

Los acarreadores pueden estar en todas partes, en las comunidades indígenas, en las plazas y mercados, fuera de las iglesias o en toda la ciudad, recorriendo las calles buscando fieles, los acarreadores son muy astutos y saben perfectamente donde encontrar creyentes y cómo convencerlos, sin embargo, no todos los acarreadores requieren buscar fieles, los mimos fieles acuden donde ellos para acercarse a los brujos, ya que el acarreador, se encarga de enseñar a los fieles las técnicas que le permitirán ingresar donde el brujo.

Conocidos como acarreadores son algunos taxistas asociados a los brujos para llevar a los fieles hasta sus lugares de trabajo, un taxista viejo cuenta que actuó como acarreador, y dice:

Nosotros esperábamos en el terminal a que llegue gente de otras ciudades para llevarles donde los brujos, viene más gente de Cuenca y Santo Domingo, de ahí viene gente de todo el país, por ejemplo, ellos se acercaban donde nosotros y nos decían, llévenos donde “San Gonzalito Chiquito”, pero nosotros no les llevábamos donde cualquier brujo, nosotros les llevábamos donde el brujo que teníamos convenio; por cada persona que llevemos nos dan un porcentaje; nosotros también debíamos averiguar los nombres de las personas que llevábamos dónde el brujo, la edad y porqué iban donde él. La gente que va allá

es muy ingenua, gastan cantidades extraordinarias de dinero por ir donde los brujos, nosotros para sacarles información les hacíamos la conversa, les preguntamos por qué van donde el brujo y la mayoría de respuestas son: para sacarse el mal o porque quieren hacer mal, para tener dinero, porque el esposo le engaña, o así; para saber el nombre, nosotros les decíamos, verás, para nosotros es bien peligroso llevarle donde el brujo, así que, denos la cédula para ver si es de confiar, y la gente con tal de que uno les lleve donde “San Gonzalito Chiquito”, le dan nomás la cédula, así sabíamos el nombre, algunos te pagan el triple de la carrera y hasta dinero aparte con tal de que le lleven donde el brujo. Una vez que se llega, como hay personas parientes del brujo afuera espiondo, se acercan rapidito disimuladamente; mientras las personas entran, nosotros nos entrevistamos con el brujo por atrás, o con las esposas de los brujos, o con el pariente que esté a cargo, ahí les decimos cómo se llaman los incautos, cuánta plata tienen, y para qué vienen; el brujo, por haberle llevado a la persona y haberle dado la información, nos pagaba un porcentaje de dinero, por ejemplo, digamos que él saca unos dos mil dólares, a nosotros nos daba unos doscientos dólares, depende de cuánto cobre. A veces ya da pena de la gente que viene, uno les dice, vea no crea en esas cosas, eso no es verdad, mejor pásese y coma bien, pero ellos no hacen caso y más dinero te ofrecen para que les lleves donde el brujo. A los compañeros no les gusta hablar de estas cosas, porque eso tampoco es así nomás, porque es peligroso decir así nomás estas cosas. (Taxista, Entrevista. Ambato, agosto 6 de 2002)

La sorpresa de algunos se da cuando acuden donde el brujo para que este por intermediario de la imagen les otorgue salud, y de repente se encuentran con su nombre en el libro de San Gonzalo, ellos asustados y con la influencia del brujo inmediatamente relacionan su enfermedad con el nombre en el libro, ya que, consideran que su enfermedad es producto de brujería, en este caso el costo aumenta, ya no sólo es ver a la imagen de “San Gonzalito Chiquito”, para que este les cure la enfermedad, es también pagar una fuerte cantidad de dinero para borrarse del libro de San Gonzalo, y al mismo tiempo pagarle al brujo para que les quite el mal a través de un rito

mágico, rito que no se resuelve en un solo día, y cada día de atención también tiene su costo.

Héctor Rodríguez, exbrujo, relata:

Jorge Camana creía en lo que hacía, sabía que la imagen de San Gonzalo tenía poder, los ritos a la imagen se dan, la gente se cura, puede pedir para mal, y se cumple; pero muchas veces, se hace negocio con los nombres de los fieles, Los acarreadores también ayudan, ellos son buenos para traer gente, ellos también ganan dinero ayudado al brujo.

