UPEC

POLITÉCNICA DEL CARCHI

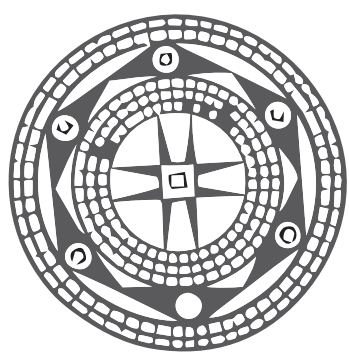
EDUCAMOS PARA TRANSFORMAR EL MUNDO

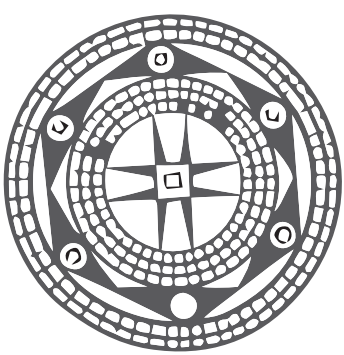
Espacios sagrados del Carchi y turismo religioso

Dennys Bolaños
Pamela Guerrero



COLECCIÓN IDEAS





Espacios sagrados del Carchi y turismo religioso

Carrera de Turismo

Facultad de Industrias Agropecuarias y Ciencias Ambientales

Universidad Politécnica Estatal del Carchi

Dennys Andrés Bolaños Tobar
Pamela Carolina Guerrero Palma

Espacios sagrados del Carchi y turismo religioso

POLITÉCNICA DEL CARCHI

UNIDAD DE
PRODUCCIÓN Y DIFUSIÓN ACADÉMICA Y CIENTÍFICA

Bolaños Tobar, D. A. y Guerrero Palma, P. C. (2026). Espacios sagrados del Carchi y turismo religioso. Universidad Politécnica Estatal del Carchi.
1.Turismo religioso; 2. Patrimonio Cultural; 3. Iglesias y templos
Clasificación Thema: WTHM - Guías de viaje: museos, lugares históricos, galerías, etc
Clasificación Dewey: Materia: 707 Turismo religioso,temas relacionados con patrimonio y cultura.

UNIVERSIDAD POLITÉCNICA ESTATAL DEL CARCHI
Dr. Jorge Mina – Rector
Dra. Gladys Urgilés – Vicerrectora

PROCESO EDITORIAL
Dr. Marco Burbano – Director de Investigación
MSc. Johana Morillo – Jefa de la Unidad de Producción y Difusión Académica y Científica
Lic. Dody Haro – Diagramación y diseño
MSc. Diana Ruiz - Editora

AVAL ACADÉMICO
Msc. Hernán Pillajo Borja UNIVERSIDAD NACIONAL DE CHIMBORAZO
Msc. Bayardo Ulloa Enríquez MIEMBRO NUMERARIO DE LA ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA DEL ECUADOR

DATOS DE PUBLICACIÓN
Título: Espacios sagrados del Carchi y turismo religioso
Autores: Msc. Dennys Andrés Bolaños Tobar y Dra. Pamela Carolina Guerrero Palma
Diseño de portada: Lic. Dody Haro
Comentario de la solapa: Msc. Dennys Andrés Bolaños Tobar
DOI: https://doi.org/10.32645/9789942625526
ISBN PDF: 978-9942-625-62-5
ISBN EPUB: 978-9942-625-61-8

Disponibilidad digital: https://www.publicacionesupec.org/index.php/carchi
Edición: Primera, Abril 2026.

© Universidad Politécnica Estatal del Carchi © Dennys Andrés Bolaños Tobar © Pamela Carolina Guerrero Palma

Calle Antisana y Avenida Universitaria, Tulcán, Carchi, Ecuador.
Tel: 06 2 980 837 Ext: 1300 / 1301
publicaciones@upec.edu.ec / publicacionesupec@gmail.com
Ecuador, Tulcán. Abril 2026

Prohibida la reproducción de este libro, por cualquier medio,
sin la previa autorización por escrito de los propietarios del copyright.

Índice

Introducción 29

Capítulo 1: Introducción al turismo religioso 36

Definición y concepto 37
Desarrollo histórico del turismo religioso 38
Relevancia contemporánea del turismo religioso 40
Distinción entre turismo religioso y peregrinación 42
Tipologías del turismo religioso 43
Importancia del turismo religioso en Ecuador 45
Patrimonio religioso y diversidad cultural 45
Impacto económico 47
Conservación del patrimonio cultural 48
Dimensiones sociales y comunitarias 48
Desafíos y oportunidades 49
Relación con el turismo religioso en Carchi 50
Importancia del turismo religioso en Carchi 50

Reflexión final 51

Capítulo 2: Templos y santuarios 54

Turistas y peregrinos 57
Iglesia, templo, santuario y matriz 58
Iglesia universal y obispos en Ecuador 61
Espacios sagrados del Carchi 66
Religiosidad en el Carchi 69
Devociones 74
Devociones populares en la provincia del Carchi 75
La función de las devociones en la sociedad contemporánea 77
Ramificaciones socioculturales de las devociones 78
La minga en la creación de iglesias: trabajo colectivo y expresión cultural 79
La minga como rito y fiesta 80
Minga: gratuidad, reciprocidad y épica de los héroes locales 82
Consecuencias sociales y económicas de la minga 83

La minga como pilar de la identidad cultural 84

Capítulo 3: Templos del Carchi 86

Iglesia Catedral de Tulcán 90

Templo San Francisco 103

Templo de Julio Andrade 112

Santuario Diocesano Nuestra Señora de la Purificación (Huaca) 123

Matriz de San Gabriel 144

Santuario Nacional Gruta de La Paz 168

Santuario Diocesano del Señor de la Buena Esperanza, de Bolívar 197

Iglesia Matriz de El Ángel 220

Templo de San Isidro 236

Santuario Diocesano Nuestra Señora de la Caridad, de Mira 252

Capítulo 4: Fiestas religiosas en la provincia del Carchi 282

Análisis y descripción de las fiestas religiosas 283

Fiesta en honor a Nuestra Señora de la Purificación de Huaca 283
Fiestas santorales, en Juan Montalvo, parroquia de Mira 284
Fiesta de la Virgen de la Caridad, en Mira 284
Fiestas patronales del Señor de la Buena Esperanza, en Bolívar 285
La Semana Santa del Carchi: una intersección entre religión y cultura 288
Procesiones y ritos litúrgicos 289
La pasión de Cristo: representaciones teatrales 290
El Viernes Santo y el sentimiento de luto 291
La resurrección: celebración y alegría 292
Importancia cultural y social de la Semana Santa en el Carchi 292
Importancia cultural y religiosa 294
La importancia de las festividades religiosas en el desarrollo del turismo local 295
Impacto económico de las fiestas religiosas 296
Promoción del turismo sostenible 297
Desafíos y oportunidades para el turismo religioso en Carchi 298
Conclusión 299

Dedicatoria

Este libro está dedicado a todas las personas que, con su fe y devoción, han hecho posible la preservación y el cuidado de los espacios sagrados de la provincia del Carchi, en Ecuador.

A las comunidades locales, que han mantenido vivas las tradiciones y costumbres religiosas, y que, con generosidad, han abierto sus puertas y corazones para compartir su valioso patrimonio cultural con el mundo.

A nuestros queridos estudiantes, quienes motivan la creación de trabajos como este, para utilizarlos como una herramienta en su formación académica y contribuir, de ese modo, al desarrollo turístico y cultural de nuestra provincia y país.

Con la esperanza de que este libro inspire a valorar y conservar la riqueza cultural y religiosa del Carchi, ofrecemos este homenaje a todos aquellos que han protegido y cuidado este legado a lo largo de los años.

Agradecimiento

Queremos expresar nuestro más sincero agradecimiento a todas las personas e instituciones que han sido parte fundamental en la realización de este proyecto. En primer lugar, agradecemos a la Universidad Politécnica Estatal del Carchi por brindarnos los recursos y las herramientas necesarias para llevar a cabo este trabajo con éxito.

Extendemos también nuestro reconocimiento a la comunidad de la provincia del Carchi, que nos ha recibido con hospitalidad y nos ha permitido conocer sus espacios sagrados y tradiciones religiosas. Su amabilidad y generosidad han sido cruciales para el desarrollo de este proyecto. Agradecemos de manera especial a la Diócesis de Tulcán, por su disposición para que pudiéramos realizar esta investigación en sus templos y comunidades.

De igual manera, manifestamos nuestro agradecimiento más profundo al padre Edin Hurtado, cuya amplia experiencia y conocimiento sobre la religiosidad en nuestra provincia fueron esenciales para la validación del contenido de este libro.

Este trabajo es un homenaje a la riqueza cultural y religiosa del Carchi, y un llamado a la conservación

y el desarrollo sostenible del turismo en la región. Esperamos que este libro sea de su agrado y contribuya a fomentar el respeto y la valoración de nuestras raíces culturales.

Datos de los autores:

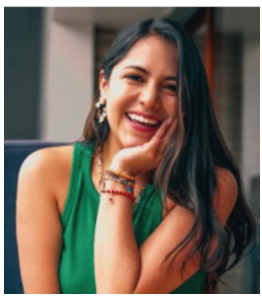
Dennys Bolaños



ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5273-8408

Es Máster en Desarrollo Integral de Destinos Turísticos por la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria y en Planificación y Evaluación de la Educación Superior. Se desempeña como docente en la carrera de Turismo en la Universidad Politécnica Estatal del Carchi, y sus investigaciones se centran en el campo de la inteligencia turística. Ha publicado artículos en revistas indexadas y diversos libros sobre turismo, además de participar como ponente en conferencias internacionales en Ecuador, México y Chile. También, hasta abril de 2025, ocupó el cargo de director de la carrera de Turismo.

Pamela Guerrero



ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9338-7245

Es docente universitaria, travel *blogger* y experta en becas. Doctora en Turismo con mención internacional por la Universidad de Girona y Máster en Turismo Cultural, con mención en Patrimonio. Ha publicado artículos científicos y libros sobre turismo, y ha participado como ponente en conferencias nacionales e internacionales, algunas de ellas como ponente principal. Su línea de investigación se centra en la gestión turística de destinos y el marketing digital.

Además, es creadora de contenido turístico en redes sociales y gestiona una página web especializada en turismo, becas y vuelos. Ha recibido distinciones como embajadora de turismo en diversas provincias y a nivel nacional, otorgadas por el Ministerio de Turismo, en reconocimiento a su labor en el ámbito turístico y su contenido especializado.

Palabras clave: turismo religioso, iglesias, santuarios, templos, Carchi

Campo disciplinario: servicios

Subcampo disciplinario: servicios personales

Resumen:

Esta investigación explora la riqueza y el patrimonio tangible e intangible de los templos y espacios sagrados del Carchi desde diversas perspectivas: arquitectura, fe, religiosidad y turismo religioso. Incluye un detallado análisis histórico acerca de la construcción de cada santuario, templo e iglesia, complementado con fichas didácticas que destacan los elementos clave de la arquitectura religiosa. Además, se examina cómo el turismo y la religión, pese a sus particularidades, pueden fusionarse para impulsar el desarrollo del turismo religioso y aprovechar el gran potencial de la provincia.

Introducción

Este estudio tiene como objetivo investigar, de manera cronológica, la historia los templos y lugares sagrados que existen en la provincia del Carchi, con especial

énfasis en sus atributos arquitectónicos, históricos y devocionales. Con este estudio, se pretende resaltar la importancia cultural de estos sitios, pero también comprender cómo el turismo religioso es una pieza clave en el bienestar de la comunidad, ya que contribuye al avance económico y social. Al crear una sinergia entre la riqueza espiritual y arquitectónica de estos espacios junto con una gestión turística efectiva, se crea la posibilidad de preservar la identidad cultural y, con ello, proporcionar a los visitantes, una experiencia enriquecedora y profunda.

Este libro detalla, de forma meticulosa, el proceso mediante el cual se han establecido los espacios sagrados de la provincia del Carchi y en el que la comunidad, con profunda fe y devoción, brindó un decisivo apoyo, a través de mingas, veladas comunitarias, sacrificios, trabajos colectivos y hasta aportaciones económicas. Todos estos esfuerzos comunitarios han creado grandes templos con un notable mérito artístico y un importante patrimonio inmaterial, que representan un componente vital de la identidad cultural del Carchi.

La interacción entre la religión y el turismo religioso es compleja y ha sido ampliamente examinada por numerosos estudiosos. Ciertos investigadores enfatizan las distinciones sustanciales entre estos dos fenómenos, mientras que otros postulan que son

complementarios o, bajo condiciones específicas, difíciles de diferenciar. Los espacios sagrados se definen como aquellos lugares que, de diversas maneras, articulan el nexo entre lo humano y lo divino, cumpliendo una función religiosa original; sin embargo, en contextos contemporáneos, también pueden incorporar un propósito orientado al turismo (Aulet y Vidal, 2018; Olsen, 2019). Estos sitios no sólo poseen una significación devocional, sino que también sirven como conductos de valores históricos y culturales que están inextricablemente ligados a la identidad de la región donde se asientan (Jiménez-Fernández y Clavé, 2020).

Las observancias litúrgicas, las manifestaciones de piedad popular y las celebraciones de los santos patronos impregnan estos sitios de un carácter distintivo, atrayendo tanto a los devotos como a los turistas por igual. Las motivaciones para la visitación son diversas: para los peregrinos, la esencia radica en el acto de atravesar al santuario, que culmina en una experiencia basada en la fe, que abarca la penitencia y la meditación. Por otro lado, los turistas pueden estar motivados por el deseo de contemplar y aprender, siendo a veces una actividad recreativa o incluso una manifestación de curiosidad. Sin embargo, muchos turistas también encuentran una dimensión espiritual en estos lugares, lo que otorga a sus experiencias, un

matiz religioso más que meramente secular (Sharpley y Sundaram, 2005).

Es necesario, también, definir los conceptos de peregrinación y turismo religioso. Algunos estudiosos señalan que ambas prácticas comparten rutas, equipamientos e incluso ciertos rituales, lo que dificulta trazar una frontera nítida entre ellas. No obstante, la literatura reciente insiste en que peregrinación y turismo religioso poseen identidades propias: mientras la peregrinación se orienta principalmente a la búsqueda de lo sagrado, la conversión o el encuentro con lo divino, el turismo religioso tiende a privilegiar la visita a lugares sagrados desde una lógica de interés cultural, histórico o experiencial, aun cuando puedan coexistir motivaciones espirituales y seculares en un mismo desplazamiento (Collins-Kreiner, 2010).

Pfaffenberger (1983), por su parte, subraya que la peregrinación es más que una simple actividad recreativa, ya que tiene una profunda dimensión espiritual y una conexión con lo trascendente, a diferencia del turismo, que tradicionalmente se asocia a una experiencia de contemplación. Ostrowski (2002) considera el turismo religioso como una forma de turismo que se sitúa entre lo sagrado y lo profano; mientras que otros, como Sharpley y Sundaram (2005), destacan que el turismo religioso es una de las

formas más antiguas de desplazamiento humano, que se manifiesta en una diversidad de actividades, desde la peregrinación a largo plazo hasta las visitas breves a sitios religiosos (Collins-Kreiner, 2020a).

En tales circunstancias, la motivación sería el principal factor distintivo. El impulso de la peregrinación es espiritual —llegar al lugar santificado, ser parte de un acto de devoción o emprender una penitencia—, mientras que, en el ámbito del turismo religioso, los intereses pudieran ser culturales, históricos o estéticos, por lo que el sitio sagrado es una parte del viaje, pero no el objetivo final.

En el plano recreativo, el turismo religioso se configura como una modalidad específica de ocio que pone en valor los lugares de culto tanto por su significación arquitectónica, cultural e histórica como por su dimensión devocional. Diversos estudios muestran que, en las últimas décadas, numerosos santuarios y rutas de peregrinación tradicionales se han consolidado como atracciones turísticas de primer orden, atrayendo simultáneamente a peregrinos y a turistas motivados por razones espirituales, culturales y recreativas (Aulet y Vidal, 2018). En este sentido, la literatura reciente subraya el carácter multifuncional de los espacios sagrados, en los que confluyen visitantes con motivaciones complejas y entrelazadas —fe, búsqueda

de realización personal, curiosidad cultural, turismo y consumo— que cohabitan en un mismo destino.

Capítulo 1: Introducción al turismo religioso

El turismo religioso es reconocido como una de las formas primordiales y más antiguas de viajar, conecta la espiritualidad con las narrativas culturales e históricas. Por muchos siglos, las personas han recorrido largas distancias en busca de la iluminación espiritual y el enriquecimiento cultural. Esta práctica no sólo ha influido en el tejido cultural de las comunidades receptoras, sino que también representa un elemento importante en el fomento del crecimiento económico y el fomento del diálogo intercultural.

Este capítulo detalla un extenso análisis del turismo religioso, desde su origen histórico hasta sus implicaciones modernas, así también distingue sus diversas formas e investiga su significado dentro del marco global y local. Adicionalmente, enfatiza la importancia crítica del turismo religioso en la provincia de Carchi Ecuador donde la riqueza espiritual y cultural plasmada en templos y santuarios sirve como elemento fundamental para el avance sustentable del turismo religioso.

Definición y concepto

El turismo religioso puede caracterizarse como el movimiento intencional de individuos hacia lugares considerados sagrados, con el objetivo de participar en rituales, visitar sitios de importancia espiritual o

lograr una conexión profunda con lo trascendente. En esta perspectiva, la literatura reciente sobre rutas de peregrinación señala que la experiencia peregrina integra simultáneamente el desplazamiento físico con un proceso de búsqueda interior, de modo que el caminar hacia los lugares sagrados favorece tanto el bienestar corporal como la reflexión espiritual y el replanteamiento del propio sentido de vida y de la fe (Alves y Pasin, 2025). A diferencia de otras modalidades turísticas, las dimensiones espiritual y cultural sirven como el impulso primario para estas experiencias. Si bien históricamente está vinculado a las peregrinaciones, el turismo religioso abarca un espectro más amplio de actividades, incluida la participación en celebraciones religiosas, excursiones a iglesias históricas y exploraciones de sitios arqueológicos sagrados.

De hecho, en su definición más amplia, el turismo religioso incluye tanto a los peregrinos motivados por la fe como a los turistas interesados en el valor histórico, arquitectónico o cultural de estos lugares. Schweinsberg y Sharpley (2024) destacan que esta interacción entre lo sagrado y lo secular es una de las características que hace único al turismo religioso, permitiendo a los viajeros, experimentar dimensiones espirituales y culturales en un solo contexto.

Desarrollo histórico del turismo religioso

El turismo religioso está profundamente arraigado en la narrativa histórica de las primeras civilizaciones humanas. Por ejemplo, en el antiguo Egipto, las peregrinaciones hacia templos venerados como Karnak y Luxor constituían actos de reverencia hacia las deidades, en los que los adoradores buscaban protección divina o guía, o bien expresaban gratitud. Del mismo modo, en la antigua Grecia, los viajes a Delfos para consultar el oráculo de Apolo encarnaban tanto una profunda experiencia espiritual como una oportunidad significativa para el intercambio cultural.

Dentro de las tradiciones judeocristianas, la práctica de emprender peregrinaciones a lugares sagrados como Jerusalén, Belén o Roma se remonta a los primeros siglos del cristianismo y alcanzó un notable desarrollo durante la Edad Media. En este periodo, las peregrinaciones no solo respondieron a aspiraciones de conversión, penitencia o búsqueda de gracia espiritual, sino que también dinamizaron la vida económica y social de las comunidades de acogida, al requerir infraestructura de hospedaje, comercio y servicios para atender a los caminantes. En particular, los grandes itinerarios, como el Camino de Santiago en Europa, operaron como verdaderos corredores de circulación de personas, bienes e ideas, favoreciendo el intercambio cultural, la transmisión de conocimientos

y la articulación de redes comerciales entre regiones distantes (Collins-Kreiner, 2020b). Tanto en Asia como en África, también se establecieron prácticas análogas. El monte Kailash en el Tíbet y Lalibela en Etiopía ejemplifican lugares sagrados que atraen a peregrinos de diversos contextos globales. Estos destinos se distinguen no solo por su centralidad religiosa, sino también por su relevancia cultural y patrimonial, así como por su capacidad de convocar a peregrinos y visitantes de distintos países y tradiciones, convirtiéndose en espacios de encuentro intercultural y de construcción de identidad colectiva (Brimblecombe et al., 2024).

Con el advenimiento de la modernidad, el turismo religioso ha sufrido una transformación, mediante la integración de aspectos de recreación y educación cultural. Sin embargo, su esencia fundamental como búsqueda de lo sagrado y medio de conexión con la espiritualidad sigue siendo de suma importancia.

Relevancia contemporánea del turismo religioso

En la actualidad, el turismo religioso representa un fenómeno mundial que entrelaza, intrincadamente, espiritualidad, cultura y factores económicos. En este contexto, diversos estudios coinciden en que el turismo religioso genera ingresos significativos para las comunidades anfitrionas, especialmente en aquellos territorios que albergan santuarios de gran afluencia. En términos económicos, la llegada masiva de peregrinos impulsa la demanda de servicios de alojamiento, restauración, comercio minorista y transporte, creando empleo directo e indirecto y estimulando nuevas inversiones. Así, centros de peregrinación consolidados como los grandes santuarios marianos o las ciudades santas de distintas tradiciones se convierten en verdaderos nodos de dinamización económica local y regional, sin perder por ello su carácter espiritual (World Tourism Organization, 2011).

Además de los visibles beneficios económicos, el turismo religioso tiene un significado cultural y educativo inherente. Aquellas personas que se involucran en celebraciones religiosas o exploran lugares sagrados no sólo buscan la realización espiritual, sino también una profunda comprensión cultural. En esta dinámica, se hace evidente en celebraciones masivas como la Semana Santa de Sevilla, diversas festividades

marianas en América Latina y el Kumbh Mela en India cómo el turismo religioso opera como un espacio privilegiado de encuentro entre personas de orígenes distintos, favoreciendo el diálogo intercultural y el fortalecimiento de los lazos comunitarios (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [Unesco], 2017).

Ello no quita que este tipo de turismo quede expuesto a desafíos modernos. La comercialización excesiva de los lugares sagrados puede llevar a erosionar su significado espiritual, mostrándolos como meros atractivos turísticos. Sumado a ello, la presencia sustancial de visitantes puede llegar a ejercer una presión considerable sobre los ecosistemas naturales y las poblaciones locales, lo que demuestra el imperativo de desarrollar e implementar marcos de gestión sostenible (Liutikas y Raj, 2024).

Aun así, con estos obstáculos, el turismo religioso ofrece oportunidades de desarrollo para las comunidades receptoras. La demanda cada vez mayor de experiencias auténticas y transformadoras motiva a estas poblaciones a apostar por metodologías sustentables que permitan el desarrollo económico sin afectar a su integridad cultural. Algunos ejemplos de ello son la administración sostenible del Hayy en Arabia Saudita, así como las iniciativas de conservación

en Varanasi, India, los cuales ejemplifican la viabilidad de lograr un desarrollo auténtico y espiritual.

Distinción entre turismo religioso y peregrinación

Aunque en esencia están conectados, los constructos de la peregrinación y el turismo religioso representan fenómenos distintos. La peregrinación, desde la arista de la manifestación más auténtica del turismo religioso, está profundamente arraigada en la búsqueda de lo sagrado y en la fe. Por el otro lado, el turismo religioso es más amplio, al integrar consideraciones históricas, culturales o estéticas.