Los policías no llevan presos a los brujos porque las mujeres de estos tienen relaciones sexuales con los policías; la vida del brujo es dolorosa, el brujo debe vivir huyendo, escondiéndose, porque a veces hay denuncias muy fuertes; si hay denuncia de muerte, es preferible huir. Los policías también están involucrados en esto; por haberles hecho curaciones a las autoridades, estos se quedan en deuda. (Héctor Rodríguez, exbrujo, junio 4 de 2002)

Se comenta que algunas mujeres han sido violadas por brujos; una señora del barrio de la Medalla Milagrosa nos cuenta “una mujer que había ido donde el brujo para sacarse el mal fue violada. El brujo se fijó en la mujer, y le dijo que le sacaría el mal dándole de beber una pócima que preparó, la mujer convencida de que el brujo le sacaría el mal se tomó el brebaje, pero no era una pócima para sacarse el mal, era una droga que el brujo le dio; ella se quedó dormida y el brujo abusó de ella.

En la ciudad se dan denuncias como rumores, acerca de estafa, robo y violación, así como de orgías o sucesos diabólicos; estos hechos involucran a personas que se hacen pasar por brujos, y, a ciertos brujos reconocidos. No podemos confirmar los rumores que circulan en la ciudad, pero sí podemos decir que existen denuncias públicas de personas que dicen haber sido estafadas o perjudicadas

por supuestos brujos; tal información la podemos encontrar en “El Heraldito”, periódico de la ciudad de Ambato.

En la ciudad de Ambato existen dos mundos, dos cosmovisiones, cada una con un manejo simbólico, histórico y social. El mundo occidental y el mundo de la cultura popular ambateña (sujeto de nuestra investigación).

El mundo occidental ha generalizado sus formas culturales, políticas e ideológicas, a través propuestas de desarrollo, con el objetivo de lograr una dominación a nivel social y económico; sin embargo, tales propuestas no han eliminado la visión simbólica cultural andina que se desprende de los países Latinoamericanos, incluyendo la cultura popular ambateña. Siendo las dos visiones parte de la cultura popular ambateña desde épocas ancestrales hasta el día de hoy, redefiniéndose.

Entonces la cultura popular ambateña construye sus prácticas comunicacionales, religiosas, culturales, de acuerdo a su condición, en este sentido no es necesaria la participación de políticas externas o de una visión occidental para generar cambios, ya que los cambios son circunstanciales a la forma de vida de cada pueblo y no requieren de intervenciones externas, más si se considera que como alternativa de resistencia en los pueblos de Latinoamérica, se fomente el respeto, esa alternativa vendría a plasmarse para nuestras culturas como desarrollo humano, que cada cultura mantenga su integridad de acuerdo a sus avances y decisiones sin imposiciones, eso es humanidad.

Cada comunidad y cada grupo, a cualquier escala poblacional y geográfica, debe buscar su satisfacción, su prosperidad y su felicidad de acuerdo con su marco cultural y ecológico, transformando su propia cultura y sus estructuras económicas, sociales y políticas a lo largo del tiempo, de forma autónoma e independiente. (Beltrán, 1995, s/f)

Y por qué no poder hablar de un impulso alternativo cultural, es decir volver a las raíces para recuperar nuestra identidad, teniendo como base el estudio de la hermenéutica andina.

La hermenéutica como ciencia del entender, busca la comprensión de lo dicho o escrito. (...) hermenéutica, el sentido que las clases populares tienen de su propia autonomía. Esto nos introduce tanto en el sistema de producción cultural, como en el de dominación cultural y social. (Vega, 1987, p. 55)

Entender, respetar y oír, son ejes fundamentales para encontrar una identidad, el impulso alternativo cultural, define a la cultura y a los elementos culturales, esto es posible a través de la comunicación. Para lograr tal perspectiva, primero, es importante aceptar las descendencias culturales, segundo, distribuirla, fomentando las raíces y legitimando cultura; para que no sea mal interpretada, haciéndola explícita a todos —como otra alternativa de vida—.

Conclusiones

1. La cultura popular ambateña representa a la diversidad, la heterogeneidad, de un país producto de una mezcla cultural, sus diversos grupos sociales y las posiciones desde donde interactúan se demuestran a través de las expresiones, manifestaciones, comportamiento, valores y creencias, lo que caracteriza a cada pueblo.

Las transformaciones dadas como la conquista española, han sido una fuerte influencia en la edificación cultural ecuatoriana y su diversidad; la cultura popular ambateña comparte un espacio determinado con expresiones culturales comunes que se desprenden de las prácticas ideológicas de los grupos dominantes y de las expresiones culturales indígenas.

La cultura popular ambateña tiene una fuerte influencia indígena, su mundo y cosmovisión se desprende de concepciones andinas, por lo tanto, la construcción simbólica de este pueblo será una suerte histórica y social; en la actualidad tales influencias se evidencian en los hechos y sucesos cotidianos a través de las creencias religiosas populares, la tradición oral, la forma de vida, la cosmovisión del mundo, estrechamente ligada a los acontecimientos naturales.

2. Los imaginarios de la cultura popular ambateña se construyen a partir de su cosmovisión imperante, es decir, los imaginarios de la cultura popular se forman en base a un discurso mítico andino, y tales imaginarios se ven expresados especialmente en la religión, y

es en ella donde las imágenes, las formas toman vida con un sentido simbólico cultural.

Una imagen católica atravesada de un sentido religioso andino, es una imagen cargada de un registro histórico social, donde la cultura enfocó su mirada y contextualizó la posición de la misma en un tiempo y espacio eternos, y donde por tradición oral se enmarcó en la cultura como expresión comunicacional, religiosa e ideal colectivo, y tal reconstrucción no existiera si todos sus miembros no hubieran sido sujetos fundamentales en la construcción del mismo.

Hablamos de una imagen cargada de un sentido simbólico y social, hablamos de San Gonzalo García, un santo católico que lleva en sus raíces, como la cultura popular ambateña, una fuerte tradición indígena, actitudes enmarcadas en el paso a paso de sus miembros. San Gonzalo es el santo del mal, de los ladrones, de las cosas perdidas, estos imaginarios son fantasías construidas por la cultura popular de acuerdo a sus necesidades espirituales y materiales, de su vida, para dar explicación al porqué de las cosas, y así, ha sido desde tiempos ancestrales.

Una forma de representar la vida para los indígenas era construir imaginarios que respalden el sentido de su existencia, por eso la tierra era y es la pacha mama, representaciones de vida donde se conjugan visiones del mundo, eso es San Gonzalo, un imaginario que representa el sentido de la vida de la cultura popular ambateña y es esa expresión y construcción lo que le hace válido y fuerte en la cultura.

En las fantasías de la cultura popular ambateña se inscriben ángeles y demonios, se ha inscrito, San Gonzalo, ángel y demonio, bueno y malo, un dios que camina en dos mundos, entre lo profano y lo sagrado; un pueblo soñador que la racionalidad no alcanza.

3. Toda construcción imaginaria necesita de expresiones que la legitimen, las manifestaciones y prácticas religiosas que se construyen alrededor de la imagen de San Gonzalo, son expresiones comunicacionales, es más, la existencia de cualquier cultura depende de la comunicación, no existieran entendimientos en una cultura y menos construcciones simbólicas sin la comunicación; como dijo Habermas, en un mundo compartido con entendimientos comunes entre los miembros se evidencia la construcción de miles de expresiones sociales, simbólicas y religiosas; todo se enmarca dentro de la comunicación, por esta razón las interacciones entre los miembros de la cultura popular ambateña permiten la conformación de una construcción histórica y la existencia de una cultura con manifestaciones verbales y no verbales, lingüísticas o de acción, conociendo que ambas se conjugan para la expresión de un sentido.

Para que las expresiones sociales de una cultura persistan en el tiempo y el espacio necesitan de la comunicación, no hay cuentos, leyendas, historias sin comunicación, no existieran edificaciones sociales, no existiera San Gonzalo, ni las expresiones que se tejen a su alrededor; el rito, el mito, la tradición oral.

El rito requiere de una tradición oral para su existencia, en la cultura popular ambateña la tradición oral se desprende del discurso mítico andino, así como de los hechos de la modernidad; entonces el rito realizado a San Gonzalo, así como la tradición oral, son las acciones comunicacionales que legitiman la existencia del mismo.

La tradición oral es la prueba fehaciente de la reproducción de los hechos culturales, porque la tradición oral es comunicación; de ahí que, para estudios comunicacionales sería absurdo eliminar los sentidos culturales. En la cultura (campo de acción comunicacional) es donde se reproducen las relaciones sociales y simbólicas entre los miembros de una sociedad, las interacciones.