Así como lo explica Pfaffenberger (1983), la peregrinación va más allá del mero compromiso recreativo, debido a que establece una conexión profunda entre el peregrino y lo trascendente. Por otro lado, diversos autores coinciden en que el turismo religioso constituye una práctica híbrida en la que se superponen dimensiones sagradas y seculares, pues a los espacios de peregrinación acuden tanto creyentes movidos por la fe como visitantes interesados en la experiencia cultural, histórica o simbólica del lugar. En este sentido, el turismo religioso puede entenderse como una forma de movilidad que integra motivaciones espirituales con la

búsqueda de conocimiento y enriquecimiento cultural por parte de los turistas (Shinde y Olsen, 2023).

Sin embargo, hay un factor distintivo fundamental y es el origen de esa motivación. En la peregrinación, puede estar relacionada con las aspiraciones espirituales y personales, mientras que en el turismo religioso puede implicar la curiosidad cultural o la apreciación de la belleza arquitectónica. Sin embargo, ya en la práctica, estas distinciones pueden no estar tan marcadas, ya que los visitantes encuentran dimensiones culturales y espirituales a lo largo de sus viajes.

Tipologías del turismo religioso

Existe una diversidad de actividades propias del turismo religioso, cada una con sus características y objetivos distintos. Estas tipologías son:

1. **Peregrinación:** Se considera la manifestación más tradicional del turismo religioso. Aquí se pone de manifiesto una expedición espiritual a un destino sagrado. Algunos ejemplos podrían ser el Hajj en el Islam y el Camino de Santiago, los cuales entrelazan fe, afiliación cultural y sacrificio (Smith, 2022).

2. Turismo cultural religioso: Enfocado en la grandeza arquitectónica, el arte sagrado y la apreciación de la importancia histórica, esta modalidad resulta atractiva para aquellas personas que están interesadas en la importancia cultural de los sitios religiosos. Las visitas a catedrales góticas, templos mayas y monasterios budistas ejemplifican esta práctica particular.

3. Participación en fiestas religiosas: Celebraciones como la Semana Santa en España o las fiestas indígenas en los Andes brindan a los visitantes la oportunidad de involucrarse en las tradiciones locales, amalgamando así la espiritualidad con la iluminación cultural.

4. Turismo espiritual: Enfocado en el desarrollo personal y el bienestar holístico, en este tipo de turismo se incluye retiros de meditación, yoga y excursiones en entornos naturales que fomenten la introspección y la tranquilidad interior (Soares et al., 2024).

En suma, cada modalidad refleja experiencias distintivas que facilitan la conexión entre el visitante y distintas facetas de la espiritualidad y la cultura.

Importancia del turismo religioso en Ecuador

Ecuador, reconocido por su notable biodiversidad y rico patrimonio cultural, también emerge como un lugar destacado para el turismo religioso. Esta forma particular de turismo encapsula la profunda interrelación entre el *ethos* espiritual de la nación, la narrativa histórica y la existencia comunal. Desde los antiguos santuarios situados dentro de los Andes hasta las vibrantes celebraciones religiosas observadas a lo largo de las regiones costeras, el turismo religioso en Ecuador se extiende más allá del dominio puramente espiritual, evolucionando hacia un mecanismo esencial para el avance económico, social y cultural.

Patrimonio religioso y diversidad cultural

Gracias a la fusión de influencias indígenas, africanas y europeas, Ecuador posee un profundo patrimonio religioso. Esto se ejemplifica en sus templos, santuarios y festividades que encapsulan siglos de sincretismo histórico y cultural, como el Santuario de la Virgen de El Quinche, el Santuario de la Virgen del Cisne en

Loja y las numerosas iglesias coloniales de Quito, las cuales han sido designadas Patrimonio Cultural de la Humanidad por la Unesco.

La diversidad cultural de la nación se expresa aún más a través de celebraciones como la Mama Negra en Latacunga, que integra componentes de la fe católica con costumbres indígenas y afrodescendientes. Estos eventos no sólo atraen a los devotos, sino que también convocan a turistas deseosos de deleitarse con el rico tapiz cultural del país. En el contexto ecuatoriano, diversos estudios señalan que el turismo religioso funciona como un puente entre la experiencia espiritual y el patrimonio cultural, ya que los santuarios, procesiones y fiestas patronales articulan prácticas devocionales con memorias históricas, arquitectónicas y simbólicas del territorio. De este modo, la visita a destinos como El Quinche, Baños de Agua Santa o los santuarios marianos del norte del país permite a los peregrinos y turistas establecer vínculos emocionales y de pertenencia con las comunidades anfitrionas, reforzando la identidad local y el reconocimiento del patrimonio como expresión viva de la fe y la cultura (Bolaños et al., 2019).

Impacto económico

El turismo religioso representa una fuente importante de ingresos para aquellas comunidades que albergan este tipo de actividades en Ecuador. Eventos de celebración, como la peregrinación a Nuestra Señora del Cisne, atraen a miles de visitantes cada año y con ello se generan positivas perspectivas económicas dentro de sectores como el comercio, la hospitalidad, el servicio de transporte, entre otros. Según los hallazgos de Maldonado et al. (2017), estas ocasiones permiten el crecimiento económico de pequeñas y medianas empresas, desde talleres artesanales hasta restaurantes familiares, potenciando con ello la economía local.

Además, la promoción de los sitios religiosos ha impulsado la inversión en infraestructura relacionada con el turismo y esto, a su vez, ha permitido efectuar mejoras en las carreteras, las instalaciones de alojamiento y los servicios esenciales, avances que no sólo responden a las necesidades de los turistas, sino que impactan de manera positiva a los habitantes locales y con ello, favorecen una mejora en su calidad de vida (Castillo Montesdeoca et al., 2015).

Conservación del patrimonio cultural

El turismo religioso es fundamental en la conservación del legado religioso y cultural del Ecuador. Tanto los lugares sagrados como las celebraciones religiosas funcionan como encarnaciones dinámicas de la narrativa histórica de la nación, esto proporciona a los turistas una visión de las costumbres y los principios éticos locales. Al mismo tiempo, los beneficios financieros generados por el turismo facilitan la restauración y el mantenimiento de estos edificios y prácticas culturales.

A modo de ejemplo, la rehabilitación de las iglesias coloniales en Quito se ha financiado parcialmente con los ingresos acumulados por el turismo religioso. Como lo expresó Sandoval-Guerrero (2017), las iniciativas de turismo religioso no solo preservan el patrimonio material, sino que también garantizan la continuidad de las tradiciones intangibles asociadas a estos lugares.

Dimensiones sociales y comunitarias

Más allá de las dimensiones económicas y culturales, el turismo religioso fomenta la participación proactiva de las comunidades locales. Es común que los residentes sean quienes asuman la responsabilidad de administrar y organizar las celebraciones religiosas, lo cual permite

que se refuerce la cohesión social y se facilite el empoderamiento de la comunidad.

Se puede citar el caso de Azogues, las celebraciones religiosas no solo son una manifestación de fe sino también una plataforma que permite la participación colaborativa de los residentes en las iniciativas económicas y sociales. Es así que el turismo participativo permite a las comunidades mantener sus tradiciones y generar beneficios económicos sostenibles (Fernández et al., 2019).

Desafíos y oportunidades

Aun conociendo todo el potencial del turismo religioso, el Ecuador enfrenta considerables desafíos en este ámbito. Uno de ellos es la excesiva comercialización de los lugares sagrados, lo que podría minimizar su significado espiritual. A esto se suma que la afluencia de visitantes puede ejercer presión sobre las comunidades locales y los ecosistemas naturales, lo cual acentuaría la necesidad de implementar estrategias de gestión sostenibles (Viteri y Jiménez, 2020).

Vistos desde otra perspectiva, estos desafíos también permiten crear vías para el crecimiento. Con inversiones estratégicas en marketing e infraestructura, Ecuador tiene el potencial para establecerse como un destino preeminente de turismo religioso a escala

regional. Esto podría permitir el desarrollo de rutas temáticas que conecten los principales sitios sagrados del país, brindando a los turistas una experiencia más cohesionada y enriquecedora (Hudson et al., 2016).

Relación con el turismo religioso en Carchi

Como es característico en otras zonas del país, Carchi posee una profunda herencia religiosa enriquecida por componentes históricos, culturales y espirituales. Sin embargo, la profunda conexión que las comunidades locales mantienen con sus espacios sagrados es su elemento distintivo. Esto se ve reflejado en sus costumbres tradicionales, en las mingas y en su devoción hacia los patronos y las vírgenes.

Dentro del contexto nacional, es indiscutible la importancia que tiene Carchi para emerger como un destino notable en el panorama del turismo religioso y, con ello, aprovechar su arquitectura sagrada, la rica narrativa histórica y la profunda espiritualidad de su población.

Importancia del turismo religioso en Carchi

Situada al norte de Ecuador, la provincia del Carchi, muestra cómo el turismo religioso puede lograr la cohesión de la espiritualidad, la cultura y la historia.

Con sus templos y santuarios, esta provincia posee un importante patrimonio religioso que refleja la fe de sus comunidades y la riqueza cultural de su entorno.

Como ya se conoce, el establecimiento y mantenimiento de los sitios sagrados dependen en gran parte de la colaboración comunitaria, por ejemplo, a través de las mingas. Estas iniciativas que combinan las festividades culturales con el trabajo colectivo han permitido a las comunidades del Carchi salvaguardar su identidad cultural y espiritual y, al mismo tiempo, promover el turismo religioso como catalizador del progreso económico y social (Cepeda, 2007).

El valor espiritual y la importancia cultural e histórica de los lugares religiosos del Carchi los convierte en atractivos distintivos para los turistas. Por lo tanto, una administración eficaz de estos sitios garantizaría su conservación y accesibilidad para las generaciones posteriores, pero también permitiría honrar su esencia sagrada y su relevancia para las comunidades locales (Jiménez y Clavé, 2020).

Reflexión final

El turismo religioso va más allá del mero viaje: es el que permite hacer realidad el deseo humano de forjar conexiones con lo sagrado y ahondar en los

fundamentos espirituales y culturales de la humanidad. Ya en el contexto global, su importancia va más allá de las creencias individuales y permite el diálogo intercultural, el progreso económico y la sostenibilidad.

En la provincia del Carchi, este tipo de turismo permitiría el desarrollo sostenible de su patrimonio espiritual, facilitando el desarrollo local y la preservación cultural. A través de una gestión adecuada, el turismo religioso tiene la capacidad de armonizar la integridad espiritual con los imperativos del turismo contemporáneo, permitiendo, a largo plazo y para futuras generaciones, que estos sitios sigan siendo importantes y accesibles.

Capítulo 2: Templos y santuarios

La arquitectura de cada templo refleja la época en la que fue construido, ya que incorpora influencias artísticas de ese momento y muestra la dedicación de las comunidades que lo construyeron. Aunque la Iglesia católica requiere únicamente lo esencial para el desarrollo de su actividad litúrgica, la devoción de sus pobladores y el arte manual de la comunidad han dado lugar a un vasto tesoro arquitectónico y artístico que se ha enriquecido y conservado a lo largo de los siglos, convirtiéndose en un atractivo para visitantes y turistas de todas partes (Vidal y Giménez, 2020).

Según el *Diccionario de la Lengua Española*, un santuario es "un templo en el cual se venera una imagen o reliquia de un santo de especial devoción" (Real Academia Española, 2024, párr. 1). En términos jurídicos, el Canon 1230 del *Código de Derecho Canónico de 1983* amplía este concepto, definiéndolo como "una iglesia u otro lugar sagrado hacia el cual peregrinan los fieles con frecuencia por razón de devoción, con la aprobación del Obispo del lugar" (Santa Sede, 2022, Can. 1230). Esta designación legal enfatiza la importancia de los santuarios dentro del marco espiritual de la comunidad y fortalece su papel como puntos focales del atractivo religioso.

Desde una perspectiva simbólica, los santuarios se conciben como emulaciones de la Jerusalén celestial. Trascienden las meras estructuras arquitectónicas y, más bien, son sitios donde el espacio sagrado se delinea y se manifiesta; cada componente de la arquitectura simboliza facetas de lo divino y contribuye al proceso de culto (Aulet y Hakobyan, 2011; Blanco y Guerrero, 2021). Estos lugares sirven como escenarios para la oración, la reflexión y la contemplación, en los que los seguidores aspiran a lograr la comunión con lo divino. Por lo general, estos sitios son administrados por clérigos, que incluyen líderes religiosos de ambos sexos, quienes brindan orientación a los peregrinos en sus prácticas religiosas y actos de devoción, administran los sacramentos y promueven la introspección espiritual (Diócesis de Tulcán, 2015a).

Un aspecto fundamental a la hora de caracterizar un santuario es su estrecha vinculación con la identidad local. Diversos estudios muestran que estos espacios se convierten en hitos culturales y espirituales que estructuran el imaginario colectivo, hasta el punto de funcionar como centros simbólicos de la vida religiosa, social e incluso nacional. En el caso de los grandes santuarios marianos latinoamericanos, la advocación y el templo llegan a representar al país entero, condensando memorias históricas, devociones y proyectos comunitarios (Fernández-Cobián, 2015).

Los santuarios encierran una serie de valores que influyen significativamente en las características de sus asistentes, que incluyen desde personas impulsadas por el celo espiritual hasta personas atraídas por actividades culturales o turísticas. Desde una perspectiva teológica, los santuarios sirven, principalmente, como lugares para el culto y la súplica, y la devoción popular se articula a través de prácticas como el rezo del rosario, las invocaciones vocales, los intervalos contemplativos y los himnos de adoración. Estas actividades desempeñan un papel integral en los festivales y rituales únicos que se asocian a cada santuario, mejorando así el legado cultural y devocional (Aulet y Vidal, 2018; Olsen y Timothy, 2021).

En el marco de las dimensiones culturales, los santuarios también sirven como lugares para la preservación del patrimonio tangible e intangible de la Iglesia. Estos sitios abarcan una gran cantidad de patrimonio artístico que comprende edificios, monumentos, artefactos litúrgicos y tradiciones orales que, junto con otros medios, como los himnos y los recursos audiovisuales, transmiten los fundamentos espirituales e históricos de la comunidad (Collins-Kreiner, 2020). Además, numerosos santuarios han pasado a tener una orientación turística, lo que atrae a visitantes deseosos de explorar su importancia histórica, arquitectónica y cultural. En ocasiones, se

distinguen entre santuarios orientados al turismo y no turísticos. Los primeros poseen características físicas y arquitectónicas que fomentan el turismo, mientras que los segundos mantienen una identidad más puramente devocional (Sharpley y Sundaram, 2005; Jiménez-Fernández y Clavé, 2020).

Turistas y peregrinos

La distinción entre turistas y peregrinos sigue siendo un tema complejo. Algunos autores sostienen que ambos términos son intercambiables en ciertos contextos, mientras que otros afirman que representan motivaciones y experiencias distintas. A pesar de esta ambigüedad, todos los santuarios reciben visitantes de diferentes tipos y con variados intereses: algunos acuden motivados por la fe, y otros, por el deseo de aprender o simplemente por curiosidad (Kosińska, 2020). El hecho turístico de los santuarios es innegable, y por ello es fundamental gestionarlos, considerando las diversas necesidades de los visitantes, ya sean religiosas, culturales o turísticas (Aulet & Hakobyan, 2011; Gallart et al., 2022).

Durante una peregrinación, los fieles realizan actos de penitencia, devoción y oración, mientras que el viaje turístico puede incluir un enfoque más secular, orientado al descanso, la exploración cultural o el conocimiento. Ambos tipos de visitantes, sin embargo,

aportan al carácter multifacético de los santuarios, contribuyendo a la riqueza de su dimensión espiritual y cultural (Olsen y Timothy, 2020).

Iglesia, templo, santuario y matriz

Los términos templo, iglesia, matriz y santuario en el contexto de la Iglesia católica tienen distintos significados e implicaciones, cada uno de los cuales refleja diferentes aspectos de la arquitectura y la teología religiosas. Estos términos suelen usarse indistintamente en conversaciones informales, pero tienen connotaciones específicas en las discusiones eclesiásticas y teológicas. A continuación, se muestra una exploración de cada término, basada en los contextos académicos proporcionados.

Templo

El término templo proviene del verbo griego temno, que significa cortar, lo que significa un espacio dedicado a una deidad, separado del mundo ordinario (Jura, 2023).

En la teología cristiana, el concepto de templo no se refiere a una morada física para Dios, ya que Dios no puede estar contenido en un lugar material. Por el

contrario, simboliza a la comunidad de creyentes como las piedras vivas de la iglesia (Jura, 2023).

Iglesia

Iglesia deriva del término ecclesia, que originalmente se refería a la congregación de cristianos y no al edificio propio (Jura, 2023).

Con el tiempo, la palabra iglesia ha pasado a designar el espacio físico donde los cristianos se reúnen para adorar, enfatizando la naturaleza comunitaria y orientada a la acción del culto cristiano (Jura, 2023).

Matriz

El término matriz no se define explícitamente en los contextos mencionados, pero puede inferirse como una estructura fundamental u originaria, posiblemente refiriéndose al marco subyacente o a la comunidad que sustenta la misión y las actividades de la iglesia (Hamill, 2009).

Santuario

Desde una perspectiva histórica, el término santuario designa, en el ámbito religioso, un lugar sagrado claramente separado del mundo profano. Inicialmente

se asoció a emplazamientos naturales como bosques, colinas o parajes donde se consideraba especialmente presente lo divino y, posteriormente, el concepto se extendió a estructuras construidas, en particular a ciertas partes de templos e iglesias que concentraban la mayor sacralidad del recinto, así como a capillas y ámbitos funerarios dentro de los cementerios (Encyclopaedia Britannica, s.f.).

Asimismo, esta condición de espacio sacro se tradujo con el tiempo en un estatuto jurídico específico. En la tradición cristiana, templos, monasterios y algunas abadías y recintos cementeriales quedaron protegidos por el llamado derecho de santuario o asilo: la legislación romana tardía, el derecho canónico y posteriormente el *common law* inglés reconocieron que quienes se refugiaban en estos espacios gozaban de una protección temporal frente a la persecución, lo que limitaba la posibilidad de detención o ejecución inmediata y obligaba a negociar su situación jurídica (Encyclopaedia Britannica, s.f.).

Si bien estos términos tienen significados específicos, también reflejan principios teológicos y arquitectónicos más amplios dentro de la Iglesia católica. La distinción entre ellos resalta la naturaleza multifacética de los espacios religiosos, donde las estructuras físicas y el simbolismo espiritual se cruzan.

La comprensión de estas diferencias enriquece la apreciación de cómo funcionan los espacios sagrados dentro de la tradición católica.

Iglesia universal y obispos en Ecuador

En una entrevista reciente, el padre Edin Hurtado (2022) señala que, durante la Edad Media, la Iglesia católica sufrió crisis internas que llevaron a una relajación en sus prácticas y costumbres, lo que generó en algunos cristianos la necesidad de una reforma urgente. Las órdenes mendicantes, como los franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios —a las que más tarde se incorporaron otras familias religiosas, entre ellas la orden mercedaria— surgieron entre los siglos XIII y XIV como respuesta a las tensiones internas de la Iglesia y a las nuevas realidades sociales urbanas. Estas comunidades buscaron renovar la vida eclesial a través de la pobreza evangélica, la predicación itinerante, la cercanía a los sectores más vulnerables y una intensa labor pastoral y educativa, convirtiéndose en un verdadero instrumento de reforma interna al ofrecer un modelo de vida más coherente con el Evangelio frente a los excesos y rutinas de parte del clero secular (Arruñada y López, 2024). En contraste, en el espacio germánico del siglo XVI, el monje agustino Martín Lutero reaccionó ante prácticas como la venta de indulgencias, que consideró inmorales y expresión de

una corrupción estructural dentro de la administración eclesiástica; la difusión de sus *Noventa y cinco tesis* en 1517, en las que cuestiona la teología y el uso pastoral de las indulgencias, suele tomarse como hito simbólico del inicio de la Reforma Protestante y de una ruptura abierta con la jerarquía romana (Marshall, 2017).

Ante estos desafíos, la Iglesia Católica convocó el Concilio de Trento en 1545, bajo el pontificado de Paulo III, con el propósito de emprender una profunda reforma doctrinal y disciplinaria. A lo largo de sus sesiones, desarrolladas intermitentemente hasta 1563, el concilio definió con claridad la doctrina católica frente a las tesis protestantes y aprobó un amplio programa de renovación interna, que incluyó la obligación de erigir seminarios diocesanos para la formación sistemática del clero, la regulación más precisa de las jurisdicciones parroquiales y la supervisión episcopal de la vida pastoral, transformando de manera duradera la organización eclesiástica y la educación sacerdotal (Faggioli, 2015). Estas iniciativas ilustran el compromiso de la Iglesia de restablecer la disciplina y el celo sacerdotales, estableciendo así un estándar de santidad y dedicación al servicio pastoral y a la vida evangélica, inspirándose en santos como el llamado cura de Ars[1], Juan M. Vianney, patrón del clero que cura las almas (El Vaticano, 2024).

Antes del Concilio de Trento, la jerarquía clerical estaba compuesta por dos categorías distintas de clérigos: los que recibían educación formal en las universidades y los que, a pesar de carecer de ese tipo de formación, participaban activamente en tareas ministeriales, atendían a los enfermos y promovían la misión de evangelización. Mediante la implementación de las reformas tridentinas, se exigió una formación intelectual y espiritual estandarizada para todo el clero, junto con un código moral estricto, diseñado para abordar los desafíos éticos y doctrinales que habían acosado a la Iglesia (Levillier, 2021).

El descubrimiento de América en 1492 planteó nuevos desafíos a la Iglesia católica, que se enfrentaba a la evangelización de vastos territorios desconocidos y la superación de dificultades de comunicación y transporte para acceder al Nuevo Mundo. En este contexto, el papa Julio III otorgó a los Reyes Católicos el Patronato Real de Indias en 1508, mediante la bula *Universalis Ecclesiae*, confiando a los monarcas la organización de la evangelización en los territorios recién descubiertos, la delimitación de las jurisdicciones eclesiásticas y el nombramiento de obispos y superiores (García, 2019; Burkholder, 2020). Este sistema de patronato garantizaba que la evangelización se realizara bajo la tutela de la Corona, estableciendo una simbiosis

entre la autoridad civil y religiosa en el proceso de colonización.

En el caso de Ecuador, la organización eclesiástica de la Audiencia de Quito se consolidó con la erección de la diócesis, el 8 de enero de 1545, mediante la bula *Super specula militantis Ecclesiae* del papa Paulo III, emitida a petición del emperador Carlos V; en ese contexto se confirmó como primer obispo a García Díaz Arias, quien ya firmaba como obispo electo de Quito desde 1541 y que ingresó efectivamente en la ciudad hacia 1550 (Jijón y Caamaño, 1960). Este prelado, de origen toledano y vinculado previamente a las campañas de Francisco Pizarro, impulsó la construcción de la catedral y la estructuración de la nueva diócesis, mientras el clero secular y las órdenes religiosas desarrollaban misiones itinerantes orientadas a predicar, administrar los sacramentos y difundir devociones marianas y cristocéntricas entre las poblaciones indígenas y mestizas, siguiendo los patrones de la primera evangelización en los Andes (Dussel, 1969). En este marco, la devoción a la Virgen de las Nieves se arraigó tempranamente en el actual cantón Montúfar: la historiografía local relata que religiosos mercedarios llevaron una imagen mariana procedente de España a Tuza Bajo (actual Canchaguano) en el siglo XVI y que, tras diversos traslados e incluso un incendio, una nueva imagen llegada desde Quito fue finalmente

entronizada en el asentamiento de Tuza Alto, origen de la ciudad de San Gabriel, donde la Virgen de las Nieves terminó por convertirse en el principal referente devocional e identitario de la comunidad (Rivadeneira, 2025).

El impacto del Concilio de Trento se hizo sentir en Quito con el nombramiento de Fray Pedro de la Peña, el segundo obispo de la ciudad, en 1565. Este religioso dominico se destacó por consagrar las principales ciudades de la región a los arcángeles, siguiendo la tradición angelológica de Santo Tomás de Aquino. Esta práctica de consagración reforzó el papel de la Iglesia en la vida cotidiana y espiritual de la población, integrando los valores religiosos en la identidad de las ciudades y fortaleciendo el sentido de pertenencia de sus habitantes (Aulet y Hakobyan, 2011; Cohen y Griffith, 2022).

El cuarto obispo de Quito, Fray Luis López de Solís, asumió en 1592 y reorganizó la misión evangelizadora, asignando a diferentes órdenes religiosas, a zonas específicas. Los mercedarios recibieron la misión en el Carchi y hasta Pasto, los dominicos se establecieron en Ibarra, y los jesuitas tomaron a su cargo las áreas occidentales de Imbabura y Carchi. Estas decisiones no sólo consolidaron la presencia de la Iglesia en Ecuador, sino que también aseguraron la

continuidad de las prácticas religiosas y devocionales en las comunidades locales, muchas de las cuales, como la devoción a la Virgen de las Nieves, aún perduran en la región (Jiménez-Fernández y Clavé, 2020; (Olsen y Timothy, 2021).

Espacios sagrados del Carchi

La provincia del Carchi, situada en el norte de Ecuador, alberga templos y santuarios que han sido testigos de la historia y la devoción a lo largo de los siglos. Estos espacios sagrados no sólo reflejan la espiritualidad de sus habitantes, sino también la memoria colectiva de sus comunidades. Sin embargo, el conocimiento sobre su construcción, reconstrucción y ubicación se ha desvanecido en gran medida entre las generaciones actuales. Esto ha llevado a una pérdida de apreciación de los procesos y significados históricos que rodean estos sitios, lo que afecta tanto a la población local como a los visitantes (García, 2019).

A medida que estos lugares sagrados han sufrido transformaciones, han atraído una afluencia cada vez mayor de visitantes, que incluyen turistas, devotos y peregrinos, cuyas motivaciones son multifacéticas. Mientras que una parte busca experiencias espirituales o religiosas, otros grupos se guían por la curiosidad cultural o por el aprecio por la arquitectura histórica

y su importancia emblemática. En consecuencia, estos templos y santuarios en el Carchi se han convertido en componentes fundamentales del turismo religioso y cultural y, por tanto, requieren una administración meticulosa y respetuosa, que equilibre los imperativos religiosos con las expectativas de los visitantes y los principios del desarrollo turístico sostenible (Jiménez-Fernández y Clavé, 2020; Olsen y Timothy, 2021).

Los edificios eclesiásticos del Carchi exhiben diseños arquitectónicos y elementos ornamentales repletos de simbolismo y relevancia histórica. Desde su creación, numerosas estructuras de esta naturaleza han dependido de iniciativas comunales a través de mingas o trabajo colaborativo, lo que refleja la solidaridad y la identidad comunal de la población. La investigación realizada busca evaluar sistemáticamente la progresión cronológica de estos espacios, aclarando la manera en que los ciudadanos han participado en la construcción y conservación de estos templos como encarnación de sus convicciones espirituales y su patrimonio cultural. Se espera que los resultados de esta investigación mejoren la comprensión y la valoración del turismo religioso en Carchi, subrayando el papel esencial de estos sitios en la configuración de la identidad local (Vázquez y Soriano, 2021).

Este esfuerzo académico describe los templos y santuarios que encapsulan tanto valores tangibles —la integridad arquitectónica y el arte sagrado, por ejemplo— como valores intangibles, que incluyen las ceremonias religiosas y las costumbres locales que enriquecen la vida espiritual de los miembros de la comunidad. La agregación y documentación de estos datos, basados en registros históricos y narrativas locales, tienen como objetivo establecer un recurso accesible que permita a residentes y visitantes, comprender y valorar la importancia histórica de estos lugares. En un contexto global donde el turismo religioso evidencia una expansión considerable, esta iniciativa asume un papel vital en la preservación y transmisión del patrimonio cultural y espiritual de la provincia de Carchi (Aulet y Hakobyan, 2011; Cohen y Griffith, 2022).

Además, el turismo religioso se ha convertido en un fenómeno floreciente en América Latina, como lo demuestran las investigaciones contemporáneas que subrayan la necesidad de estrategias de gestión eficaces que salvaguarden la esencia sagrada de estos sitios y, al mismo tiempo, cumplan con las expectativas de los turistas (Jiménez-Fernández y Clavé, 2020). Al incorporar estos sitios en los itinerarios de turismo cultural, es imperativo mantener una ética de respeto y autenticidad hacia ellos, garantizando que los espacios sagrados de Carchi no sólo se perciban como atracciones

turísticas, sino como lugares de importancia cultural y espiritual (García-Rodríguez, 2022).

Religiosidad en el Carchi

La presencia de la Iglesia católica en la provincia de Carchi se remonta a casi cinco siglos atrás, cuando esta región formaba parte del territorio de los pastos. Este pueblo habitó la zona interandina que se extendía desde el río Chota-Mira, en la actual provincia del Carchi, hasta la cuenca del río Guáitara, en lo que hoy es la ciudad de Pasto, en Colombia.

La mayor parte de esta población se concentraba en las mesetas y altiplanos y, en el territorio ecuatoriano, se organizaban en cuatro unidades sociopolíticas principales: Tulcán, Tusa, Guaca y Mira (Chontahuasi) (Ministerio de Cultura y Patrimonio, 2021). Estos pueblos fueron parte de una estructura organizativa que facilitó la llegada y el establecimiento de las órdenes religiosas en la región.

A los frailes mercedarios se les encomendó la labor de difundir la fe cristiana en esta área, centrando sus esfuerzos en localidades como Tulcán, Tusa, Puntal, Guacán, Lita y Cahuasquí. En los territorios cercanos, actualmente pertenecientes a Colombia, como Juanambú, Quina, Yascual y Madrigal, los sacerdotes

colaboraron en la evangelización; mientras que los dominicos asumieron la responsabilidad de Ipiales, Pupiales, Iles y La Laguna. Los agustinos, por su parte, dirigieron la labor en las comunidades de Túquerres y Capulí (Tapia, 1997). Este sistema de distribución permitió que las diferentes órdenes religiosas trabajaran de manera organizada en la catequización y educación de la población.

Se estima que la primera evangelización en lo que hoy es la provincia del Carchi comenzó alrededor de la década de 1540. Las órdenes mendicantes, con su denominado apostolado itinerante, solían salir del convento y viajar de pueblo en pueblo para predicar el Evangelio. Los frailes no sólo difundían la fe, sino que además se esforzaban en establecer vínculos amistosos con las comunidades indígenas. La predicación inicial no seguía una estructura formal, sino que, más bien, consistía en visitas ocasionales en las que los religiosos se relacionaban con los habitantes y establecían lazos de confianza. Es así que, después de la fundación de Quito en 1534, los frailes periódicamente salían a evangelizar a los nativos a los lugares donde vivían y trabajaban (Hurtado, 2015a).

En este sentido, este apostolado itinerante se extendió durante unos 28 años, hasta 1568, cuando se instauraron las primeras doctrinas en el ámbito

andino. Para la época, una doctrina o doctrina de indios, se configuraba como una comunidad indígena congregada bajo jurisdicción eclesiástica, en la que se impartía de manera sistemática la enseñanza de la fe cristiana y se regulaban las formas de organización de la vida cotidiana. Asimismo, diversos estudios sobre la primera evangelización y la educación colonial muestran que estas doctrinas y escuelas anexas buscaban no solo transmitir la doctrina cristiana, sino también modelar la conducta y las llamadas buenas costumbres, incorporando aprendizajes elementales como la lectura, la escritura y el conteo, especialmente entre la población indígena. De este modo, dicho modelo misional no solo pretendía adoctrinar en la fe, sino transformar de manera integral las prácticas de vida de los habitantes, orientando su comportamiento social y su inserción en actividades productivas que la Corona y la Iglesia consideraban indispensables para una convivencia civilizada en el orden colonial (Rivera, 2013).

Con la creación de las primeras doctrinas, sobrevino la catequización, que consistía en adoctrinar principalmente al cacique y su familia. Los misioneros consideraban que, al convertir y bautizar a los líderes de las comunidades, facilitarían la aceptación del cristianismo entre el resto de la población. Tras este primer paso, los caciques bautizados acompañaban a los frailes en su labor de catequesis, colaborando en la difusión de la fe entre sus pobladores (Hurtado, 2015a).

En 1570, el Primer Sínodo de Quito dispuso que las órdenes religiosas se encargaran de zonas específicas para optimizar el trabajo de evangelización. En Carchi, se asignó a los mercedarios la atención de las doctrinas ya establecidas, consolidando así su presencia en la región.

En 1568, la Real Audiencia de Quito, con la participación del obispo Pedro de la Peña, encomendó oficialmente la doctrina de Tulcán a la Orden Mercedaria, designando al Fray Juan de Salas como el primer doctrinero. Fray Juan fue uno de los primeros en levantar templos en Huaca y Tulcán, logrando transformar la vida de los indígenas, mediante la promoción de prácticas de urbanidad cristiana (Díaz, 2016).

El esfuerzo no pudo ser mayor, ni mejor el resultado, con lo cual la Orden de la Merced fue una de las comunidades religiosas de mayor expansión en los nuevos dominios españoles (Díaz, 2016).

La contribución de caciques locales, como García Tulcanaza, fue vital para el éxito de los mercedarios. Estos líderes, que respetaban la autoridad y el conocimiento de los frailes, ayudaron a establecer una relación de cooperación entre la Iglesia y la comunidad. Sin su apoyo, la orden no habría podido

cumplir eficazmente con su misión evangelizadora (Cadena, 2014).

Hacia 1572, los mercedarios consolidaron su presencia en Carchi, asumiendo de manera formal la responsabilidad de las doctrinas en Tulcán y las áreas vecinas. Fundada originalmente para rescatar cristianos cautivos, la Orden Mercedaria adaptó su misión para atender las necesidades espirituales de los pueblos indígenas en el Nuevo Mundo. Su enfoque en la redención y la liberación del pecado resonó en las enseñanzas que impartían, buscando tanto la conversión como la mejora de la calidad de vida de la población (Cadena, 2014).

Para 1583, los mercedarios ya doctrinaban en varias localidades, incluyendo Tulcán, Huaca, Puntal, Tusa y Cumbal, que en ese momento formaban parte del Corregimiento de Otavalo. En estas comunidades, la orden estableció iglesias y organizó doctrinas que facilitaron la educación y la integración de los indígenas en la fe cristiana. La labor de los mercedarios y su expansión en el territorio fue esencial en la conformación de una identidad cristiana en la región, la cual perdura hasta el día de hoy como un legado de aquella época (Díaz, 2016).

Devociones

La devoción se entiende como una inclinación profunda, amorosa y leal hacia un ser sagrado, manifestada a través de actos de veneración y respeto. Este sentimiento de devoción, cuando se asocia con la fe en Jesús, la Virgen y los Santos, se convierte en una expresión de la religiosidad del individuo y la comunidad. Según la Diócesis de Tulcán (2015), la devoción se extiende más allá del mero sentimiento interno y se manifiesta a través de prácticas observables, que incluyen el culto, la oración y la participación en rituales religiosos que articulan el amor y la lealtad inquebrantable a lo divino.

En la provincia del Carchi, las devociones populares constituyen un aspecto fundamental de la existencia religiosa de sus habitantes y sirven como potentes instrumentos de evangelización. Sin embargo, en numerosos casos, las devociones se han malinterpretado y simplificado en exceso para reducirlas a meros festivales populares que, a pesar de su continua importancia como celebraciones, con frecuencia ocultan la esencia profunda de estas prácticas espirituales (Diócesis de Tulcán, 2015a). De hecho, en la sociedad contemporánea, muchas personas asocian exclusivamente las devociones religiosas con las festividades, sin reconocer sus significativas implicaciones espirituales y pedagógicas.

Detrás de cada devoción, se encuentran las imágenes, que no son veneradas por sí mismas, sino por lo que representan. Según la Diócesis de Tulcán (2015), estas imágenes deben ser honradas debido a la persona sagrada que simbolizan, no por algún poder divino intrínseco que posean. En este sentido, la veneración de las imágenes religiosas difiere de la idolatría, ya que no se trata de un culto a la imagen misma, sino a la figura que esta representa. El honor y el respeto tributado a las imágenes deben dirigirse hacia las personas sagradas que estas evocan, como Jesucristo, la Virgen María y los santos, y no hacia la obra material que las representa.

> […] se les debe tributar el honor y la veneración debida, no porque se crea que en ellas hay cierta divinidad o poder que justifique este culto o porque se deba pedir alguna cosa a estas imágenes o poner en ellas la confianza, como hacían antiguamente los paganos, que ponían su esperanza en los ídolos, sino porque el honor que se les tributa se refiere a las personas que representan (Diócesis de Tulcán, 2015a).

Devociones populares en la provincia del Carchi

Para 1574, las devociones religiosas estaban firmemente arraigadas en los pueblos que hoy constituyen la

provincia del Carchi. Cada localidad contaba con su propia devoción, adaptada a las particularidades culturales y espirituales de la comunidad. En Tulcán, por ejemplo, la devoción principal era hacia el arcángel San Miguel, seguido de la Inmaculada Concepción. En Huaca, la devoción era hacia Nuestra Señora de la Purificación, mientras que, en San Gabriel, se veneraba principalmente a Nuestra Señora de las Nieves, aunque también se rendía culto al arcángel San Gabriel, así como a san Pedro y san Pablo. En Puntal (actualmente conocido como Bolívar), la principal forma de devoción se dirigía hacia el arcángel San Rafael, en tanto que la Virgen de la Purificación era reconocida en un papel secundario. El principal objeto de devoción, en este contexto, era el arcángel San Miguel, mientras que, en Mira, se veneraba a la Virgen de la Caridad (Diócesis de Tulcán, 2015b).

Las devociones marianas fueron particularmente destacadas, pues ilustran la profunda reverencia que la población ecuatoriana siente por la Virgen María. Esta veneración, que se remonta a la influencia de la Orden de la Misericordia, representa una de las formas más personales de expresión de la fe en la nación. La Virgen María, considerada como mediadora entre lo divino y lo humano, ocupa un papel fundamental en el tejido espiritual de las comunidades, y su veneración se manifiesta como una demostración de afecto filial

hacia la Madre de Dios, especialmente en su calidad de intercesora por la salvación de los fieles (Tapia, 1998). El enfoque de la devoción mariana en Ecuador se extiende más allá del aspecto materno de María, para abarcar su capacidad de interceder en nombre de los creyentes, ofreciéndoles así consuelo y aspiración.

La función de las devociones en la sociedad contemporánea

Las prácticas devocionales, en particular las relacionadas con la Virgen María, siguen siendo parte integral del tejido cultural de las poblaciones urbanas y rurales de la provincia del Carchi. Como lo expresó Tapia (1998), la Virgen María desempeña un papel importante en la vida cotidiana de la población local y simboliza la compasión materna. Las personas buscan su intercesión para sentir consuelo durante las dificultades, un respiro de sus pruebas y la restauración de su bienestar. Las representaciones de la Virgen, situadas en edificios eclesiásticos, plazas y vías públicas, trascienden su condición de meros objetos de veneración y encarnan el anhelo colectivo de tranquilidad, solidaridad y protección dentro de la comunidad. En períodos de adversidad, la devoción a Nuestra Señora surge como una fuente esencial de fortaleza y esperanza.

Además, es imperativo reconocer que las devociones religiosas que se celebran en la provincia del Carchi van más allá del culto a las figuras marianas y abarcan una profunda conexión con varios santos y ángeles, incluidos San Miguel, San Rafael, San Pedro y San Pablo. Estas figuras no sólo representan los principios cristianos, sino que también están estrechamente vinculadas a la identidad cultural de la región. Las festividades y procesiones asociadas a estos santos sirven como ocasiones para expresar su fe en comunidad, en las que los residentes del Carchi reafirman su compromiso con sus creencias y lazos comunitarios.

Ramificaciones socioculturales de las devociones

Las implicaciones de estas devociones van más allá del ámbito religioso, ya que desempeñan un papel crucial en el fomento de la cohesión social y la identidad cultural entre la población. Las celebraciones religiosas, en particular las procesiones, sirven como expresiones de fe y también como oportunidades para que los miembros de la comunidad se unan, refuercen sus lazos sociales y conmemoren sus tradiciones. En este contexto, las devociones poseen una dimensión sociocultural que trasciende el mero acto de veneración

y se convierte en un eje fundamental de la existencia comunitaria (González, 2020).

Las devociones que se practican en Carchi, especialmente las referidas a la Virgen María, personifican la interacción continua entre la religión popular y la autoridad eclesiástica que ha dado forma a la región desde la era de la colonización. A pesar de que ya han pasado siglos desde los esfuerzos iniciales de evangelización, estas costumbres religiosas siguen siendo parte integral del tejido espiritual y cultural del pueblo del Carchi y se transmiten continuamente de generación en generación, como testimonio de la fe que se vive en estas localidades.

La minga en la creación de iglesias: trabajo colectivo y expresión cultural

Históricamente, el concepto de minga se ha convertido en una de las modalidades más emblemáticas del trabajo colectivo dentro de las comunidades del Carchi, especialmente en relación con la construcción de edificios eclesiásticos y otras infraestructuras comunales. Como lo expresó Darío Guevara (1957a), el término "minga" se refiere a una "reunión de personas convocadas para una tarea en particular"(p. 22)., mientras que el término "mingashca" denota a la persona encargada de organizar o coordinar estos

esfuerzos colectivos. Esta práctica se caracteriza no sólo por su estructura colaborativa, sino también por la dedicación de los residentes para unirse en esfuerzos que van más allá del mero trabajo, adquiriendo así importantes ramificaciones sociales y culturales.

La minga constituye un fenómeno sociocultural fundamental en la región, que personifica el "gusto colectivo" y actúa como una expresión profunda de la identidad comunitaria. Según el municipio de Montúfar (1980), las mingas representan la expresión más dinámica de la cultura popular, en la que la población encarna simultáneamente al protagonista, al creador y al actor principal de la narración. Este modo de trabajo comunitario trasciende los meros propósitos utilitarios, puesto que genera conexiones sociales sólidas, fortalece la identidad colectiva y fomenta un profundo sentido de pertenencia dentro de la comunidad.

La minga como rito y fiesta

Un aspecto fundamental de la minga se refiere a sus características festivas y ceremoniales. Guevara (1957b) describe la minga como un esfuerzo que supera el esfuerzo físico y se convierte en un rito y celebración, en el que los mingueros no sólo cumplen una tarea, sino que también honran sus contribuciones colectivas a través de la música, las ofertas culinarias y las

bebidas. Esta tradición, arraigada en las organizaciones primordiales de los pueblos indígenas de las Américas, se caracteriza por la coexistencia, el disfrute y la solidaridad. En el contexto de la construcción eclesiástica, como relata Zoila Cadena, los mingueros no se dedicaban únicamente al transporte de materiales, sino que lo hacían en un ambiente festivo, adornando los bueyes que llevaban la madera con guirnaldas florales, mientras consumían chicha, agua y comida en una fiesta comunal. Cuenta que alguien exclamó "¡viva la minga!", y los participantes aplaudieron, uniendo así a todas las personas, tanto mujeres como hombres, en una ardua tarea que finalmente culminó en una celebración (Cepeda, 2007).

Este rito comunal va más allá de la construcción de edificios religiosos; es igualmente frecuente en el desarrollo de carreteras, parques y otras infraestructuras. La minga trasciende el esfuerzo mecánico y constituye una celebración, un acto simbólico que resume el profundo sentido de la comunidad y el espíritu cooperativo. En este contexto, las mujeres desempeñan un papel vital, ya que participan activamente en las tareas físicas y actúan como figuras centrales en la organización de las festividades y la preparación de los alimentos y las bebidas que acompañan a la celebración.

Minga: gratuidad, reciprocidad y épica de los héroes locales

El concepto de minga, a pesar de su naturaleza inherentemente festiva y colaborativa, abarca una doble interpretación, tal como la comprende María Rosa Crespo, mencionada en la obra de González (1991). Por un lado, puede entenderse como una manifestación de gratitud cuando se asocia con iniciativas gubernamentales y se emplea como un mecanismo para mejorar la infraestructura pública. Por otro, la minga también significa un acto de reciprocidad, que fomenta el fortalecimiento de la memoria colectiva, la salvaguardia de las tradiciones culturales y la garantía del sustento diario de las comunidades. Crespo subraya que la minga facilita "la recuperación de la memoria colectiva, la identidad cultural y la perpetuación de los valores sociales" (González, 1991, p. 499). En este sentido, la minga tiene más que una utilidad funcional y sirve como medio para la transmisión cultural y la formulación de la identidad.

En el contexto de las comunidades del Carchi, la minga posee además una dimensión heroica: se nutre de una mitología local que engendra el surgimiento de héroes y heroínas del trabajo comunal. Estas personas se transforman en las figuras fundamentales de una visión compartida, caracterizada por el progreso alcanzado mediante el esfuerzo cooperativo. En consecuencia, la

minga se convierte en una narración épica en la que cada participante es considerado un catalizador del cambio, un moldeador de la historia.

Consecuencias sociales y económicas de la minga

Sin embargo, la minga no está exenta de consecuencias perjudiciales. Si bien simboliza la solidaridad y el esfuerzo colectivo, también puede generar condiciones de inestabilidad económica para sus participantes. Como explica Robalino (2017), numerosas personas que participaban en las mingas destinaron una parte considerable de sus recursos, tanto materiales como financieros, a sostener la iniciativa, que con frecuencia culminó en su posterior empobrecimiento una vez finalizada la tarea. Este fenómeno ejemplifica una dicotomía entre la solidaridad comunitaria y las limitaciones económicas a las que se enfrentaban los participantes, quienes, a pesar de sus contribuciones al bienestar de la comunidad, soportaron las repercusiones de un esfuerzo que, en ocasiones, los volvió vulnerables.

En este marco, la minga puede interpretarse tanto como un acto de resistencia como de solidaridad, al mismo tiempo que funciona como una práctica que perpetúa las desigualdades sociales y económicas dentro de la comunidad. A pesar de sus efectos adversos, la

minga sigue siendo emblemática de una de las prácticas más apreciadas de la provincia, ya que se configura como un mecanismo de trabajo y un símbolo de identidad e integración social.

La minga como pilar de la identidad cultural

En resumen, la minga en la provincia del Carchi representa mucho más que un esfuerzo laboral colectivo, pues encapsula un ritual social y de celebración que fortalece los lazos comunales, transmite valores culturales y reafirma la identidad regional. A pesar de la evolución de su práctica a lo largo del tiempo y de los desafíos económicos a los que se enfrenta, perdura como una manifestación esencial de la cultura popular de la región. Las mingas, a través de sus diversas expresiones de cooperación y celebración, siguen siendo un elemento fundamental de la identidad cultural del Carchi, ya que ilustran la manera en que el trabajo colectivo puede funcionar como un mecanismo para el progreso y como un entorno para la participación de la comunidad.