Cada acto y realización de los seres humanos son hechos comunicacionales. Así un rito será el rezo y la acción ejecutada. Los miembros de la cultura popular ambateña interactúan elaborando sus prácticas mágico-religiosas alrededor de la imagen de San Gonzalo; siendo las prácticas verbales y no verbales producto de una herencia religiosa y de una cosmovisión del mundo.

4. Todo acto mágico-religioso tiene un intermediario para su ejecución, los intermediarios del proceso religioso comunicacional que envuelve la imagen de San Gonzalo son dos, la cultura popular ambateña y los llamados “especialistas religiosos”, personas encargadas de realizar las prácticas mágico-religiosas en la cultura popular ambateña. El brujo o hechicero como actualmente se lo denomina en la ciudad, actúa de intermediario entre la imagen de San Gonzalo y la cultura popular ambateña. Este se caracteriza por tener poder y por curar o matar a las personas, este brujo trabaja con la imagen de San Gonzalo y es una especie de salvador de almas y destructor de hombres. Estos actores son amados y odiados al mismo tiempo, su trabajo es ambivalente, estos representan a los antiguos “especialistas religiosos” de los indígenas, que curaban, descubrían abigeos y mataban, los brujos desde tiempos ancestrales por su condición de profanos fueron considerados por los conquistadores como adoradores diabólicos y sus santuarios las huacas fueron imaginadas como adoratorios malignos, en la actualidad los brujos son más buscados que los mismos sacerdotes, ya que, ellos satisfacen las necesidades de los fieles de forma inmediata y porque no existe problema que no pueda resolver. El brujo realiza los ritos mágicos, para su ejecución utiliza hierbas, animales, se vale de un saber práctico relacionado con los saberes de la naturaleza, por eso su labor es una herencia cultural, la creencia de la cultura popular ambateña tiene sus raíces en la forma religiosa andina, culturalmente estos héroes profanos vendrían a representar a los “especialistas religiosos” indígenas con la diferencia de que sus prácticas se realizan a partir de elementos andinos y cató-

licos. Los brujos pueden decir la verdad como pueden mentir para la realización de sus actos mágicos, pero esto no quiere decir que no se sientan convencidos de su labor.

5. La creencia de la cultura popular ambateña hacia la imagen de San Gonzalo es un hecho cultural, simbólico, es producto de un proceso histórico; pero al mismo tiempo es un espacio de fuga para huir de los problemas sociales, políticos y económicos, ya que, su religiosidad es una alternativa para sus problemas; la mayoría de inconvenientes que tiene el pueblo y por los que le pide a San Gonzalo son de amor, de salud, de dinero; un fiel no pediría algo que se aleje de su cotidianidad, de su vida, de su espacio, es más, el imaginario construido alrededor de San Gonzalo no existiera ni tendría sentido para la cultura popular ambateña si este no sería el centro de construcción simbólica de su mundo y de sus deseos, así se crearon las religiones y las formas de vida del mundo, explicándolas a través de las devociones, de culto.

Existen políticas externas que tratan de implantar su visión del mundo con conocimientos diferentes, sin embargo estos conocimientos no han podido ser implantados totalmente, ya que existe una resistencia simbólica por parte de las culturas; la resistencia ha sido para los pueblos la persistencia de la cultura, de las relaciones sociales y simbólicas así como una alternativa de vida; tales políticas lo único que han provocado en los países latinoamericanos es hambre, muerte y dolor, aparte de una fuerte desconfiguración identitaria.