Capítulo 3:Templos del Carchi

Este capítulo está dedicado a la investigación exhaustiva de los edificios religiosos más emblemáticos situados en la provincia del Carchi, que ocupan 3783 kilómetros cuadrados del territorio y ponen de manifiesto una rica diversidad de estructuras sagradas. Estos edificios, que corresponden a una amplia gama de estilos arquitectónicos, como el gótico, el colonial, el clásico y el modernista, funcionan no sólo como lugares de culto, sino que también encarnan la identidad histórica, cultural y espiritual de la región. Una característica notable de muchos templos es su construcción, que fue posible gracias a los esfuerzos colectivos de la comunidad, facilitados por la práctica de la minga, una tradición que perdura como un poderoso símbolo de solidaridad comunitaria y trabajo compartido.

Este apartado se centra en el examen crítico de diez templos seleccionados de esta provincia, que son fundamentales para comprender tanto su historia religiosa como la relevancia de su patrimonio arquitectónico en la actualidad. Estos templos no sólo han sentado las bases del cristianismo en la región, sino que también se han convertido en espacios vitales para la participación social y cultural entre las comunidades locales. Es crucial subrayar que la minga, como representación del trabajo colaborativo, ha desempeñado un papel esencial en la construcción de estas edificaciones, convirtiéndose en el principal modo

de cooperación en la zona y, al mismo tiempo, en un reflejo de la profunda conexión de las personas con sus creencias religiosas.

A lo largo de este capítulo, las iglesias ubicadas en los seis cantones de la provincia se analizarán meticulosamente, acentuando sus contextos históricos, características arquitectónicas y las funciones que cumplen en las comunidades a las que sirven. Estos templos ejemplifican la progresión de la arquitectura religiosa en el norte de Ecuador y el sincretismo cultural que define a la región, donde las influencias indígenas y las tradiciones europeas convergen para forjar un patrimonio único.

Carchi, como región fronteriza, ha estado profundamente influenciado por varias órdenes religiosas desde la época colonial, lo que ha dejado una huella significativa en su infraestructura religiosa. La importancia de estos templos reside en su capacidad de combinar elementos de las creencias y prácticas locales con las doctrinas del cristianismo. Cada uno de los templos analizados aquí refleja, en mayor o menor medida, el proceso de adaptación cultural y religiosa por el que han pasado los habitantes del Carchi desde la llegada de los primeros misioneros hasta nuestros días.

En las secciones siguientes, por tanto, analizaremos los atributos arquitectónicos de las iglesias de cada cantón, sus orígenes históricos, las festividades religiosas que se celebran en ellas y su importancia en el entorno social y cultural de la provincia. A través de este estudio pormenorizado, el objetivo es ofrecer una visión general y completa del patrimonio religioso de la provincia y, al mismo tiempo, destacar los esfuerzos comunitarios que han sido fundamentales para el establecimiento de estos templos, que siguen sirviendo como testamentos de la fe y la cultura popular de la región.

Tabla 1

Objeto de estudio: templos de la provincia del Carchi

Cantones	Iglesias
Tulcán	Iglesia Catedral
	Iglesia San Francisco
	Iglesia Matriz de Julio Andrade
Huaca	Iglesia de la Virgen de la Purificación
Montúfar	Iglesia Matriz de San Gabriel
	Santuario de la Gruta de La Paz
Bolívar	Iglesia del Señor de la Buena Esperanza
Espejo	Iglesia Matriz de San Miguel
	Iglesia Matriz de San Isidro
Mira	Iglesia de la Virgen de la Caridad

Iglesia Catedral de Tulcán

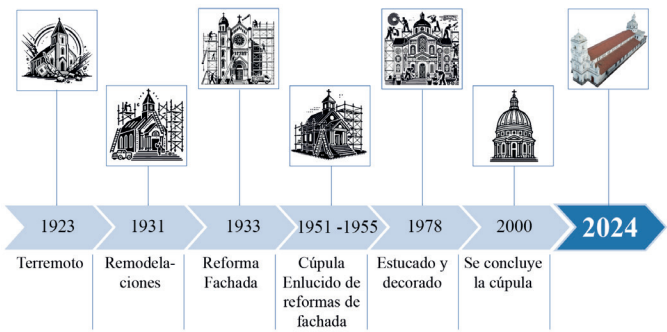
Figura 1

Iglesia Catedral de Tulcán



Figura 2

Línea de tiempo de la Iglesia Catedral de Tulcán



La Catedral de Tulcán es la iglesia principal de la diócesis homónima, la cual cubre toda la provincia del Carchi, organizada en 25 parroquias. Como sede del obispo, la Catedral es un espacio de referencia religiosa y cultural, que representa la autoridad espiritual y la cohesión comunitaria en la región (Rivera y González, 2021). La importancia de esta iglesia no sólo radica en su función litúrgica, sino también en su valor patrimonial y arquitectónico, al ser una pieza fundamental en la identidad cultural de Tulcán y el Carchi.

Ubicada en el corazón de la ciudad, a pocos pasos de la plaza de la Independencia, entre las calles Sucre y Pichincha, y frente al parque La Concordia

(Figura 2), la Catedral de Tulcán cuenta con un espacio de 1700 metros cuadrados. Este emplazamiento es significativo, pues Simón Bolívar descansó en las cercanías tras la batalla de Bomboná, marcando así un vínculo histórico entre la independencia y el lugar de la catedral (La Hora, 2007). Su construcción se remonta a la época colonial, en 1602, cuando Hernando Taques y García Tulcanaza, caciques en los territorios del norte de Ecuador y sur de Colombia, unieron esfuerzos para construir una iglesia de ladrillo y calicanto, que sería la actual Iglesia Matriz.

Figura 3

Parque la Concordia



En ese mismo año, los pueblos de Taques en el sur y Tulcán en el norte fueron reducidos a dos pueblos con una iglesia en medio y un área para el panteón, lo que, posiblemente, más tarde, sería la plaza central; un territorio que se llamó Tulcán, por primera vez, en el cual, se supone, se fusionaron los dos grupos; es decir, que Tulcán lleva, en su nombre, la herencia del cacique Tulcanaza, personaje culto, valiente y motivador del desarrollo carchense (Grijalva, 1947; Barragán García, 2015).

Desde su construcción en 1602, se produjeron muchas transformaciones en su estructura, debido a desastres naturales que dañaron su arquitectura (Cadena, 2014). Paguay (2017) indica que, según relatos de los tulcaneños de antaño, en las pocas crónicas que se encuentran de aquella época, la iglesia de San Miguel fue destruida por la mano de Dios, debido a una herejía que cometieron algunos habitantes. Al parecer, el 8 de diciembre de 1923, durante la celebración 52 del día de la virgen, varios creyentes que pertenecían al partido liberal, llegaron borrachos a la iglesia y sabotearon la misa. Los incipientes informes de aquellos años, así como las notas de varios diarios internacionales, explicaban lo que realmente sucedió ese 13 de diciembre de 1923.

Diario La Hora, en una publicación de 2007, reseña lo siguiente:

> El volcán Cumbal, que había permanecido en reposo durante más de dos siglos, tuvo un fuerte despertar; del 13 al 20 de diciembre de 1923 se registraron varios movimientos sísmicos en la frontera colombo ecuatoriana, piedras, lava y gases tóxicos volaron a kilómetros de distancia, varios pueblos quedaron totalmente destruidos por los inesperados movimientos telúricos, los cuales acabaron con las edificaciones más viejas y que menos cimentación tenían.
>
> Para la época, la mayor parte de construcciones en la ciudad eran de adobe y sucumbieron al primer movimiento telúrico registrado en aquella jornada, las vigas de la iglesia de San Miguel no resistieron el temblor por los rugidos del Cumbal y se vino al piso, no había nada que hacer, la iglesia cayó de modo que debieron recogerse los escombros y reconstruir el templo, pero los fieles dijeron que incluso se debía hacer más grande, más amplio, más alto y descomunal (p. 8).

En el Tulcán de aquellos años, la tradicional costumbre de la minga se convirtió en un modo de vida y fue tanto el entusiasmo de los pobladores que

muchos se pusieron manos a la obra. En el libro Tulcán en blanco y negro (Cadena, 2014), se manifiesta que cada día, decenas de personas llegaban hasta el templo destruido a quitar escombros y abrir los profundos huecos para los cimientos. Debido a que, esta vez, la iglesia debía quedar firme para que resistiera a los temblores, la madera que se utilizó fue traída desde Huaca, por su resistencia y perdurabilidad.

> Al término de esta obra, y recaudando fondos de los feligreses, se logró adornar poco a poco la iglesia. Fueron casi diez años de ardua labor que permitieron estucar las paredes, decorar el altar y los muros con santos de todo tipo, poniendo mucho énfasis en el techo, que es uno de los aspectos más fundamentales de todo el templo, pues manifiesta la grandeza de Dios y la pequeñez del ser humano ante su presencia (p. 37).

De esta forma, nació la Iglesia La Catedral, que está compuesta de tres naves, tiene crucero y ábside; es una obra de maravillosa ingeniería, una joya de la arquitectura, de estilo neoclásico, dada la esbeltez de las pilastras intermedias, las cuales proyectan pequeños contrafuertes hacia el exterior.

Los materiales de construcción utilizados fueron ladrillo, calicanto (arena mezclada con cal), piedra y

madera, según la publicación del Departamento de Turismo de la Prefectura de Carchi (2014):

> La fachada fue retranqueada con sócalo de piedra y remate con torre, así como una portada monumental, tres frentes que muestran imágenes como la Virgen de las Lajas y la Dolorosa pertenecientes a la escuela dvel padre Bedón, oleos y un altar mayor de la Virgen del Carmen en pan de oro y de estilo clásico, además posee un impresionante altar del señor de la Buena Esperanza, con el tallado de estilo colonial en el que sobresale la imagen de la virgen de la Visitación; considerada la protectora de Tulcán, de los terremotos estas imágenes se identifican con el dolor de la humanidad, el sufrimiento y la evocación de las plegarias para lograr la redención (p. 5).

Entre las artes plásticas pertenecientes a este templo, resaltan la escultura del Sagrado Corazón de Jesús, la Inmaculada, san Pedro, san Judas Tadeo, san José, la Virgen del Tránsito, el Señor de la Columna, san Vicente Ferrer, santa Teresita, san Cayetano, san Martín de Porres, Nuestra Señora de Fátima (Cadena, 2014).

También se encuentra la imagen san Miguel Arcángel, patrono de la Iglesia Catedral de Tulcán

(Hurtado, 2015b). Su decoración despierta mucho la atención de los visitantes de esta catedral, pues los capiteles presentan columnas internas cubiertas de uvas y hojas de acanto; de igual forma, impresionan los arcos y los campanarios, el óculo (reloj), la torrecilla y la pila bautismal, construida en piedra y madera.

Otro tema llamativo, según Cadena (2014), son dos imágenes muy importantes, que datan del tiempo de la Colonia: un san Miguel traído desde España en los años 1600, considerado como el guardián de las ciudades, y la Virgen de la Visitación, que fue la imagen que siempre acompañó a los frailes mercedarios en su peregrinación por estos territorios.

> Se conoce que la madre Encarnación Rosal, murió el 24 de agosto de 1886 y su cuerpo fue sepultado en la Iglesia Matriz de Tulcán, donde existía un pequeño cementerio del altar mayor. Diez años más tarde, su cuerpo fue encontrado incorrupto, intacto; se dice que el antecedente para ello, es por el enfrentamiento dado entre liberales y conservadores, cuando a Ecuador había llegado también la corriente antirreligiosa. Hay quienes sostienen, que los liberales profanaron el templo, lo hicieron en busca de las armas de los conservadores, para lo cual rompieron las tumbas, encontrando en una de ellas, un cuerpo intacto: se trataba del

> cuerpo de la madre Encarnación. Por el temor, dada la ira y el radicalismo de los liberales, se dice que su cuerpo, por la noche, fue llevado hasta Pasto, que es el sitio donde reposa hasta ahora (Robles, s.f., págs. 29-30).

La remodelación de la Catedral, realizada en 1924, adoptó un estilo modernista, el cual le ha dado un toque de elegancia y distinción en su interior; así como un estilo romántico, con altares de corte señorial y clásico.

El padre Humberto Brüning Kleiss, arquitecto arquidiocesano de origen alemán, gran conocedor de la técnica constructiva fue quien diseñó y construyó alrededor de 200 obras, entre ellas, algunas iglesias de Ecuador. Él asumió, en 1931, la reforma de la fachada que, desde esa época, se mantiene con las mismas características.

El padre era oriundo de Colonia (Alemania) y llegó a Ecuador, el 27 de octubre de 1899. Era un amante de la arquitectura, disciplina que aprendió en la Congregación de los Padres Lazaristas y estudios particulares, llegando a ser un profesor muy versado en el Seminario Mayor San José de Quito y en la Escuela de Bellas Artes, también de la capital.

En mayo de 1933, se realizaron los planos para la construcción de la gran cúpula, Como el templo tenía rasgos de estilo neoclásico, Brüning la desarrolló en ese estilo, construyéndola conjuntamente con el crucero y el ábside. También, en esa época, se comenzó con el enlucido de las reformas proyectadas para la fachada.

El templo posee un bellísimo estucado y decorado, de donde sobresalen ángeles, arcángeles, frutas y ramas de olivo (Ministerio de Turismo, 2007a) y que fue realizado en 1951, por Antonio Ramírez. Hasta el año 1978, el crucero y el ábside guardaban su expresión en ladrillo visto; además, en el mismo año, se concluyó la cúpula neoclásica (Hurtado, 2015b).

Actualmente, la Catedral de Tulcán esta edificada en mampostería; al pie de la cúpula, está el altar mayor, tallado en madera y dorado en pan de oro, junto con otros altares e imágenes esculpidas en madera, provenientes de la Escuela Quiteña (Romo, 2015).

Con remodelaciones efectuadas en el año 2000, la fachada de la catedral es tranqueada, con zócalo de piedra, remate con torre y lateralmente alero; molduras y ornamentación con arcos y campanario (reloj), pilastras parecidas, torrecillas laterales, pilastra

y cornisa, cimientos de piedra, paredes de ladrillo y la cubierta bóveda y ladrillo.

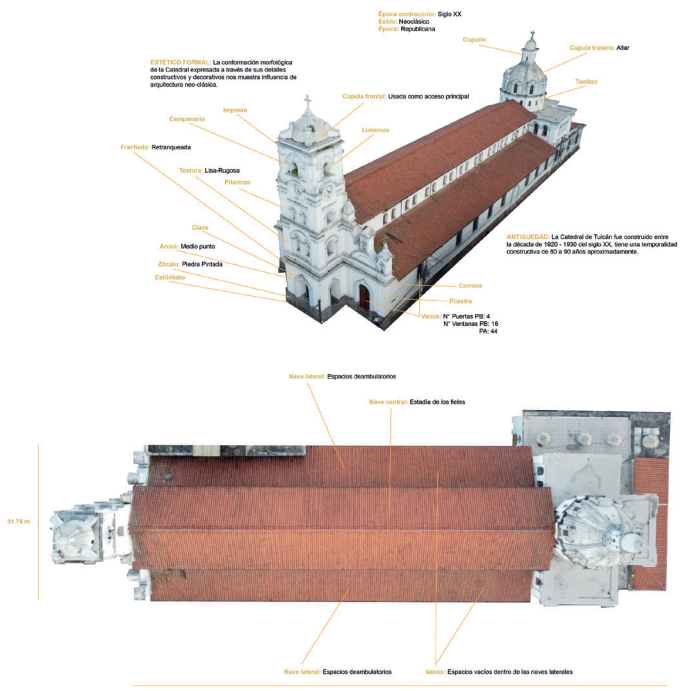
Sus muestras más relevantes son un cuadro genealógico de santo Domingo de Guzmán, del siglo XIX; una copia de un cuadro de fray Pedro Bedón, del siglo XVII, cuyo autor fue Armando Chulde, originario de San Antonio de Ibarra; una imagen de santa Marianita de Jesús, de inicios del siglo XX y que contiene una reliquia de su cuerpo. Y en cuanto a las obras de arte plástico, destacan el Señor de la Justicia, de inicios del siglo XX, y las piedras bautismales, que datan del período colonial (Ministerio de Turismo, 2007a).

Desde la perspectiva del patrimonio cultural, la Catedral de Tulcán puede entenderse como un nodo simbólico que articula la memoria arquitectónica de la ciudad con la construcción contemporánea de la identidad regional. En la literatura sobre patrimonio religioso y turístico se ha insistido en que los templos y santuarios no solo funcionan como lugares de culto, sino también como espacios de conservación histórica, apropiación social y cohesión comunitaria, al generar sentimientos de identidad, orgullo y pertenencia en las poblaciones locales (Martínez y Reynoso, 2019). La Catedral, tal como se presenta en la actualidad, es un símbolo de la resiliencia de Tulcán, donde cada

piedra y cada imagen religiosa cuentan la historia de fe y unión de una comunidad que se reconstruye frente a la adversidad.

Figura 4

Descripción técnica de la Iglesia Catedral de Tulcán



Templo San Francisco

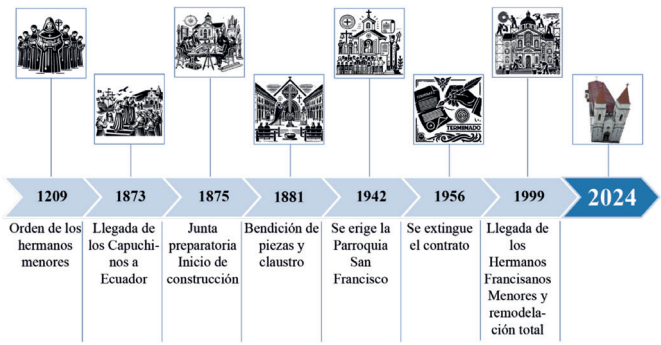
Figura 5

Templo San Francisco (Tulcán)



Figura 6

Línea de tiempo del Templo San Francisco, de Tulcán



El Templo San Francisco, ubicado en Tulcán y dedicado a la veneración de san Francisco de Asís, es uno de los monumentos religiosos más importantes de la región de Carchi. Este templo no sólo es una muestra de la arquitectura religiosa del siglo XIX en Ecuador, sino también un testimonio de la presencia y misión de la Orden Franciscana en América Latina, caracterizada por su labor educativa, social y religiosa que marcó profundamente las comunidades indígenas y mestizas de la región (Flores y García, 2019).

Origen y Fundación de la Orden Franciscana

La historia de la orden se remonta a 1209, cuando Francisco de Asís fundó la Orden de los Hermanos Menores en Italia, con la aprobación oral del papa Inocencio III. Este grupo, conocido como la Primera Orden Franciscana, abrazó una vida de humildad y devoción total a Dios, buscando vivir en un espíritu de pobreza y entrega evangélica. A través de esta misión, sus miembros predicaron la reconciliación, la paz y el respeto a la creación (Lessan, 2010). Hoy en día, la orden está dividida en tres ramas: los Frailes Menores, los Frailes Menores Conventuales y los Frailes Menores Capuchinos, independizadas en 1517 y 1619, respectivamente; cada una con un carisma distintivo, pero sin dejar de compartir los principios básicos fundados por san Francisco.

Llegada a América y el contexto ecuatoriano

La Orden Franciscana llegó a América en 1519, con un fuerte propósito evangelizador. Según Jarquín (2020), su misión era transformar la vida de las comunidades indígenas, mediante una educación integral que abarcara tanto aspectos espirituales como sociales y económicos, asegurando su autosuficiencia y promoviendo la paz. Este proyecto buscaba no sólo la conversión religiosa,

sino también el mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos originarios, a través de conventos y misiones en todo el continente.

La llegada de los Frailes Capuchinos al Ecuador ocurrió el 18 de diciembre de 1873, cuando, tras ser expulsados de Guatemala, fueron acogidos en Ecuador bajo el patrocinio del presidente Gabriel García Moreno y el arzobispo de Quito, José Ignacio Checa. El impacto de los capuchinos fue inmediato: emprendieron una misión intensiva en el norte de Ecuador, recorriendo a pie los pueblos de Carchi e Imbabura, ganándose la admiración y la devoción de los fieles locales (Capuchinos del Ecuador, 2020). Esta labor culminó en 1874, con una misión en Tulcán que atrajo a multitudes de penitentes y fue el impulso para la fundación de un convento franciscano en la ciudad.

Fue tan celebrada su llegada, que en 1874 se realizó la famosa misión en Tulcán, en la que la gente se agolpaba en los confesionarios: allí, cuatro sacerdotes, durante ocho horas diarias a lo largo de un mes, lograron absolver a las riadas de penitentes. Al ver esto, el presidente García Moreno aprobó el proyecto para fundar un convento de capuchinos (Hurtado, 2015b).

Construcción del templo

La construcción del templo y el convento fue promovida por una Junta Preparatoria local en 1875, que incluyó a figuras influyentes de la comunidad, como Valentín Carpio, Tomás Fierro, entre otros. Esta junta organizó campañas de recolección de fondos para iniciar la obra, un esfuerzo comunal que reflejó la fe y el compromiso de la población (Cadena, 2014). La primera piedra se colocó el 24 de abril de 1875, y la construcción avanzó mediante mingas, una práctica tradicional de trabajo comunitario.

El diseño del templo fue aportado por el padre Luis Beltrán, de origen centroamericano, y la estructura fue levantada con cimientos de piedra sólida y un zócalo igualmente estructurado en piedra. En el libro *Patrimonio Arquitectónico del Ecuador* (Ministerio de Turismo, 2020), se menciona que esta iglesia mide 50 metros de largo y 11 metros de ancho, con una distribución de dos naves y un claustro conventual que fueron bendecidos en conjunto, en 1881.

Elementos arquitectónicos y artísticos

El Templo San Francisco presenta un estilo arquitectónico neoclásico, que sigue la tradición monumental y sobria de las construcciones franciscanas.

Sus principales materiales de construcción son el ladrillo, la piedra y la madera, con una cubierta de tejas y dos torres sobre el crucero. La fachada modernista se caracteriza por su estructura recta con ochavo[1], ornamentada con molduras, una cornisa de cerámica y un zócalo de piedra vista, típico de la época (Ministerio de Turismo, 2007b).

El altar mayor, decorado con mármol y protegido por vitrales de vivos colores, es uno de los elementos más destacados del templo. La imagen de la Divina Pastora, patrona de la iglesia, fue importada desde España, en el siglo XIX, gracias a la colecta de la comunidad. Además, la iglesia alberga una imagen del Cristo de la Divina Misericordia, una copia de la famosa pintura polaca que representa la misericordia divina y es objeto de especial devoción (Paguay, 2017).

Monseñor César Antonio Mosquera Corral, obispo de Ibarra (1937-1954) erigió el 6 de abril de 1942, la parroquia San Francisco, mediante contrato, con caducidad al 24 de junio de 1942, aunque luego fue renovado por 10 años más. Finalmente, se extingue el contrato y se cierra el ministerio parroquial el 26 de septiembre de 1956, por disposición del nuevo

1 Chaflán que se aplica a un edificio de esquinas rectangulares, situado a la esquina de vías de circulación vehicular o peatonal.

obispo de Ibarra, Silvio Luis Haro Alvear (1955-1980) (Hurtado, 2015b).

Remodelaciones y actualidad

La iglesia ha pasado por diversas remodelaciones. En 1962, el altar mayor fue adornado con mármol y se añadieron hermosos vitrales que enmarcan el altar. Para 1997, el convento fue entregado a la curia diocesana de Tulcán y, dos años después, en 1999, la Orden de los Hermanos Franciscanos Menores Conventuales, de origen polaco, asumió la administración del templo. Desde entonces, los franciscanos han emprendido una serie de remodelaciones que incluyen la reparación del techo, la restauración de las torres, el altar mayor y los vitrales (Cadena, 2014).

La iglesia tiene aproximadamente 1200 m^2 de construcción. Sus cimientos son de piedra; las paredes, de ladrillo; la cubierta es de teja y madera, consta de una sola nave con dos torres simples construidas sobre el crucero, su fachada es modernista, recta con ochavo, de dos niveles, con zócalo de piedra vista. El remate de la fachada incluye cornisa, cerámica, molduras y ornamentos. El altar mayor está decorado con recuadros

Una de las imágenes que más adora la población es la del Jesús de la Divina Misericordia (copia de la

pintura original que se encuentra en Polonia en el santuario levantado en su honor y que fue pintado en 1944).

Para el año 2005 los Franciscanos Menores Conventuales han remodelado algunos de los espacios de la iglesia, entre ellos: la estructura de las torres, el altar mayor, el presbiterio, los altares laterales, los accesorios y los vitrales (Cadena, 2014).

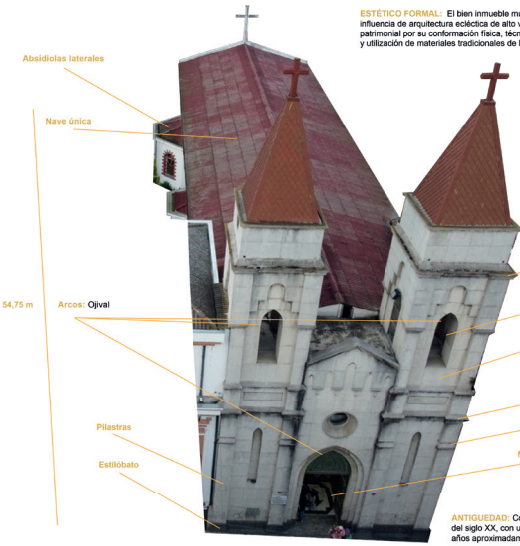
Actualmente, el Templo San Francisco se distingue por su exposición permanente del Santísimo Sacramento, un espacio de encuentro y devoción constante para la comunidad. Con sus elementos arquitectónicos y artísticos, este templo no sólo es un símbolo de fe, sino también una joya de la arquitectura religiosa de la región.

Figura 7

Descripción técnica del Templo San Francisco

Época contrucción: Siglo XX
Estilo: Ecléctico
Época: Republicana

ESTÉTICO FORMAL: El bien inmueble muestra influencia de arquitectura ecléctica de alto valor patrimonial por su conformación física, técnico constructivc y utilización de materiales tradicionales de la zona



ANTIGUEDAD: Construido entre la década de 1920 - 1930 del siglo XX, con una temporalidad constructiva de 80 a 90 años aproximadamente.

Templo de Julio Andrade

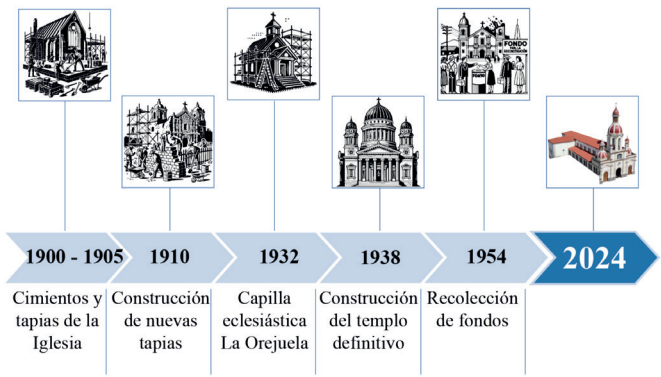
Figura 8

Templo de Julio Andrade



Figura 9

Línea de tiempo del Templo de Julio Andrade



Antiguamente, a la parroquia Julio Andrade se le conocía como La Orejuela y era un caserío, cuya denominación sigue siendo un enigma sin base comprobable (Tapia, 2002). Entre los años 1900 y 1905, bajo la iniciativa de la señora Aurora Jiménez de Cadena, comenzó la construcción de las primeras tapias y cimientos de lo que sería la primera iglesia de La Orejuela. Aurora, encargada de una venerada imagen del Sagrado Corazón de Jesús, recorría hogares y recolectaba donaciones devotas. La señora Nicolasa Mejía, por su parte, gestionaba los fondos y, juntas, decidieron ampliar la colecta, viajando por el sur de Ecuador hasta llegar a Guayaquil (Fuertes, 2011).

Con los fondos obtenidos, contrataron a unos señores tapiadores de Tangua, ciudad ubicada en Nariño (Colombia). El templo, con seis capas de tapia y un grosor de 120 cm, representaba una construcción monumental para la pequeña comunidad. Sin embargo, la obra quedó inconclusa, posiblemente debido al fallecimiento de Nicolasa Mejía o a la falta de vigas adecuadas para las dimensiones requeridas (Fuertes, 2011).

Con el tiempo, las tapias se deterioraron y fue necesario demolerlas para edificar un nuevo templo, también en tapia, con la ayuda de Pedro Becerra. La estructura contaba con techado de madera y teja y fue construida por unos carpinteros colombianos de apellido Bedoya. Para 1910, la iglesia ya estaba en servicio (Fuertes, 2011).

Años después, el misionero carmelita Bernardino, radicado en El Pun (hoy parroquia El Carmelo), visitaba frecuentemente La Orejuela para enseñar catecismo, sembrando en los pobladores devoción hacia santa Teresita del Niño Jesús. Ante la falta de una imagen de la santa, los habitantes organizaron una colecta para adquirir una (Andrade et al., 2013).

El primer párroco designado a Julio Andrade fue el padre Alfonso Clavijo, que llegó el 22 de diciembre de 1932. Días antes, el 2 de diciembre, dos años después de la parroquialización de Julio Andrade, el obispo Alejandro Pasquel Monge expidió el auto canónico de creación de la nueva parroquia eclesiástica, mediante el cual, también se designó como titular al Sagrado Corazón de Jesús y como patrona a santa Teresita del Niño Jesús.

La edificación del templo definitivo la inició el padre Joaquín Santelí, con los cimientos de la fachada, mientras que el padre Jaime Rigoberto Justicia continuó con el trabajo desde 1938. Luego, les sucedieron en esta misión, los párrocos designados a Julio Andrade desde 1948, como José Quiroz, Alejandro Guerrón y León Pío Bravo.

Para la construcción, la Sociedad Obrera, fundada por el padre Justicia, construyó una ladrillera en el sitio denominado 'el galpón', para garantizar la dotación de este producto. Asimismo, por medio de mingas, se trajo la piedra cal desde la parroquia La Paz, con la utilización de recuas[1]. Antes de la celebración de la misa, se realizaba mingas con los asistentes, para acarrear el material de construcción.

1 "Conjunto de animales de carga, que sirve para trajinar" (Real Academia Española, 2023b, párr. 1).

El padre León Pío Bravo, en 1954, compró un equipo de amplificación para dar noticias, convocar a sus feligreses a las mingas, amenizar con música y recolectar fondos mediante el pago de los mensajes que eran dedicados a varias personas. Se recolectaba fondos, también, por medio de la quermés[1], que organizaban en los barrios los días domingos y con el 'sucre obrero' que donaba la gente los domingos en la iglesia.

Dentro de la iglesia, se encuentran importantes obras de arte como la escultura y el lienzo de santa Teresita del Niño Jesús (Figura 10), elaborados en 1958, y dos retratos en óleo del obispo Alejandro Pasquel y del párroco Jesús Alfonso Clavijo, ambos de 1934. Otro de los artículos de mayor valor es un cáliz de oro y plata, forjado en 1943 (Andrade et al., 2013).

Figura 10

Lienzo que representa a santa Teresita del Niño Jesús

4 "Fiesta popular, al aire libre, con bailes, rifas, concursos, etc." (Real Academia Española, 2023c, párr. 1).



El padre Alfonso Mejía es el párroco cuando se termina de construir la iglesia, en 1960. Esto fue posible después de realizar dos mingas en una obra de desbanque, con los pobladores en la región de Íntag, en 1959, en contrato con el Ministerio de Obras Públicas, por un valor de 500 mil sucres, para recolectar fondos, con 500 hombres y 50 mujeres que trabajaron durante un mes y 15 días. Las puertas de la iglesia (Figura 11) aún se conservan desde su restauración en 1957. La cruz de metal de la cúpula (Figura 12), la forjaron el señor Moisés de la Vega y el señor Juvenal Rodríguez.

Figura 11

Puertas del templo de Julio Andrade



Entre 1970 y 1996, monseñor José Abelino Fuertes, como párroco, impulsó una serie de mejoras: pintó la iglesia por dentro y por fuera, adquirió un órgano, un sagrario metálico, un catafalco, pedestales para imágenes y candelabros de bronce, y agregó elementos ornamentales como alfombras y cortinas. Además, construyó una nueva sacristía y doce cuartos al sur de la iglesia para servicios parroquiales (Fuertes, 2011).

Figura 12

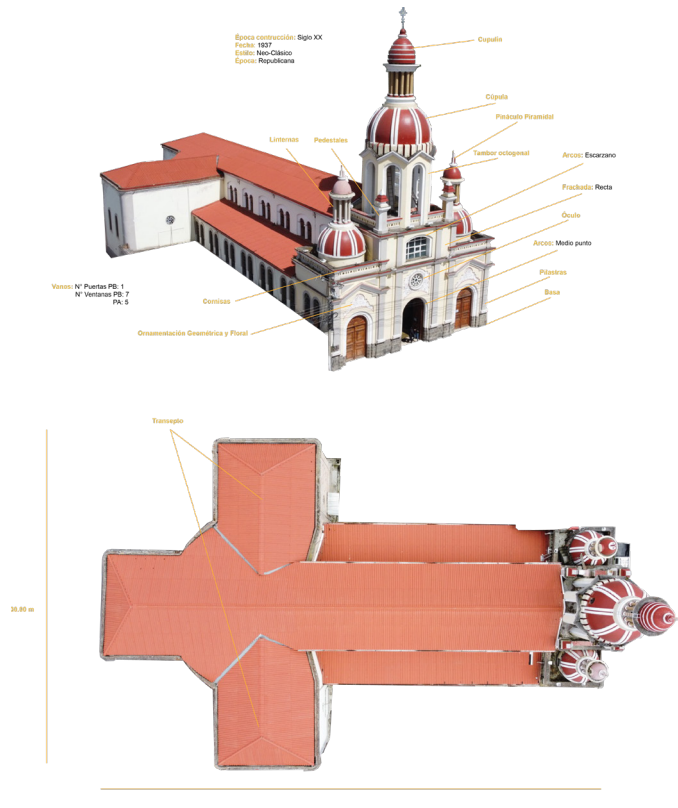
Cruz de metal de la cúpula



El templo actual, edificado en ladrillo y cemento, consta de tres naves culminadas en una gran cruz, amplios ventanales, un piso de baldosa y un techo de estuco, cubierto con eternit y teja. Su última remodelación se realizó en 2012, cuando se renovaron el piso y el sistema de ventilación (La Hora, 2012, 26 de marzo).

Figura 13

Descripción técnica del templo de Julio Andrade



Santuario Diocesano Nuestra Señora de la Purificación (Huaca)

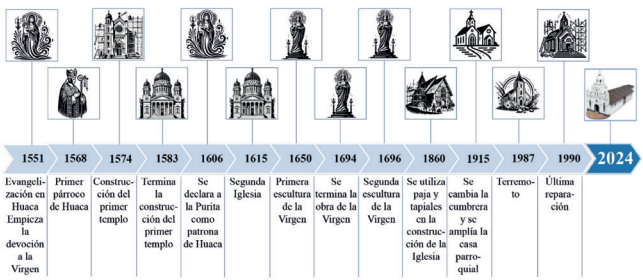
Figura 14

Santuario Diocesano Nuestra Señora de la Purificación (Huaca)



Figura 15

Línea de tiempo del Santuario Diocesano Nuestra Señora de la Purificación, de Huaca



El Santuario Diocesano Nuestra Señora de la Purificación, ubicado en Huaca, Carchi, posee una profunda conexión con la historia religiosa, arquitectónica y cultural de la región y alberga una serie de elementos que reflejan siglos de devoción y arte. Esta iglesia es un símbolo de la evolución religiosa en Ecuador y una muestra representativa de cómo la fe, la historia y la arquitectura se entrelazan en un espacio sagrado.

La devoción y su origen histórico

La devoción por la Virgen de la Purificación en Huaca se remonta a 1551, cuando, por orden del primer obispo de Quito, García Díaz Arias, un sacerdote anónimo,

fervoroso de esta advocación llegó a evangelizar la zona. Durante su residencia de 23 años en Huaca, logró establecer una fuerte devoción mariana en la comunidad local. En 1568, el mismo cura fue nombrado como el primer párroco de Huaca, lo que consolidó la devoción a la Virgen de la Purificación en la región (Hurtado, 2015b).

La devoción a la Virgen de la Purificación tiene raíces profundas en la ley mosaica, donde una madre que había dado a luz a un hijo varón era considerada impura por siete días; además, debía permanecer 33 días en purificación de su sangre, mientras que si daba a luz a una niña, se duplicaba el tiempo que excluía a la madre del santuario.

Al cumplirse el tiempo de su purificación (40 u 80 días), la madre debía ofrecer dos sacrificios, uno que se denominaba sacrificio por el pecado, para lo cual debía ofrendar un pichón de paloma o una tórtola; y el segundo, denominado sacrificio de holocausto, en el que debía ofrendar, para los ricos, un cordero de un año y para los pobres, un pichón o una tórtola; el sacerdote oraba por ella y entonces quedaba limpia (Holwech, 2020).

La evolución de la iglesia

La primera iglesia fue construida en 1574. El religioso mercedario fray Juan de Salas comenzó la construcción de la primera iglesia en Huaca, pero la concluyó el fray Jerónimo de Aguilar en 1583. En ese entonces, la iglesia era "de un solo cuerpo, techumbre de paja, de buen maderamen[1] y vastedad de espacio para los santos oficios" (Hurtado, 2015b, p. 31).

> En 1606, existe una carta de la cacica María Achuquindi, dirigida al corregidor de Otavalo en donde le informa que: "… se han dado seis vellones de lana y dos pesos de plata al maestro Sebastián Quilango para labrar un marco para el cuadro de Ntra. Sma. Madre de la Purificación…" (Tapia, 1996, p. 40).

Más tarde, debido a un incendio, se quemó la pequeña iglesia. Existen evidencias de una segunda iglesia, en el año de 1615 (archivo convento La Merced de Quito). (Ministerio de Turismo, 2007a). El fray Juan de Lar encargó trabajar la primera escultura de la Virgen en 1650, pero era muy pequeña.

---

1 Conjunto de vigas y maderas que se emplean para la construcción de un edificio.

En 1694, se informa por parte del padre Francisco Carrera, en un reporte a los superiores, que se ha logrado acabar la iglesia después de un gran sacrificio (Tapia, 1996) y, dos años más tarde, el 25 de abril de 1696, el fray Alonso Benavides lleva a Huaca una segunda escultura muy hermosa, de siete cuartas (Hurtado, 2015b).

El padre Antonio Calderón describe a la Virgen de Huaca, en su informe y enumeración del inventario de la iglesia, como una imagen muy hermosa, de una vara de alto, incluida su peana1. Tiene en el brazo izquierdo a su hijo, sus ojos son vivos y cristalinos, su manto es policromado, aunque ahora está vestida con mantos obsequiados por sus devotos (Figura 16). Al pie, esta escultura tiene un rótulo que muestra una salutación a María.

Figura 16

Virgen de la Purificación de Huaca

1 Basa, apoyo o pie para colocar encima una figura u otra cosa. (Real Academia Española, 2023)



En cuanto a su diseño, se destacan los siguientes rasgos:

> […] tiene una postura en los dedos como que va a llevar un rosario o bien un cetro como Señora de la creación. Está compuesta de cuatro maderas, de la izquierda de arriba hasta la mitad del cuerpo es una sola: la derecha es de dos maderas de la cintura para abajo y tiene una cuarta desde la parte inferior hasta la base, la misma que también tiene dos partes". La madera es de roble para una larga conservación de la sagrada imagen (Tapia, 1996, pp. 67-68).

Arte y arquitectura del templo

Uno de los aspectos más representativos de este santuario es la riqueza arquitectónica y artística que alberga. En el año de 1860, por vez primera, se utilizó la teja para el techo y muros de tapiales, un avance significativo respecto a las construcciones anteriores. En 1915, se cambió la cumbrera[1] y se amplió la casa parroquial. La gente vio que la iglesia les quedaba pequeña, por lo que se hizo la ampliación en 1921. En ese momento, se elaboraron los arcos con el mismo diseño de la pintura; además, toda la estructura es en madera, pero debajo de la madera no hay columna, sino que esta es un tronco. Las personas de la comunidad hacían mingas y traían del monte madera de encino, por lo que, actualmente, es la única iglesia del Carchi que conserva esto, lo que le da un valor arquitectónico e histórico (C. Paredes, comunicación personal, noviembre 25, 2021).

El templo, desde entonces, ha sufrido tres reparaciones debido a la humedad, siendo la última y definitiva, la efectuada en 1990, luego del terremoto de la provincia de Napo en 1987, que ocasionó serios daños en ciudades y poblaciones de las provincias de Sucumbíos, Imbabura, Pichincha y el este del

1 Una cumbrera se forma de manera natural en los tejados, siendo la línea divisoria entre las dos cubiertas inclinadas del mismo. Es el límite más elevado de la construcción. De esta manera, la cumbrera ocupa las aristas de la cubierta (Aceropedia, s.f.).

Carchi;de hecho, la cúpula sucumbió ante el terremoto, sin embargo, en la reconstrucción se ha procurado conservar el estilo de mediados del siglo XX (Ministerio de Turismo, 2007a).

La estructura del techo combina bahareque, carrizo tejido cruzado, amarrado con bejuco y, sobre él, adobe; tiene una forma cóncava en los laterales y, debajo de ello, está una capa pictórica, que ha sido restaurada, para lo cual se hizo una limpieza profunda, se fundó barro nuevo con paja y cal para que se pegue, y la capa pictórica fue adherida con un químico para recuperar la capa sin dañar la estructura.

La pintura del techo tiene influencia árabe, los colores hacen alusión a los temas musulmanes, puesto que el sacerdote que lo diseñó, seguramente conocía ese tipo de arte: el color azul, las cruces, los churos verdes, son colores y diseños árabes.

Todos los arcos de la iglesia son ojivales, con tronco revestido con tabla; en la parte alta, están el santo rosario completo, una serie de advocaciones marianas, santos y devociones y, además, las estaciones del viacrucis.

Después de un proceso de restauración, se encontraron, en el presbiterio y las naves laterales, unos

lienzos y murales que se cree fueron pintados entre 1930 y 1940 aproximadamente. Existe la posibilidad de que, durante una de las restauraciones, estos fuesen tapados con zócalos de madera y pintura, pero, en la última restauración, se descubrieron nuevamente (C. Paredes, comunicación personal, noviembre 25, 2021).

Todos los lienzos estaban pegados a la pared, de modo que las condiciones de humedad estaban afectando el arte. Sin embargo, a través de un proceso de restauración, se logró recuperarlos, algunos de ellos con un proceso químico para pegarlos en otro lienzo. Actualmente, estas obras están en la sacristía antigua.

Los tres lienzos son:

1. El sueño de José (al frente)

2. El sagrado corazón de Jesús (a la derecha)

3. La virgen y los niños (a la izquierda)

El retablo y su simbolismo

El retablo principal (Figura 17) de estilo neogótico, del siglo XX, cubierto con pan de oro, es uno de los elementos más significativos del santuario. En él, se

representa una teología profundamente simbólica, en la que se destacan detalles como la figura del pelícano en la puerta del sagrario. El pelícano es un animal que, para dar de comer a sus crías, se lastima, y su sangre sirve de alimento para sus pichones. El pelícano es Jesucristo, porque con su muerte y su sangre, la humanidad fue redimida, por eso, el dogma de la eucaristía, que lleva la inscripción latina *Christus*.

Figura 17

Retablo principal del templo



En el retablo, están las esculturas de la Virgen, conocida popularmente como “la Purita”; el Sagrado Corazón de Jesús (Figura 18), por la consagración de Ecuador a él; y san Pedro, patrono del cantón. En el baldaquino, por su parte, hay una imagen de Cristo y dos ángeles custodios (Figura 19), probablemente del siglo XIX, de autoría del artista Vanegas.

Figura 18

Sagrado Corazón de Jesús



Figura 19

Cristo y dos ángeles custodios



Dentro de la iglesia, también hay dos retablos pequeños: el retablo de san José y el retablo de la Inmaculada Concepción o Lourdes, datados entre los siglos XIX y XX, además de cuadros como el Sagrado Corazón de María, la Sagrada Familia, la intercesión de los santos o las almas del purgatorio, que podría tener otros nombres como la eucaristía, el infierno o el poder de la oración con la eucaristía.

El cuadro referente a la buena muerte o "hasta luego", san Francisco y santa Teresa, el buen pastor, la Virgen del Rosario, san Vicente y santa Mariana, el lienzo del cielo y, al frente, el lienzo del infierno. Esto último responde a que, como parte de la tradición española, las iglesias eran construidas con sentido teológico, los gráficos eran utilizados para educar a los niños o las personas que no tenían acceso a la educación; los gráficos eran un instrumento para evangelizar; de hecho, la imagen se empezó a usar con estos fines, desde el inicio del cristianismo.

Entre las muestras más relevantes están la Virgen de la Purificación del siglo XVIII, de la Escuela Quiteña, aproximadamente del año 1725, de estilo encarnado[1], sin esgrafiado[2]; el Ecce Homo, también de la Escuela Quiteña, pero de finales del siglo XVII; san Pedro, una imagen tallada en el siglo XIX, de autor anónimo; una imagen de la Virgen de Lourdes, del siglo XIX; una imagen de la Virgen del Carmen, del siglo XIX; cuadros de pintura mural del autor J. Silva, sobre los misterios de la fe. Además, tiene pintura en tabla, que es el material que recubre las columnas y también el tumbado, autoría del pintor R. López y

1 Color carne que se da a las figuras.

2 Obra hecha con el grafio (instrumento con que se dibujan y hacen las labores en las pinturas estofadas o esgrafiadas).

que se hizo a comienzos del siglo XX (Ministerio de Turismo, 2007a).

Un cuadro muy importante es el de la Asunción de la Virgen María (Figura 20). Curiosamente, antes de que el papa Pío XII declare que la Inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrestre, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial, el cuadro de la asunción de la Virgen ya estaba pintado en la iglesia de Huaca, lo cual explica la devoción que tenía el pueblo hacia ella.

Figura 20

Asunción de la Virgen María



La iglesia fusiona los estilos moderno, tradicional y localista. Ocupa una cuadra, es decir, unos 2500 m, incluyendo la casa parroquial y sus servicios anexos: casa del peregrino, teatro 2 de febrero, museo arqueológico y religioso de la Purita de Huaca. Tiene una sola nave con dos laterales o corredores. Los materiales utilizados en la construcción son mixtos: adobe, ladrillo, bareque, tapia, calicanto y teja. También, tiene una decoración estilizada con pinturas al óleo, que se localizan en las paredes laterales.