Bibliografía

- Abello, I., Zubirías, S., & Sánchez, S. (1999). *Cultura: Teorías y gestión*. Nariño: Ediciones Unariño.
- Alfaro, R. M. (1993). *Una comunicación para otro desarrollo*. Lima: Calandria.
- Mattelart, M., & Mattelart, M. (1991). *Historias de las teorías de la comunicación*. Buenos Aires: Paidós.
- Baudrillard, J. (2007). *Crítica de la economía política del signo*. México D.F.: Siglo XXI.
- Beltrán, L. R. (1995). *Comunicación para el desarrollo en Latinoamérica*. Lima: Mimeo.
- Botero, F., & Endara, L. (2000). *Mito, rito, símbolo*. Quito: Abya-Yala, Instituto de Antropología Aplicada.
- CIESPAL (1986). *Cultura popular y técnicas de comunicación en América Latina. Resúmenes bibliográficos* (Segunda ed.). Quito: CIESPAL.
- Dussel, E. (1992). Religiosidad popular latinoamericana. En Franz Damen & E.J. Zanon (Eds.), *Cristo crucificado en los pueblos de América Latina. Antropología de la Religión Popular*. Quito: Abya-Yala, Instituto Pastoral Andina.
- Eliade, M. (2000). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Engel, S. (1995). *Los consejeros sociales llamados charlatanes por el discurso oficial en el Centro Histórico de Quito*. (Tesis). Quito: PUCE.
- Flores, A. (1988). *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte.
- Foucault, M. (1991). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós Ibéricas.
- Frazer, s. J. (1996). *La rama dorada: Magia y religión*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas, el espacio comunicacional como problema interdisciplinario*. Madrid: Telos.
- Gubern, R. (1987). *La mirada opulenta. Exploración de la iconósfera contemporánea*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Guerrero Barros, M. P., & Rosero Ortega, R. C. (2019). Comunicación y fronteras simbólicas. Religiosidad popular en el pueblo pesquero de Santa Rosa. *Universitas*, 31, 197-214.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. México D.F.: Taurus.
- _____. (1999). *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*. Barcelona: Taurus Ediciones.
- Martín Babero, J. (1998). *De los medios a las mediaciones*. Bogotá: Editorial Gustavo Gili.
- Mauss, M. (1970). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Barral Editores. S.A.
- Moreno, P. (1999). *Síntesis sobre la escuela de Palo Alto*. Quito: UPS.
- Naranjo, M. (1992). *La cultura popular en el Ecuador*. Tungurahua: CIDAP.
- Nicola López, G. (1994). *Historia de la provincia del Tungurahua*. Ambato: Editorial Pío VII.
- Pietro, D. (4-9 de marzo de 2002). La investigación de la Comunicación para el Desarrollo. *Seminario de Comunicación y Desarrollo*. Quito, Pichincha, Ecuador.
- Rodríguez, M. (2002). *Palenque los espacios comunicativos en la ruta de la salud*. Quito: UPS.
- Rueda, M. V. (1982). *La fiesta religiosa campesina*. Quito: Ediciones PUCE.
- Salazar, R. (2000). *El Santuario de la Virgen del Quinche. Peregrinación en un espacio sagrado milenario*. Quito: Abya-Yala.
- Silva, A. (1997). *Imaginario urbanos. Cultura y comunicación urbana*. Santa Fe de Bogotá: Tercer mundo Editores.
- Strauss, L. (1987). *Antropología estructural*. Primera Edición. Barcelona: Paidós.
- Vasilachis, I. (1997). El pensamiento de Habermas a la luz de una metodología propuesta de acceso a la teoría. *Estudios Sociológicos*, XV(43), 79-107.
- Vega, I. (11-13 de septiembre de 1987). Tradición oral y discurso popular andino. Avances de Investigación y perspectivas metodológicas. Sixth International Oral History Conference "Mith And History". Oxford.
- Watzlawick P. (1991). *Teoría de la comunicación humana*. Barcelona: Editorial Herder.
- Zecchetto, V. (1999). *Imágenes en acción*. Quito: Abya-Yala.

La cultura popular latinoamericana es el escenario en el que se mezclan diversas tradiciones, prácticas y creencias, desde la época colonial. La religiosidad de los iberos y romanos, de los cristianos primitivos, los visigodos y los musulmanes de los conquistadores, se encontrará con la religiosidad propia de los grupos amerindios. Ese encuentro, llamado sincretismo, entre hispanos y amerindios, creará un universo particular, mágico, rico en matices, en donde comulgan divinidades y creencias del todo dispares.

En ese mundo de divinidades surge la figura de San Gonzalo, imagen popular extendida por todo el país, que tiene una enorme carga simbólica. San Gonzalo transita entre el bien y el mal. En torno a su adoración existe un mundo subterráneo de brujos y brujas, curanderos, maleficios, hechiceros, venganzas, pócimas para el amor, para el odio, para dar vida y hasta para matar. Basta que el nombre de la víctima esté escrito en el libro de Camana (brujo), para que esté condenado a la traición, a la enfermedad e incluso a la muerte.