Conservación y el futuro del santuario

La iglesia continúa siendo un centro de devoción, donde los fieles se reúnen para celebrar la fiesta de la Purificación de la santísima Virgen, el 2 de febrero, una tradición que data del siglo VII, en tiempos del emperador Justiniano, y que marca el cumplimiento de los 40 días desde el nacimiento del niño Jesús (Holwech, 2020).

El proyecto de restauración que se prevé implementar incluye planes para incorporar vitrales en la cúpula, con imágenes de santos ecuatorianos en los vitrales altos, y representaciones de la Trinidad, querubines y alusiones a la pureza en los vitrales bajos. La puerta del santuario, también decorada con alusiones a san Pedro y san Pablo (Figura 21), y la

puerta lateral izquierda, conocida como la "puerta del perdón", son elementos que enriquecen la tradición de la iglesia y continúan siendo de gran importancia para la comunidad (Ministerio de Turismo, 2007b).

Figura 21

Puerta principal



El Santuario Diocesano Nuestra Señora de la Purificación es un testimonio vibrante de la fe y la historia, que continúa siendo un lugar de encuentro entre lo divino y lo humano, entre la tradición y la renovación. A través de su arquitectura, su arte y la

devoción de sus feligreses, el templo sigue siendo una pieza fundamental en la vida religiosa y cultural de Huaca y, en general, del Carchi.

Milagros de la Purita de Huaca

Uno de los primeros milagros documentados que se le atribuyen a la Virgen de la Purificación de Huaca tiene su origen en tiempos de fuertes lluvias que azotaban la región. Según Tapia (1996), los habitantes del pueblo, afectados por las intensas precipitaciones que causaban la pérdida de sembríos y ganado, decidieron sacar el cuadro de la Virgen de la Purificación a la mitad de la plaza del poblado. En medio de la desesperación colectiva, todos oraron con fervor para que cesaran las lluvias. El milagro ocurrió de inmediato: el sol apareció y la lluvia cesó por ocho días consecutivos, a pesar de que las precipitaciones continuaban en los alrededores del pueblo. Este prodigio consolidó la fe popular en la Virgen de la Purificación, quien fue vista no ter como un símbolo religioso, sino como una poderosa protectora ante las adversidades naturales.

Otro milagro significativo fue relatado por el padre Fernando Heredia, quien predicó en Huaca entre 1661 y 1664. Según su testimonio, durante una expedición al bosque en busca de madera para la nueva iglesia, uno de los indígenas sufrió una caída mortal

desde un árbol, quedando gravemente herido, con abundante sangrado por la boca, la nariz y los oídos. Creyendo que el hombre había muerto, su esposa, en un acto de desesperación, invocó a la Virgen de la Purificación, pidiendo que le devolviera la vida a su marido para que sus hijos no quedasen huérfanos. Para sorpresa de todos, el hombre se levantó completamente ileso, como si no hubiera sufrido ningún accidente, y volvió a trabajar sin ningún signo de daño físico (Tapia, 1996). Este milagro reforzó la idea de la Virgen como intercesora milagrosa en los momentos de desesperación.

En 1700, el padre Varcárcel, en una carta al comendador de Quito, relató otro prodigio muy comentado en la época. Durante una epidemia de viruela y sarampión que afectaba al pueblo y que había causado múltiples muertes, la situación se agravó aún más, a pesar de los esfuerzos por contener la enfermedad. Los habitantes, en busca de ayuda divina, se dirigieron en procesión hacia la imagen de la virgen. En los días posteriores, el pueblo fue testigo de un milagro: la acequia que cruzaba el pueblo comenzó a llevar espumas negras y un fuerte olor nauseabundo. Así, a los quince días de este fenómeno, no quedó ni un solo enfermo. El milagro, que se extendió rápidamente entre la población, fue interpretado como una señal de

la intervención divina de la Virgen de la Purificación para salvar a su pueblo (Tapia, 1996).

En otro caso milagroso registrado en 1742, el padre José González, en una carta dirigida al padre Juan Marcillo, comendador del convento de Ibarra, relató la curación de la india Tomasa Piján, quien llevaba dos años postrada en cama, debido a una enfermedad incurable que había sido diagnosticada por médicos y curanderos. Después de ser llevada ante la imagen de la Virgen de la Purificación para suplicar su curación, al tercer día, fue hallada por el sacristán, barriendo la iglesia, completamente curada. Este prodigio reafirmó la creencia en la Virgen como una sanadora y protectora de su pueblo (Tapia, 1996).

En 1751, el cacique Miguel Mistás relató otro milagro, esta vez relacionado con una plaga de langostas y grillos que devastaban los sembríos de la región. Durante una novena a la Virgen, colocaron su imagen sobre el suelo infestado por los insectos. Milagrosamente, los animales no mancharon la blanca vestidura de la Virgen; en su lugar, los insectos que se acercaban a la imagen caían muertos. Al amanecer, miles de langostas y grillos muertos rodeaban la figura de la Virgen. Este milagro fue interpretado como una manifestación del poder divino de la Virgen

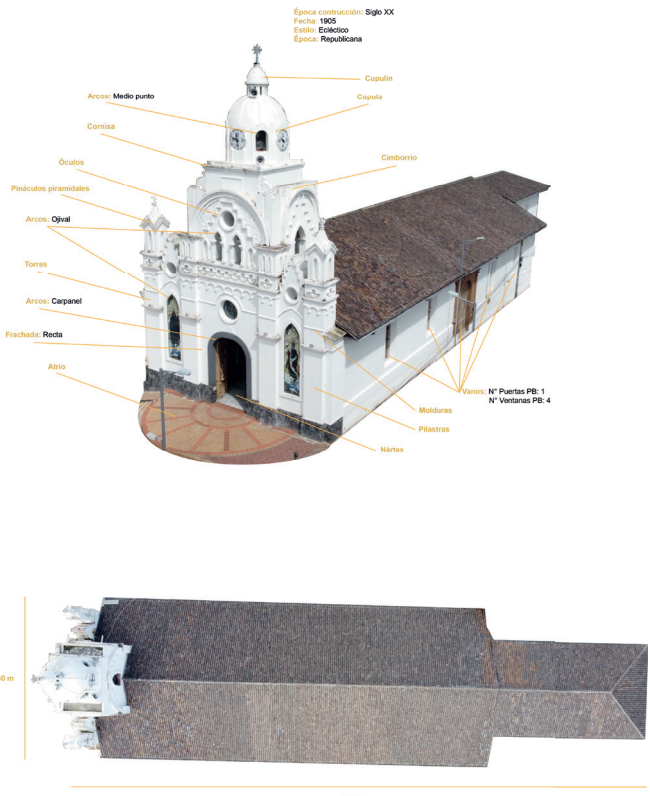
de la Purificación sobre las fuerzas destructivas de la naturaleza (Tapia, 1996).

Los milagros atribuibles a la Virgen de la Purificación no ter abarcan relatos de curaciones físicas, sino también de intervenciones providenciales en momentos de crisis, tanto naturales como humanas. A lo largo de la historia, estos eventos han sido fundamentales para fortalecer la devoción popular hacia la Virgen, quien se ha consolidado como una figura central de protección y esperanza para los habitantes de Huaca y sus alrededores.

Estos relatos son apenas algunos de los numerosos milagros que han sido documentados a lo largo de los siglos y que continúan siendo parte de la tradición oral y escrita que se ha tejido den torno a la Virgen de la Purificación. La persistencia de la devoción hacia la Virgen refleja una profunda fe religiosa, pero también constituye un símbolo de resistencia ante las adversidades.

Figura 22

Descripción técnica del Santuario Diocesano Nuestra Señora de la Purificación, de Huaca



Matriz de San Gabriel

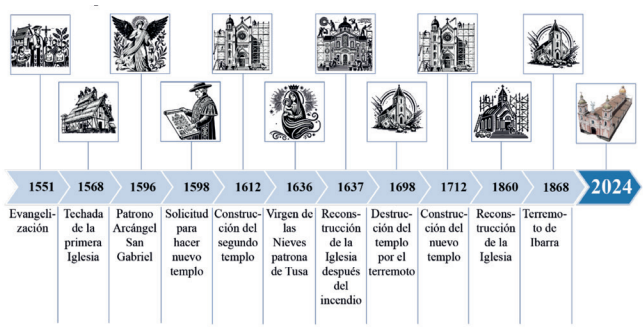
Figura 23

Matriz de San Gabriel



Figura 24

Línea de tiempo de la Matriz de San Gabriel



Fundación del pueblo de Tusa y su devoción a la Virgen de las Nieves

La historia de la Iglesia Matriz de San Gabriel, población originalmente fundada con el nombre de Tusa, se remonta al 5 de agosto de 1535. Según registros históricos, el pueblo fue establecido por el capitán Tapia, en el día de Nuestra Señora de las Nieves, en honor a la advocación elegida como patrona del pueblo (Cabezas, 2001). Este evento marcó el inicio de una devoción que ha perdurado a través de los siglos, uniendo la fe de los habitantes de la región en torno a la figura de la Virgen de las Nieves, cuya influencia cultural y religiosa fue

rápidamente adoptada en la recién colonizada América (Díaz, 2016).

La devoción a Nuestra Señora de las Nieves: orígenes y expansión

La devoción a la Virgen de las Nieves se originó en Roma durante el siglo IV, cuando un caballero llamado Juan Patricio y su esposa, nobles y dueños de una gran fortuna, no tuvieron hijos y decidieron heredar sus bienes a la Virgen, donando abundantes limosnas y haciendo obras de misericordia, pidiendo a la madre celestial que les mostrara ter quería que ellos gasten sus riquezas.

El 5 de agosto del 362, Juan Patricio, su esposa y el papa Liberio, tuvieron por separado la misma visión, en donde la Virgen les dijo: "Mañana debéis ir al monte Aquilino y allí, donde veáis cubierto de nieve levantéis un templo; esto es lo que os pido como heredera de vuestros bienes" (Díaz, s.f., p. 63). Al asistir al siguiente día al monte, toda la ciudad, en peregrinación, se encontró con el monte lleno de nieve en pleno verano, ahí se levantó la iglesia en honor a la Virgen nombrada como Nuestra Señora de las Nieves.

Años después, esta devoción llegó a América de la mano de misioneros mercedarios. Otro dato importante es que la segunda comunidad religiosa que

se estableció en Quito a raíz de la conquista española, para cooperar en la obra de la civilización americana, fue la Celestial, Real y Militar Orden de Nuestra Señora de las Nieves (Navarro, 1939).

En 1551, el primer obispo de Quito, García Díaz Arias, envía a evangelizar Tusa al cura secular[1] Andrés Gómez, quien era muy devoto de esta Virgen y fue él quien llevó, enseñó y difundió la devoción a la Virgen de las Nieves, durante los 27 años que vivió en Tusa, tiempo suficiente para enraizarla en el pueblo (Hurtado, 2015).

1 Sacerdote designado dentro del clero diocesano, que no está regido por ninguna de las reglas monásticas de la iglesia.

Figura 25

Virgen de las Nieves



Figura 26

Arcángel san Gabriel



La parroquia eclesiástica de San Gabriel se encuentra situada en la parte central de la ciudad de San Gabriel, cantón Montúfar. Su patrono es el arcángel san Gabriel (Figura 26) y su patrona, la santísima Virgen de las Nieves (Figura 25). Su templo es una hermosa edificación que respeta la arquitectura civil tradicional y patrimonial.

La primera iglesia de San Gabriel y la imagen sagrada de Nuestra Señora de las Nieves

La Iglesia Matriz de San Gabriel tiene una rica historia de construcción, destrucción y reconstrucción, que refleja tanto la devoción de la comunidad como los desafíos naturales que ha enfrentado. Esta iglesia se destaca no sólo por su valor arquitectónico, sino también por el papel central que ha jugado en la vida espiritual y social del cantón Montúfar, perteneciente a la provincia ecuatoriana del Carchi.

Los registros indican que, en 1568, se construyó el primer templo en Tusa, techado con materiales de la época, de acuerdo con una viga fechada que se identificó (La Prensa, 2013). Asimismo, en informes del archivo de La Merced, acerca de la doctrina de los pastos, 1575-1590, se señala que

[…] hay en el pueblo de Tusa una sagrada imagen de Ntra. Ma. de las Nieves que fue donada por fray Felipe de la Zea, quien viejo y enfermo decidió donarla al pueblo de Tusa para su veneración. La imagen no tiene más de ocho cuartas medidas desde los pies, es de dina mirada. El Niño Redentor, su Sm. Hijo, es de igual talle y figura.

Tiene colgado de su santo brazo y con una pose que engalana el alma del pecador que la mira. En su mano derecha hay cetro de buena plata y calza zapatos de seda carmesí donado de su mismo limosneaste. Tiene vestido de seda y brocado, hay una pequeña coronilla que orla la cabeza tanto Della cuanto del divino Infante.

Toda ella según se sabe fue de fábrica romana y perteneció a fray Felipe de la Zea, antiguo y primer conventual fijo de esta doctrina de Tusa, quien viejo y enfermo no quiso morir en otro sitio sino en este lugar, por lo que pidió sepultura junto al altar de su amada Ma. Del Cielo para que vele por él y le fue concedido el morir en este pueblo y sus despojos se enterraron bajo el altar mayor de Ntra. Madre.

Desde esa fecha en la comarca se ha impuesto la veneración y se la festeja en cinco de agosto, día del prodigio de Roma que con tanto celo predicó el citado fray don Felipe por lo que los naturales le han provisto de buena ropa y ornamentos porque

> ha obrado varios prodigios a su sola invocación […] (p. 73).

Un inventario de 1580 de los bienes de la iglesia de Tusa también es citado y, en él, consta lo siguiente:

> Una iglesia de cuarenta varas por cinco de ancho con tumbado hecho de madera de montaña y techamen de paja.
>
> Paredes de barro tosco con una mano simple de cal de río. En el extremo derecho una pica que tiene una pequeña campana donada por Dña. Beatriz Caspua, esposa que fue de D. Pedro Tusa, principal de este pueblo de Tusa.
>
> Altar mayor con una pequeña hornacina de buena madera que está la Sgda. Imagen. De Ntra. Sta. Ma. De las Nieves, señora de Tusa, que es una figura pequeña pero muy hermosa, origen romano.
>
> Tres ornamentos viejos y deshilados, ninguno de buena hechura. No se usan por lo viejos y toscos.
>
> Un ornamento nuevo donado en cinco de agosto pasado por Juan Iles, hijo del prcpal. Matheo Cargua. Es el único que sirve de todos.
>
> Dos copones rotos y un cáliz en mediano estado. Otro cáliz que es del pueblo de Puntal.

> Ropa de culto en regular estado, pero en reducido número.
>
> Una imagen de Ntra. Sra. de las Mercedes que se localiza en un pequeño altar junto a la cruz penitencial (pp. 73-74).

El patrono de la doctrina de Tusa fue el arcángel san Gabriel desde septiembre de 1596, fecha en que el obispo Pedro de la Peá regresó de Pasto, deteniéndose y consagrando al paso Tulcán, Tusa, Puntal y El Ángel (Hurtado, 2015).

En 1598, fray Luis de Gordillo, comendador del convento de Tusa solicita al comendador del convento de La Merced de Quito que le permita construir una nueva iglesia. Díaz (s.f.) cita un archivo del convento de la Merced, Constituciones de la Orden de la Merced de 1595, en el que se detalla:

> […] cuento con el apoyo de D. Pedro Tusa, cacique principal de este pueblo para parar cimientos y levantar una nueva iglesia ya que esta arroja vejez y peligro a causa de los años de su construcción y de los materiales que se acaban con el tiempo… para ello dio como parte de ayuda la madera nueva traída de las montañas de Guacán que son de su propiedad, más veinte indios tributarios sacados de

> Caico y Cuasmal para que trabajen por turnos y se cambien cada semana.
>
> La comida corre a cargo de Luis Puedmag y Miguel Nastás del pueblo de Poalalquer. No es posible hacer el techo de teja por cuanto no hay fábricas en forma próxima y traer de Caico cuesta mucho tiempo y esfuerzo por lo que se mantendrá el techo de paja que es lograda en los lugares próximos.
>
> Para este mismo fin, Josefa Quiroz donó a la Virgen de la Nieves una medalla de oro y piedras valorada en 140 pesos. También Juana de Córdova obsequió una toca de seda con encajes de perlas con un valor de 80 pesos (pp. 74-75).

Respecto a la iglesia donde se veneraba a la imagen de la Virgen de las Nieves, con seguridad, habrá sido un edificio pobre, por cuanto los mandatos para los frailes doctrineros de la Orden de La Merced así lo mandaban. Estos exigían que los frailes tengan una vida humilde, sencilla y modesta, apegada a las Escrituras, sin importar que, en el cumplimiento de su misión, padecieran hambre, riesgos o sacrificios; actitudes que, más bien, debían constituir un ejemplo para los evangelizados (Díaz, 2016).

En un testamento en 1602, perteneciente a Nicolás Miarmuerán, él manifiesta que con la venta

de una caballeriza se done a la Virgen de las Nieves lo siguiente:

> […] Pueda el Señor ser honrado con nuevos ornamentos y vasos sagrados en reemplazo de los que hay que son viejos y muy usados. Así mesmo [sic], pido al Rvdo. P. Fr, Juan de Beltrán haga arreglos en donde está la campana porque la iglesia está vieja con tantos aguaceros y mal tratos [sic]. También pido se haga un doble manto para mi mamita Virgen de las Nieves, cuya ropa está vieja […] En Tusa a los veinte y cuatro días de junio del mil e [sic] seiscientos dos (Díaz, s.f., p. 76).

> "De los datos históricos recabados, se deduce que el segundo templo se construyó en 1612 gracias al cacique Sebastián García Paspuel Tusa y sus descendientes. Esta iglesia era de paja y madera de montaña […]" (La Prensa, 2013, pág. 9).

El 18 de febrero de 1636, el cacique Felipe Paspuel Tusa se dirige al comendador del convento de Quito, mediante una carta en la cual solicita que deje a la Virgen de las Nieves como patrona para siempre del pueblo Tusa, por lo que, a partir de ese año, se conoce al pueblo con el nombre de Nuestra Señora de las Nieves de Tusa (Díaz, s.f.).

El fray Miguel Tapia escribe una nota marginal[1] en el libro de bautismo, el 15 de agosto de 1637, indicando que la iglesia fue reconstruida "luego del incendio de la fiesta de Ntra. Sra. de las Nieves con la ayuda de Dña. Micaela Piarpuezán, esposa de Dn. Mateo García, quien aportó con la suma de cien patacones[2]" (Díaz, s.f., p. 85).

Terremoto de 1698 y reconstrucción inicial

En 1698, un terremoto devastador golpeó Ecuador, afectando gravemente a ciudades como Ambato, Latacunga, Patate y Riobamba, con alrededor de 8000 víctimas. San Gabriel también sufrió severos daños, y la iglesia quedó destrozada. En ese contexto, Francisco Andrade solicitó al sacerdote local la construcción de un nuevo templo, ya que algunos habitantes comenzaron a recurrir a sus dioses tradicionales, interpretando que el Dios cristiano estaba "muerto" (Díaz, s.f.).

Este hecho marca el inicio de la renovación del templo y la continuidad de la devoción cristiana en la región, que fue reforzada con la venia de las autoridades de la Audiencia de Quito, para trasladar el asiento de Tusa a una nueva ubicación.

---

1 Apuntes breves que se pueden escribir en el margen o borde de una página o un libro.

2 Moneda de aquel entonces: 10 patacones equivalían a 8 pesos.

Ampliaciones del siglo XVIII

Para 1740, la cacica Juana Paspuel Tusa, figura influyente en la comunidad, donó tierras y recursos para ampliar la iglesia en 10 varas de largo, consolidando su apoyo al crecimiento del culto cristiano en San Gabriel (La Prensa, 2013). Esta ampliación fue una muestra del compromiso de los líderes locales para mantener el templo como un espacio central para la devoción y la cohesión social de la comunidad.

Terremoto de Ibarra, de 1868

En 1860, se construyó una nueva iglesia, utilizando materiales más resistentes como el tapial y unos adobes de hasta 1,20 metros de espesor. Sin embargo, apenas había sido terminada cuando el terremoto de Ibarra, ocurrido en 1868, provocó su colapso. Durante este evento, la imagen de la Virgen de las Nieves sufrió daños en sus ojos. Fernando Chulde, un indígena devoto, la llevó a Quito para restaurarla, pagando 24 fuertes por la reparación y organizando su regreso a San Gabriel con honores. Esta historia ilustra la profunda fe de los habitantes y la conexión simbólica entre la Virgen y la protección del pueblo (Díaz, s.f.).

Reconstrucción y expansión en el siglo XX

La última gran reconstrucción se llevó a cabo en la segunda mitad del siglo XX, cuando el entonces presidente de la república, el Dr. Gabriel García Moreno, ordenó la reconstrucción de la ciudad, que había quedado bastante afectada por el terremoto, realizándose, para el efecto, el primer plano de San Gabriel (hasta ese momento ciudad de Tusa), basado en el diseño utilizado por los españoles, es decir el trazado en cuadrícula o damero (La Prensa, 2013).

Cuenta la tradición oral del pueblo que la encerraron con viviendas para que la virgen no se vaya del lugar y así el pueblo pueda estar cerca de la madre de Jesús (Rosero Mora y Rosero Mora, 2014). En la plazoleta frente a la iglesia, está la cruz pasto (Figura 27), debido a que este lugar fue un sitio ceremonial respetado por los pastos.

Figura 27

Cruz pasto



Como era bastante común en la provincia del Carchi, el pueblo se organizó a través de mingas y empezaron a construir la iglesia, respetando la arquitectura civil tradicional y patrimonial. Ahora, consta de tres naves con columnas, techos de carrizo enlucido con barro y piso de ladrillo; además, fue pintada con cal y adornada con cuadros e imágenes.

La reconstrucción duró 30 años. Durante ese tiempo, asomó un ojo de agua en la nave central lo

que hizo imposible terminar los trabajos. Un buen día, sin embargo, dejaron a la Virgen en aquel lugar y, para asombro de los fieles, el ojo de agua se había secado. La reconstrucción terminó en el año 1900. En 1905, con ocasión de la cantonización de Montúfar, se terminó de remodelar la iglesia y se la puso bajo el amparo de Nuestra Señora de las Nieves de Tusa (Diócesis de Tulcán, 2015b). Los recursos económicos se obtuvieron, primero, mediante veladas de la Virgen en recorridos por familias, barrios y comunidades; segundo, a través de donaciones económicas, generalmente realizadas por parte de gente pudiente o hacendados; y, tercero, gracias a la donación de materiales de construcción.

Según declaraciones de la licenciada Maritza Jácome, citada por Díaz (s.f.), en ese mismo año, se terminó de remodelar la iglesia y, por primera vez, se utilizó teja en toda la iglesia, ya que, antiguamente, sólo la parte superior, que era de una sola nave, tenía este material. De igual manera, la cabecera cantonal, es decir, San Gabriel, fue puesta bajo el patrocinio de san Gabriel arcángel.

> […] Los artistas Armando Vásquez y Moisés Erazo decoran la iglesia con cuadros religiosos, imágenes de santos, altares, lámparas, jarrones de bronce, ángeles y arcángeles, al Arcángel San Gabriel le

ponen alas de plata y a la virgen donan un armario de vestidos.

En 1953 un rayo derroca la fachada del lado izquierdo de la iglesia, con este motivo se decide derrumbar parte de las torres, así que se construyen las actuales líneas arquitectónicas y se coloca la formidable escultura del Arcángel San Gabriel, obra del maestro Luis Mideros, y la fachada y nuevas torres, obra de los maestros, Pedro Guerrero, Gonzalo Cadena, Manuel Mecías Jiménez y José María Rosero (p. 109).

"Hacia 1960, se derroca la parte central, en el tiempo de monseñor Luis Clemente de la Vega, y se construye en hormigón la nueva nave central y la cúpula" (Diócesis de Tulcán, 2015b, p. 105).

Para 1978, con la presencia de monseñor José Córdova Santander como párroco, se construyó la cúpula actual. En los años subsiguientes, para continuar esta obra de mantenimiento permanente, los párrocos enviados a la iglesia matriz, con la colaboración de gente generosa y de algunos organismos, trabajaron haciendo las mejorías necesarias, es así que el padre Marco Mecías hizo decorar los ventanales de la iglesia y también hizo pintar el viacrucis bíblico en óleo. De igual manera, posteriormente, "el padre Darwin Romo

hizo pintar el altar mayor y los altares de las capillas laterales" (Díaz, s.f., p. 109).

El antes mencionado padre Marco Emilio Mecías Chávez fue nombrado vicario foráneo de la Iglesia Matriz de San Gabriel desde 1986 hasta 1989 y se encargó de gestionar el cambio de la cubierta del templo, la colocación de todo el tumbado en duelas de madera y la decoración de las pilastras (Hurtado, 2015b).

Restauraciones modernas y elementos arquitectónicos

A lo largo de los años, se realizaron múltiples restauraciones para conservar y embellecer el templo. En el año 2010, el padre Ramiro Arcos supervisó el reemplazo completo del techo de la iglesia, regresando a las tejas de barro cocido, pero con un estilo más moderno.

Posteriormente, con las gestiones del padre Aníbal Díaz Solano, el trabajo del Grupo de Priostes Consagrados a la Virgen de las Nieves, los padres de familia de los niños de la catequesis y la colaboración de los montufareños generosos, se decora con pan de oro el altar central en donde se ubica nuestra Patrona, se arregla el presbiterio con

> porcelanato y también se decora la pila bautismal (Díaz, s.f., p. 110).

Tras estos trabajos, el interior de la iglesia quedó configurado de la siguiente manera:

> Tiene tres naves, una capilla dedicada a la Dolorosita del Colegio, única imagen en bulto, una capilla dedicada a Jesús del Gran Poder. Tiene su respectiva sacristía. En el altar mayor se encuentra la imagen de la Virgen de las Nieves, patrona de San Gabriel y del cantón Montúfar, pertenece a la Escuela Quiteña siglo XVIII, tiene 50 cm de altura, una peluca de cabello natural sobre cabello de madera, es una de las más hermosas figuras coloniales que existen en la provincia del Carchi. […]
>
> Dentro de la iglesia existen hermosos altares de estilo republicano moderno y muestras pictóricas que resaltan escenas bíblicas como la del bautismo de Jesús, un óleo de la Virgen de las Lajas, y las estaciones del viacrucis pintadas éstas por Carlos Enríquez, un artista oriundo de San Gabriel (La Prensa, 2013, p. 10).

La iglesia cuenta, además, con altares hechos en pan de oro, imágenes, en su mayoría, de origen español

y quiteño y que datan de la época colonial, al igual que lienzos que representan pasajes bíblicos (Romo, 2015).

En cuanto a su estilo, el diseño y la construcción bien podrían atribuirse a Pedro Brünning. Aunque el diseño de la iglesia es ecléctico, se observan también rasgos de estilo gótico, tanto en la fachada cuanto en los interiores (encañonados[1], arquería central y laterales).

Dentro de la iglesia, existen hermosos altares de estilo republicano moderno y muestras pictóricas que resaltan escenas bíblicas. Trata de mantener el estilo original, a pesar de que fue reconstruida hace 10 años (teniendo en cuenta que la ficha fue levantada en el 2007). Su entorno aún guarda la arquitectura civil tradicional.

El espacio de la plazoleta a mayor nivel, ubicada en la esquina de la manzana, muestra un empozamiento original que permitió conformar el entorno cultural y el simbolismo que ahora conserva. Los materiales empleados son piedra, cal, cemento, encofrado y ladrillo.

En el altar mayor se encuentra la imagen de la Virgen de las Nieves, que es una figura "juca", es decir,

1 "Dicho del humo o del viento: Que corre con alguna fuerza por sitios estrechos y largos" (Real Academia Española, 2023d, párr. 1).

que solamente tiene la figura sin vestido y encarnado. Posteriormente, en la restauración, le anexaron un vestido esgrafiado que pertenece a la Escuela Quiteña del siglo XVIII. En general la iglesia tiene una decoración modernista, a excepción del altar mayor, que ha sido decorado con pan de oro (Ministerio de Turismo, 2007a).

La Iglesia Matriz de San Gabriel: un Patrimonio de fe y cultura

La Iglesia Matriz de San Gabriel es un testimonio de resistencia y adaptación. Desde su primera construcción, ha sido destruida y reconstruida en múltiples ocasiones, y cada fase ha reflejado las influencias históricas, culturales y religiosas de la región. Este templo es un símbolo del sincretismo que caracteriza al Ecuador y se mantiene como un lugar de fe y patrimonio, donde las generaciones locales encuentran un vínculo con sus raíces y con la devoción cristiana que define la identidad de San Gabriel.

La importancia de la Virgen de las Nieves como patrona de la iglesia es profundamente significativa. Como explica la historiadora Ana María Díaz (2019) en un análisis reciente, la presencia de figuras religiosas europeas en los territorios americanos no solo transformó la vida espiritual de las comunidades

indígenas, sino que dio lugar a nuevas formas de expresión sincrética, en las que los elementos nativos y europeos convivían de manera única y resiliente . Esta observación refleja el rol transformador de la devoción a la Virgen en San Gabriel, que continúa uniendo a sus habitantes y fortaleciendo su identidad colectiva.

Figura 28

Descripción técnica de la Iglesia Matriz de San Gabriel



Santuario Nacional Gruta de La Paz

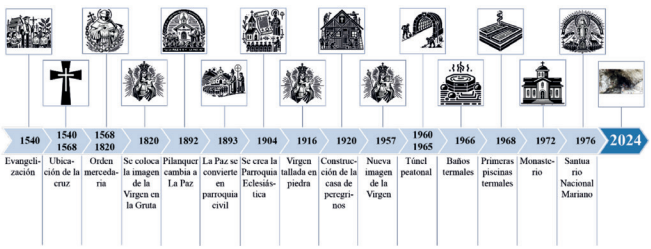
Figura 29

Santuario Nacional Gruta de La Paz



Figura 30

Línea de tiempo del Santuario Nacional Gruta de La Paz



El Santuario Nacional Gruta de La Paz, ubicado en la provincia del Carchi, Ecuador, es un centro de devoción mariana profundamente arraigado en la historia y la cultura de la región. Este santuario, de gran importancia religiosa y social, atrae anualmente a miles de fieles. Su historia combina elementos de espiritualidad, fenómenos naturales y narrativas transmitidas de generación en generación, que han configurado su estatus como un espacio sagrado. A continuación, se presentan los principales episodios que han marcado la devoción en la Gruta de La Paz.

Orígenes históricos y significado del nombre

La Gruta de La Paz, anteriormente conocida como *Pialarquer*, cuenta con varias interpretaciones etimológicas respecto de su denominación original. Según el investigador Carlos Emilio Grijalva, "pial" significaría maíz, y "arquer", tierra; en conjunto, "tierra en maíz", en clara referencia a la fertilidad y productividad agrícola de la región. Otros expertos sugieren que "Pial" se refiere a piedra y "arquer" a arco, interpretando el nombre como "arco de piedra", aludiendo a las formaciones geológicas de la zona (Grijalva, 2020). Desde tiempos ancestrales, el área fue habitada por descendientes de las culturas huaca y tusa, atraídos por la riqueza natural del suelo y el clima templado de la región.

Características geológicas y estructura de la gruta

La gruta de La Paz es una formación geológica singular con una historia de aproximadamente cinco millones de años, pues se considera originada en el periodo del Plioceno, durante la Era Terciaria. La gruta se creó como resultado de flujos de lava y avalanchas de escombros, dando lugar a un socavón que alcanza los 150 metros de profundidad y 120 metros de largo

(Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2018). En su interior, se pueden encontrar formaciones de estalagmitas y estalactitas calcáreas de distintas formas y colores, que otorgan al sitio un carácter casi místico. Además, la constante filtración de agua subterránea ha sido canalizada en recipientes de cemento, utilizados por los devotos como agua bendita, un elemento fundamental en las prácticas religiosas locales.

El santuario se ha consolidado como uno de los sitios religiosos más importantes del cantón Montúfar y la provincia del Carchi. La arquitectura de la Gruta de La Paz mantiene un estilo austero que refleja su origen natural y enfatiza el respeto por el entorno. Según la tradición, los fieles de la región participan activamente en su conservación, a través de mingas, una práctica comunitaria en la que todos contribuyen con su trabajo para el mantenimiento de esta obra sagrada (Hurtado, 2015c).

Elementos naturales y espacios de devoción

El entorno de la Gruta de La Paz cuenta con una variedad de aguas termales y minerales, las cuales son consideradas sagradas por sus propiedades curativas. Estas fuentes se utilizan no solo en rituales religiosos, sino también en prácticas de salud tradicionales, que subrayan la conexión entre espiritualidad y naturaleza

en la región. Un elemento particularmente destacado es el puente Rumichaca (Figura 31), una formación de roca calcárea que cubre la gruta y añade un aspecto imponente al paisaje. Este puente es una representación simbólica de la fortaleza de la fe y la resiliencia de la comunidad.

Figura 31

Puente Rumichaca



La imagen de Nuestra Señora de la Paz y su significado espiritual

La advocación de Nuestra Señora de la Paz se registra desde el 24 de enero de 1085, después de que Alfonso VI, rey de Castilla (España), reconquistara la ciudad de

Toledo y, como parte del tratado de paz, otorgase a los musulmanes el templo principal de la ciudad como su mezquita. Los cristianos, indignados por la decisión, trataron de apoderarse de la catedral con gente armada y se desató un combate frente al templo. Ante el enojo del rey, los musulmanes suplicaron perdonase a los cristianos por haberse ido en contra del tratado y prometieron devolver la catedral. Esto sucedió justo en la fecha de su fiesta, por lo que en adelante se la veneraría con el nombre de Nuestra Señora de la Paz (Huete, 2020).

La aparición de la Virgen María en La Paz

La aparición de la Virgen María en La Paz, narrada por el padre Edin Hurtado en su obra *Historia de la Diócesis de Tulcán* (2015), tuvo lugar en un contexto de tensiones y conflictos, tanto a nivel mundial como local. Durante el periodo de la Primera Guerra Mundial, Ecuador también sufría divisiones internas, marcadas por enfrentamientos entre conservadores y liberales, lo que afectó, incluso, la vida de los habitantes de la parroquia La Paz.

> El relato cuenta que apenas rayó el día, don Sofonías, un viudo que, afligido por los conflictos familiares y la soledad, decidió llevar a su rebaño a pastar hasta llegar a la gruta de Rumichaca, así que metió en la talega tres puñados de tostado y un

pedazo de panela, agarró el bastón, abrió la puerta del corral a las ovejas y partió. Mientras las ovejas repelaban la hierba en el camino, su corazón estaba traspasado, su mente era fría, oscura y húmeda. Era tal la soledad que sentía, que hasta se oía el susurro del viento y el arrastre de las hojas.

Llevaba fija la mirada, dura la quijada y débil la parada, solo de vez en cuando reaccionaba, intentaba poner de parte, meneaba la cabeza y hacía el ademán de vencer a sus vencedores, pero nada era nada, todo estaba pintado de resentimiento y crueldad.

Al paso de las ovejas hambrientas y con los nervios destrozados, poco a poco, y casi sin darse cuenta, llegó a la cueva de Rumichaca. Era algo más del mediodía. Sacó el avío y se sentó a comer. De repente una gran felicidad invadió todo su ser. Sitió un gozo inexplicable, irrepetible e insuperable. En eso estaba cuando, de pronto, un fulgor apareció ante su presencia y en esa luz, se presentó una bella Jovencita que traía en brazos un Niño. El anciano se quedó atónito de alegría. Ella, con ternura, le habló: "Sofonías, mi hijo", y él exclamó: "¡Virgen Santísima, denos la paz!".

Al día siguiente, don Sofonías se presentó ante el cura párroco y primero le saludó: "Alabado sea Jesucristo, padre", y el clérigo le contestó:

“Por siempre sea alabado, hijo”. Seguidamente don Sofonías le contó lo sucedido, y el párroco, conocedor de que se trataba de un hombre bueno y piadoso, le creyó. Terminada la Santa Misa, al momento de los avisos parroquiales, hizo público este acontecimiento maravilloso. En ese mismo instante, casi todos los moradores de la parroquia La Paz, bajaron corriendo a ver lo acontecido. Cuando llegaron a la gruta, se encontraron con el hecho de la verdad, ahí estaba la Madre del Cielo, con el Niño en brazos, vestida de celeste y un velo blanco en la cabeza. La llamaron entonces “Nuestra Señora de la Paz”.

Don Sofonías hizo costumbre de llevarle flores silvestres todos los días. Pero un buen día dejó de ir y, a los tiempos, apareció de nuevo el viejecito con su marca de flores y le dijo: “Discúlpeme Mamita de La Paz, no he podido venir porque se me complicaron estos reumas y, qué dolores, no podía caminar”. ¡Oh, prodigio!, apenas pronunciadas estas palabras, prendió la mirada en el socavón y vio como de las paredes calizas brotaron manantiales de agua caliente, se acercó a ellos, se bañó las piernas y le quedaron completamente sanas.

Con el paso del tiempo nombraron a otro señor párroco y él, de buena fe, cambió aquella imagen por otra más grande. Pero la Virgen no quiso. Fue

> entonces cuando sucedió algo inesperado: por la noche, mientras el clérigo dormía, María Santísima regresó a la gruta. Al día siguiente, el clérigo pensó que se trataba de un acto cometido por fanáticos inoportunos y, molesto, fue y la trajo. Esta escena se repitió todos los días de la semana hasta que, el domingo, desde el público, amenazó con excomulgar a quienes se opusiesen a sus decisiones. Pero todo fue inútil. Mientras el día él la llevaba, por la noche, Ella regresaba. Hasta que, en sueños, la Virgen le reveló su voluntad de quedarse en la gruta. Y ante esta explicación el hombre de Dios para nada se opuso. Al contrario, se convirtió en su fiel y ejemplar devoto (pp. 229-230).

Evolución de la devoción mariana en la gruta

La evangelización y primeros símbolos cristianos (1540-1568)

La evangelización en la provincia del Carchi comenzó en 1540, cuando los misioneros empezaron a introducir símbolos cristianos en sitios considerados sagrados por los aborígenes, como la gruta de Rumichaca. Según el padre Hurtado (2015c), los habitantes originarios veían este lugar como una huaca o sitio sagrado, atribuyéndole poderes sobrenaturales. Cruzaban el

área en silencio y con reverencia para no enfurecer a los espíritus que, según sus creencias, habitaban en las formaciones de estalactitas y el río Cambí (hoy Apaquí).

El 8 de enero de 1546, se erigió la diócesis de Quito, desde la jurisdicción de Popayán hasta Piura. Quito formó parte del arzobispado de Lima, perteneciendo como diócesis sufragánea (Flores, 2009) y fue en unos de sus sínodos limeños, en donde se solicitó a los misioneros que, donde haya prácticas supersticiosas, se ponga la cruz para que el lugar quede cristianizado. En obediencia a este pedido, en Pialarquer (hoy La Paz), se colocó la cruz antes de llegar a la gruta, a orillas de la quebrada honda, al pie de la chorrera, donde ahora está el puente vehicular, encima de las piscinas.

La Orden Mercedaria y la construcción de la ermita (1568-1820)

En 1568, la Real Audiencia de Quito encargó la parroquia de Puntal (hoy Bolívar) a la Orden Mercedaria, cuyos integrantes llegaron en su proceso evangelizador por las zonas rurales del Ecuador, a Pialarquer, que pertenecía a esa parroquia. El fray Juan de Molina fue nombrado como primer párroco. Fue entonces cuando, al borde del camino, junto a la cruz, los frailes mercedarios

construyeron una ermita y entronizaron1, en ella un cuadro de Nuestra Señora de la Merced, para que fuera venerada por los caminantes de esos lugares.

Fray Agustín Valdospinos, religioso mercedario, residente y doctrinero de Tusa (hoy San Gabriel), encargó tallar una pequeña imagen de la Virgen de la Merced, limpió las ramas de la gruta de Rumichaca mediante mingas y, el domingo 24 de septiembre de 1820, la colocó dentro de la gruta (Hurtado, 2015c), estableciendo un vínculo entre el santuario y la advocación mariana.

Interrupciones en la devoción y renacimiento

La revolución liberal de Eloy Alfaro trajo cambios significativos. En 1896, decidió que todas las comunidades religiosas de hombres, sin excepción alguna, fueran expulsadas del territorio ecuatoriano, lo que hizo que se pierda la continuidad de la devoción a la Virgen de la Merced dentro de la gruta; además, en los saqueos realizados por los partidarios de Alfaro, se destruyeron ciertas formaciones y estructuras del templo.

1 Colocar una imagen o una representación iconográfica en un lugar preferente para que sea venerada o admirada.

Unos años antes, la viceparroquia de Pialarquer fue cambiada de nombre por La Paz en 1892 y, en 1893, La Paz alcanzó la categoría de parroquia civil. Y fue monseñor Federico González Suárez, cuarto obispo de Ibarra (1895-1905) el que creó, en enero de 1904, la parroquia eclesiástica Nuestra Señora de la Merced de La Paz (Hurtado, 2015c).

El padre Ezequiel Jaramillo Leal, párroco de La Paz, tuvo la idea de colocar dentro de la gruta de Rumichaca, a la imagen de Nuestra Señora de la Paz, solicitud que dirigió a monseñor Ulpiano Pérez Quiñonez, quinto obispo de Ibarra, quien aprobó realizar arreglos en el interior de la gruta y organizar una pequeña capilla en honor de Nuestra Madre Santísima de la Paz, el 20 de febrero de 1915, quien decidió llamarla Virgen de la Paz por la necesidad de invocar la paz, debido al momento bélico que sufría elterno con la Primera Guerra mundial (Hurtado, 2015c). En este mismo año, se elevó a la gruta de Rumichaca a la categoría de Santuario de Nuestra Señora de la Paz (Municipio de Montúfar, 1980).

La evolución de la imagen de la Virgen de la Paz

La devoción a la Virgen de la Paz en la región tiene una historia profundamente arraigada, marcada por

la transformación de su representación. La primera imagen de la Virgen, pequeña y tallada en madera, fue reemplazada por una más grande de piedra, adquirida gracias a donaciones y eventos comunitarios, entre los cuales destacó la contribución de María Encarnación Cuásquer, quien donó quinientos sucres.

El padre Ezequiel Jaramillo, encargado de esta transformación, relató que, desde su infancia, había tenido sueños en los que la Virgen le pedía ayuda desde un oscuro boquerón junto a un río turbio. Inspirado por estas visiones, organizó una expedición y, después de tres días de búsqueda, encontró una piedra adecuada que fue trabajada por el escultor Daniel Reyes, de San Antonio de Ibarra, quien culminó la obra el 7 de abril de 1916 (Hurtado, 2015c). La imagen final, de 123 cm de alto por 44 cm de ancho, recuerda a la Virgen de la Paz venerada en París, destacándose por su simbolismo de paz y protección.

> La escultura es similar a la imagen de la Virgen de la Paz venerada en París-Francia: ostenta en el brazo izquierdo a su Hijo, el mismo que lleva en la mano izquierda el globo terráqueo y en la mano derecha la Cruz, queriendo decir que Jesús es el dueño del mundo y que Él, con su muerte en la Cruz, es el Príncipe de la paz. La Cruz es el alma de la paz. En su mano derecha, la Virgen sostiene una rama

de olivo, símbolo de la paz. Con su pie derecho, la Virgen aplasta el cuello de la serpiente, queriendo decir que María ha vencido a Satanás, instigador del odio y la discordia. (Hurtado, 2015c, pp. 241-242).

El desarrollo del santuario y la acomodación de los peregrinos

Desde los primeros años de la instalación de la imagen, el sitio se convirtió en un punto de peregrinación popular. En 1920, el padre Víctor Torres comenzó a construir una casa para los romeriantes, con ocho habitaciones listas para 1926. El padre Luis Felipe Gómez, en 1957, intentó sustituir la imagen de piedra por una más grande, lo que generó una reacción inmediata entre los devotos, quienes protegieron la imagen original, simbolizando su vínculo emocional y espiritual con la escultura. La imagen nueva fue instalada en otro lugar dentro del mismo peñasco (Hurtado, 2015c, pp. 244-247).

Innovaciones en infraestructura: acceso y acondicionamiento

Durante la década de 1960, el padre Gerardo Mariano Onofre Grijalva, párroco de La Paz (desde

septiembre de 1960 hasta junio de 1965), promovió importantes mejoras, incluyendo la excavación de un túnel peatonal para bajar a la gruta. El túnel tiene 28 metros de largo y la bóveda mide 2 metros de ancho por 2,65 metros de alto. Desde entonces, el túnel fue cubierto de ladrillo visto. Tres meses demoró la obra, desde febrero hasta abril de 1965. El maestro contratista fue Manuel Cevallos. Según testimonio de José Telésforo Merino Pozo, nacido en La Paz en 1927, el túnel fue excavado con pico y pala, y tres jóvenes de la cuadrilla murieron excavando el túnel […]

[…] También se construyó el puente que cruza la quebrada Tupalá. Se adecentó todo el piso del interior de la gruta con hormigón armado y se construyó el pasamano con numerosas figuras en forma de estalagmitas. Se construyó un canal de riego desde el río Pizán hasta la gruta para alimentar el caudal movilizador de la existente planta de luz eléctrica. En el centro parroquial se arregló el pretil[1] de la Iglesia.

El puente peatonal que está en la boca de la gruta, de hormigón armado, que cruza el río Apaquí, por encima de los baños termales, fue construido en la

1 "Muro pequeño o valla que se coloca en los puentes y en algún otro elemento de construcción para evitar que las personas se caigan" (Real Academia Española, 2023e, párr. 1).

> segunda mitad del año 1965, en tempos del padre José Quiroz P., párroco de La Paz (desde julio de 1965 hasta septiembre de 1967). Dicho puente mide 24,30 metros de largo por 2,50 metros de ancho. El maestro contratista fue Manuel Cevallos.
>
> Los baños termales fueron construidos en 1966, también en tiempos del padre José Quiroz. Las primeras piscinas termales (las de abajo) fueron construidas en 1968, en tiempos del padre Aurelio Acosta, párroco de La Paz (desde octubre de 1967 hasta diciembre de 1968), realzando el atractivo del santuario tanto para los peregrinos como para el turismo religioso emergente en la zona (Hurtado, 2015c, pp. 249-250).

En 1968, se hicieron cargo las Madres Lauritas de la casa de romeriantes, el acceso hasta la imagen de la Virgen era por un chaquiñán de difícil circulación y había que saltar piedras para llegar a una plancha de piedra de seis metros cuadrados donde estaba montada la imagen.

El monasterio de la gruta de Rumichaca de La Paz fue fundado el 20 de junio de 1972, por monseñor Luis Clemente de la Vega. Entonces, llegaron siete religiosas de Colombia y seis de Quito y residieron en la casa de peregrinos. Actualmente, el monasterio tiene

una construcción nueva y moderna y, con ello, se dio adelanto a la gruta de Rumichaca, porque antes, la casa de peregrinos era de tapias de tierra y techo de paja (Hurtado, 2015c).

La Conferencia Episcopal Ecuatoriana declaró a este lugar Santuario Nacional Mariano, el 8 de diciembre de 1976, al ser considerado como un lugar acogedor para la fe cristiana, con un clima agradable (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2018).

Esta designación también se da, pues esta gruta permite la comunión de lo divino con lo natural. Milagros de sanación y de fertilidad son atribuidos a la Virgen, mismos que han quedado evidenciados en las distintas placas y muletas, colocadas en la gruta como una forma de agradecimiento, además de fotos, ropa interior, mechones de cabello, que han sido colocados en las hendiduras como manifestaciones propias de la fe.

Una escalera, conduce desde la plataforma donde se ubican las sillas, hasta una cavidad rocosa, llamada la cueva de los Tres Corazones, cargada de misterio y llena de una energía especial, por donde ingresa el cauce del río. Los devotos llegan al sitio con velas encendidas e incluso aseguran ver la imagen de la

Virgen ahí dentro (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2018).

Ulloa (2014), citando al diario *El Día*, señala que, el 25 de mayo de 1936, la gruta fue declarada propiedad estatal, mediante decreto supremo, al igual que sus terrenos adyacentes, con miras a mejorar su administración. Destaca en aquella noticia, el hecho de que se cataloga a este lugar sagrado como un "pintoresco centro de salud" (párr. 1).

Actualmente, en la gruta de Rumichaca de La Paz, la Virgen está ubicada en un altar (Figura 32), el suelo está cubierto por una plataforma de hormigón armado, más abajo existen dos piscinas de aguas termales con una temperatura de entre 34 y 35 grados centígrados que brotan de las paredes de la bóveda y son conducidas por tubos de PVC (Figura 33). Debajo del puente de hormigón armado que cruza el río, están una piscina pequeña y duchas, también de aguas termales.

Figura 32

Nuestra Señora de la Paz



Figura 33

Piscinas de aguas termales



En la parte superior de la gruta, se encuentra la basílica en honor a Nuestra Señora de La Paz y un nuevo hotel que alberga a los visitantes. También está el monasterio de las madres clarisas, que son ahora las encargadas de la administración del lugar, el restaurante El Peregrino y, un kilómetro más allá, en dirección hacia Tuquer, se encuentra la casa del peregrino Juan Pablo II (Hurtado, 2015c).

> Existen tres carreteras de acceso a la gruta: una, por la parroquia La Paz, siguiendo la antigua y empedrada carretera; dos, por el barrio El Capulí,

> siguiendo la nueva y asfaltada carretera, […], y tres, por la comunidad de Rumichaca, siguiendo la carretera empedrada. Además, existe un atajo peatonal que ingresa desde la comunidad de Rumichaca. (Hurtado, 2015c, p. 254).

Las celebraciones a la Virgen de la Paz por parte de sus devotos, expresadas en romerías y fiestas, se iniciaron desde que la imagen fue colocada dentro de la gruta. Es justamente esta función de punto de llegada de peregrinos —entre otras— lo que convierte en santuario a la gruta que alberga en una gran roca, a la imagen de la Virgen María en esta advocación

> Los fieles se organizan en asociaciones de priostes, por barrios, por cooperativas, como romeriantes para participar en las actividades para la realización de la fiesta comienzan con la organización y elección (si fuera el caso) de la directiva de priostes, quienes, conjuntamente con el párroco de La Paz, se reúnen con todas las comunidades que conforman la parroquia.
>
> La visita de la imagen de la Virgen a las comunidades se la realiza con cuatro meses de anticipación para que todas las localidades puedan homenajearla internamente. Los pregones caracterizan a la fiesta, en tiempos pasados los carros alegóricos eran

realizados con temas bíblicos, en la actualidad más bien responden a actos artísticos como las danzas, teatro, música.

El día de vísperas se organiza diferentes actos artísticos, con la participación de todas las comunidades y barrios de la parroquia, así como también devotos de la Virgen de otros sitos. Lo característico en estos días es la serenata que se hace en honor a la Virgen y la peregrinación a la Gruta de La Paz, que inicia en la iglesia central de San Gabriel y recorre la calle Bolívar, hasta llegar a la gruta, este recorrido dura aproximadamente cinco horas.

En el transcurso de la peregrinación se realizan cánticos y rezos religiosos, acompañados de una banda de pueblo, dos paradas para alimentarse con los refrigerios donados por los priostes servirán para seguir con el recorrido. Llegada la noche, en la Gruta de La Paz se ofrece una misa y ofrendas a la Virgen como mantos bordados entregados a las hermanas clarisas.

Acabada la misa, se realiza la serenata mayor a la Virgen. Después de ese acto, se realiza la tradicional quema de castillos, que se convierte en el inicio del festejo "profano" de las fiestas, llamado así debido a que no es sagrado ni tampoco sirve para fines

> sagrados. La quema de castillos es acompañada de la música de la banda de pueblo.
>
> Luego se da inicio a presentaciones de grupos musicales o de danza, para terminar los festejos de vísperas con el baile popular. El día específico de la fiesta, domingo, inicia con el rezo del Rosario de la Aurora, a cargo de las Hermanas Clarisas del monasterio Santa Clara. Al medio día hay una misa solemne en honor a la Virgen. Las fiestas concluyen con una tarde deportiva y recreativa, en donde niños y grandes participan. (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2018, párr. 1-6).

La estatua que se traslada en las peregrinaciones corresponde a la imagen de María, que descansa en la iglesia de la población cercana de Pisán. Los devotos llegan a través de múltiples vías que los conducen a este santuario por lo que toman el carácter de rutas sagradas: "Algunos van desde La Paz y de ahí regresan en la caminata" (M. Cuáquer, moradora de La Paz, comunicación personal, octubre, 2011). "La gente que viene de San Gabriel no pasa por La Paz, van por la otra entrada. Pero la gente de La Paz va por el camino antiguo que sale del pueblo, pero más van por la vía principal, porque da más seguridad. La gente ter va caminando…" (L. Guzmán, moradora de La Paz, comunicación personal, octubre, 2011).

La Gruta de La Paz forma parte de la geografía sagrada en la que ya existen rutas de santuarios trazadas a través del país. Así, no sólo en los días de homenajes marianos, los devotos avanzan en actitud de oración hasta este santuario, siempre caminando, a rendir su tributo a su patrona. Sin embargo, también lo hacen en otras épocas del año y desde diversos puntos del país: la ruta principal de la caminata es la que va por La Paz (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2022).

En la lógica de la religiosidad popular, en la que se inscriben los actos propiciatorios como las peregrinaciones, existe una íntima relación entre milagro y sacrificio: al pedir y recibir ayuda, tal demanda debe retribuirse con algún tipo de ofrenda que se expresa de distintas maneras. En este ámbito, se inscriben las mandas, que consisten en ofrecimientos al santo patrón, en agradecimiento o a cambio de algo; pueden tratarse de largas caminatas hasta los templos y santuarios, por ejemplo, hay quienes incluso llegan al dolor físico. "[…] Si yo le pido a la Virgencita que me conceda un milagro le digo: 'si me das el milagro, yo vengo descalzo […]" (M. cuáquer, moradora de La Paz, comunicación personal, octubre, 2011).

Pueden ser, igualmente, algo material, como donaciones y todo tipo de regalos a la imagen, entre otras entregas. Ello explica que los peregrinos, lleguen

en condiciones especiales que se han registrado en la gruta de La Paz: "A veces vienen con los niños marcados y personas mayores, también, de todo hay. A veces, también va la ambulancia" (M. Cuáquer, moradora de La Paz, comunicación personal, octubre, 2011); "[…] la gente camina, algunos van descalzos como parte de la promesa […]" (I. Tapia, moradora de La Paz, octubre, 2011).

El contexto de las peregrinaciones tiene rasgos festivos. Los caminantes avanzan dando muestras de satisfacción; a más de ofrecer una manifestación de fe a su patrona, lo hacen en actitud alegre y de oración a la vez: "[…] Con la banda de aquí y la Virgencita que la sacan, van rezando, cantando, de todo […]" (A. Guzmán, moradora de La Paz, octubre, 2011). "A veces, el padre pone altavoz, y él va cantando y uno va remedando […]" (L. Guzmán, moradora de La Paz, octubre, 2011).

Los caminantes se presentan a la vista como una larga fila que, con paso uniforme, avanza lentamente, orando y cantando. Es así como los devotos de Nuestra Señora de la Paz llegan hasta su santuario para darle muestras de su fe, devoción y gratitud, hechos que, dada su tradición e importancia cultural, integran una parte importante del patrimonio inmaterial de los ecuatorianos (Instituto Nacional de Patrimonio

Cultural, 2022). Todo esto ocurre, especialmente, el segundo domingo de julio de cada año, cuando se celebra la fiesta religiosa en honor a Nuestra Señora de la Paz.

Impacto cultural y religioso del santuario

El santuario de la Gruta de la Paz, enclavado en la región andina de Ecuador, ha tenido un impacto profundo en la comunidad y el paíse en general, tanto a nivel cultural como religioso. La imagen de la Virgen de la Paz, ubicada en este santuario, no ter es un símbolo de fe, sino también de identidad y resistencia cultural para los habitantes de la región. Las peregrinaciones que se realizan cada año atraen a miles de devotos de distintos puntos del país, quienes ven en la caminata hacia el santuario una forma de expresar su devoción, de agradecer a la Virgen por favores recibidos o de solicitar su ayuda en tiempos de necesidad.

La importancia religiosa del santuario se evidencia en las festividades anuales, que incluyen prácticas religiosas como el rezo y la misa, pero también expresiones culturales como danzas, música y rituales que muestran una mezcla de tradiciones indígenas y cristianas. Este sincretismo es característico de muchas prácticas religiosas en América Latina, donde los pueblos originarios incorporan sus creencias ancestrales dentro del marco de la fe católica, enriqueciendo el sentido espiritual del lugar. Como comenta Morales (2019), los

santuarios marianos en Latinoamérica son un punto de comunión entre lo divino y lo popular, espacios donde el sentido de pertenencia y la espiritualidad convergen para fortalecer la identidad de la comunidad.

La dimensión sagrada y natural del santuario

La ubicación de la Gruta de la Paz entre las montañas y ríos de la región añade una dimensión sagrada que trasciende lo humano. La interacción entre la representación de la Virgen y el entorno natural circundante amplifica la percepción de la divinidad inherente al mundo natural. La caverna, envuelta por una exuberante vegetación y fuentes termales, se considera un lugar de oración y un espacio en el que los elementos de la naturaleza se entrelazan en la experiencia espiritual. En este contexto, los adeptos no ter identifican a la Virgen en las intrincadas figuras de piedra esculpidas, sino que también perciben su presencia en el entorno natural y reconocen que cada río, árbol y roca encarna la esencia divina.

La relación que se establece entre los participantes y el paisaje sagrado constituye un fenómeno analizado en el ámbito de la geografía religiosa, en el que la naturaleza se percibe como una participante activa en los encuentros espirituales que viven los peregrinos. Los

relatos de los devotos sobre las curaciones y los milagros atribuidos a las aguas y la proximidad de la Virgen sirven para reforzar la percepción del santuario como un lugar de comunión entre los dominios espiritual y natural, donde los devotos buscan consuelo espiritual y restauración física.

Impacto cultural y patrimonial

La Gruta de la Paz constituye un símbolo de devoción y un sitio de patrimonio cultural invaluable. Su designación como Santuario Mariano Nacional por parte de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, en 1976, demuestra su importancia en el marco más amplio del patrimonio religioso y cultural de Ecuador. Este reconocimiento facilita la protección del sitio y estimula el interés en la preservación de las costumbres religiosas tradicionales. Según las conclusiones del Instituto Nacional del Patrimonio Cultural (2018b), los santuarios como la Gruta de la Paz representan ámbitos de gran relevancia cultural, en los que convergen la religiosidad y el patrimonio inmaterial, y las prácticas devocionales constituyen un aspecto fundamental de la identidad ecuatoriana.

La llegada persistente de peregrinos y turistas ha repercutido en la economía local y ha fomentado la continuación de antiguas costumbres, que abarcan los bailes y rituales que acompañan a las festividades religiosas. Este santuario también sirve como un lugar para la cohesión social, en el que se fortalecen las conexiones entre las diversas comunidades. Las asociaciones primitivas, la organización de peregrinaciones y la veneración colectiva de la Virgen fomentan la colaboración y el sentido de pertenencia entre la población, reforzando así la coherencia cultural de la región (Sánchez, 2020).

Conclusión

La Gruta de la Paz supera la función de un simple lugar de culto; representa un nexo de interacción entre la fe, las expresiones culturales y el entorno natural. Este santuario mariano encierra una profunda herencia religiosa que fortalece la identidad cultural de la población ecuatoriana y actúa como un pilar fundamental de la unidad social. La importancia de la Gruta no se basa únicamente en la reverencia a Nuestra Señora de la Paz, sino también en la intersección de lo divino con el mundo natural y en la preservación continua de un legado que es tanto espiritual como cultural en esencia. Las prácticas de peregrinación, observancia ritual y eventos de celebración en homenaje

a la Virgen ilustran que el santuario sirve no sólo como un refugio para los devotos, sino como un testimonio vibrante de la riqueza y pluralidad de las convicciones y prácticas religiosas de Ecuador.

Santuario Diocesano del Señor de la Buena Esperanza, de Bolívar

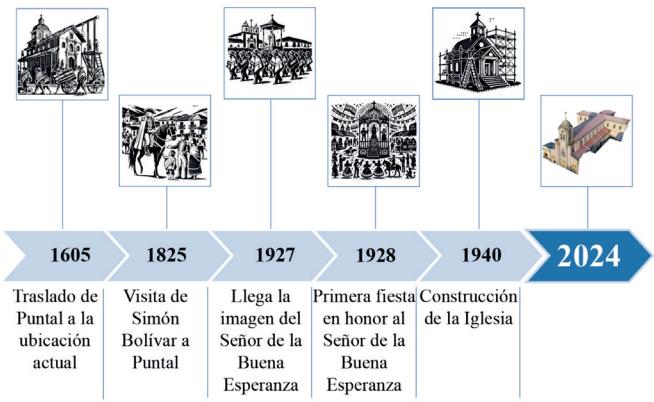
Figura 34

Santuario Diocesano del Señor de la Buena Esperanza, de Bolívar



Figura 35

Línea de tiempo del Santuario Diocesano del Señor de la Buena Esperanza, de Bolívar



Orígenes y evolución histórica de Bolívar

La ciudad de Bolívar, una de las más antiguas en la provincia del Carchi, se sitúa al sur y tiene una historia que precede a la conquista incaica, alrededor del año 1500. Originalmente habitada por el pueblo pasto, esta localidad era conocida como Puntal, en honor a su cacique, Martín Puntal. La denominación Puntal significa "tierra dura o lugar firme", una característica que se relaciona con la fortaleza de su territorio. Durante la época colonial, se estableció en un área cercana a

Pialcán, que se traduce como "lugar de mucho viento", ubicada al norte de lo que hoy conocemos como la ciudad de Bolívar.

El historiador Grijalva detalla que, en aquellos tiempos, el español Juan Francisco García mostró gran interés en las tierras ocupadas por los habitantes originarios en la loma de Pialcán. Con el apoyo de un cura doctrinero y otros colonos españoles, García urdió un plan para reubicar el núcleo poblacional hacia el sur, en terrenos de un indígena llamado Joaquín Ibujés, en el área conocida como De Gómez. Una noche, García trasladó la imagen de la Virgen de las Mercedes a esos terrenos, difundiendo la historia de que la Virgen había "caminado" hasta allí en busca de un lugar adecuado para una nueva iglesia. Los habitantes indígenas, sorprendidos y maravillados, interpretaron el acontecimiento como un milagro y solicitaron que se trazaran calles y plazas para formar un nuevo asentamiento. Este relato de la virgen caminante jugó un papel fundamental en la fundación y consolidación de la ciudad en su ubicación actual (La Hora, 2015).

En el año 1605, el traslado de la comunidad a este nuevo emplazamiento fue registrado por el doctrinero fray Juan Núñez, quien, según consta en las *Doctrinas de Pasto* de 1607, comunicó al comendador del convento en Quito sobre la construcción de una

iglesia en el solar que se le concediese para aquel nuevo asentamiento.

El primer registro detallado sobre la estructura urbana de Puntal y su población data de 1775, a través de un informe que el padre Joaquín Romo Salvatierra envió a fray Juan de Zenabria, comendador del convento de Ibarra. En este documento, Romo describe a Puntal como un "pueblo pequeño y pobre", habitado por una comunidad de aproximadamente dos mil personas, dividida en "blancos, mestizos y naturales". Según el sacerdote, aunque las tierras eran fértiles, las sequías, las lluvias extremas y las plagas dificultaban la producción agrícola, lo que, a su vez, limitaba las posibilidades de imponer contribuciones económicas altas a los habitantes.

Además, menciona que la iglesia parroquial llevaba años sin poder ser reparada, en los siguientes términos:

> Fíjese S.P.[1] Resma, la iglesia parroquial no ha podido ser reparada en varios años y mi predecesor Fray Antonio de Alderete, quien permaneció en este pueblo el año pasado, no pudo ni siquiera recoger limosnas para cubrir los pagos que causó la visita de

1 Abreviatura de Santo Padre.

> Ilmo.[1] Sr. Obpo. Y menos para cumplir con este piadoso encargo (Alcaldía de Bolívar, 2023, párr. 15).

El papel de Bolívar en la lucha independentista

Durante la época de la independencia, los habitantes de Puntal (hoy Bolívar) participaron activamente en la causa libertaria. La visita del libertador Simón Bolívar, quien se hospedó en el pueblo el 23 de mayo de 1825, dejó una profunda huella en la comunidad. Este evento marcó tanto a sus pobladores que, años más tarde, decidieron cambiar el nombre de Puntal por el de Bolívar en su honor, reafirmando la conexión histórica de la ciudad con la lucha por la libertad y la independencia en América Latina

Construcción del santuario: un proyecto de fe y comunidad

En 1925, el sacerdote Carlos Troya, quien servía como párroco en Bolívar, se enfrentó a la decadencia del viejo templo local. Impulsado por el deseo de brindar un espacio digno de devoción, decidió emprender la construcción de un nuevo santuario, a pesar de los escasos recursos de la comunidad. Troya eligió un sitio en

1 Abreviatura de Ilustrísimo.

el costado oriental de la plaza central de Bolívar, donde, con esfuerzos constantes y el apoyo de los fieles, inició la obra de cimentación del santuario. Este compromiso se convirtió en un ejemplo notable de dedicación y fe, un símbolo de la resiliencia de la comunidad que, a pesar de sus limitaciones, participaba activamente en la construcción de su nuevo templo.

Por esos mismos años, vivía en Quito doña Regina Gonzáles, una dama bolivarense, quien, al conocer del proyecto del nuevo santuario, decidió ofrecer a sus coterráneos una imagen del Señor de la Buena Esperanza, similar a la imagen que se encuentra en la iglesia de San Agustín, ubicada en el centro histórico de Quito. Ella logró conseguir una autorización de los frailes agustinos para que el afamado escultor Daniel Reyes trabaje la réplica, terminada en septiembre de 1927, la cual llegó a Bolívar a lomo de mula hasta Puntales (zona cercana a Bolívar) y, desde allí, la escultura fue cargada en hombros por una gran cantidad de bolivarenses que la estaban esperando.

La arquitectura y significado del Santuario del Señor de la Buena Esperanza

Con el diseño arquitectónico de Daniel Benalcázar, el templo comenzó a tomar forma con un estilo sobrio y sólido, alineado con la arquitectura neoclásica que

influenciaba las construcciones religiosas de la época en Ecuador. Para levantar esta obra monumental, los materiales necesarios, como piedra, cal y ladrillo, fueron transportados mediante mingas organizadas por los habitantes locales. Todos los domingos, antes de la misa mayor, los bolivarenses se reunían para recolectar los materiales: la piedra provenía de la quebrada de Cuarantun; la madera, de El Vínculo (cerca de San Gabriel); y el carrizo, de la quebrada de El Aguacate y de la hacienda Gualchán. Este esfuerzo comunitario reflejó un compromiso colectivo que, más allá de la construcción, fortaleció la identidad y la cohesión del pueblo.

La devoción al Señor de la Buena Esperanza y las primeras celebraciones

La devoción por la advocación al Señor de la Buena Esperanza fue impulsada por los párrocos. Esta escultura, diferente por su color de piel, empezó a obrar muchos prodigios. Cientos de personas iban a conocerla, atraídos por tan bella imagen. La primera fiesta en honor al Señor de la Buena Esperanza se realizó en mayo de 1928, a pesar de que esta celebración fue modesta, debido a que el pueblo se hallaba bajo la advocación de san Rafael arcángel, patrono de Bolívar.

Según varios documentos consultados, parece que la primera fiesta importante fue celebrada en 1934,

a juzgar por las limosnas ofrecidas por los devotos que acababan el novenario, ya que cada uno se impuso la cantidad de 20 sucres. Desde entonces, se celebra la llegada de la imagen, desde el 20 de abril al 7 de mayo de cada año (Ministerio de Turismo, 2007a).

La iglesia de Bolívar fue construida en la década de 1940. Sus características morfológicas y compositivas permiten identificar a este inmueble dentro del estilo arquitectónico neoclásico (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2018b).

El santuario de Bolívar: un testimonio de arte y espiritualidad

La iglesia fue finalmente completada en la década de 1940, consolidándose como una obra representativa del neoclasicismo en Ecuador. Con tres naves y una estructura en forma de cruz latina, el templo ocupa 2500 m². Su estilo arquitectónico es una mezcla ecléctica, con influencias del tradicionalismo arquitectónico ecuatoriano, característico de mediados del siglo XX. Los materiales principales, como piedra, ladrillo, calicanto, madera y teja, conforman su sólida estructura, mientras que su interior se distingue por arquerías góticas y pilastras de estilos dóricos, jónicos y romanos. En el altar mayor, decorado con pan de oro, se destaca la imagen central del Señor de la Buena

Esperanza, un símbolo de devoción que ha perdurado a lo largo de generaciones.

En el templo, se encuentran varias imágenes y objetos especiales: la cruz penitencial, que data de 1775 y tiene una dimensión de 5 m por 2,50 m y un peso aproximado de 28 arrobas; la imagen de la Virgen del Tránsito, que corresponde a la Escuela Quiteña del siglo XVIII; la imagen de la Virgen de la Purificación, de la Escuela Quiteña del siglo XVIII, y otras efigies que corresponden al siglo XX. Además, se encuentran las imágenes de la Inmaculada Concepción, san Pedro, la Virgen del Carmen, la Virgen Dolorosa, la Virgen de Fátima, san Vicente Ferrer, la Virgen de las Mercedes, el Calvario y san Francisco de Asís. Tiene decoración de estuco y el material que predomina es la piedra, con una torre bisal[2] (Ministerio de Turismo, 2007a), que representa la rica iconografía religiosa de la región.

La santa cruz penitencial

El 14 de agosto de 1731, el fray José Pintado solicitó al Convento de La Merced de Quito, el permiso para limosnear una nueva cruz penitencial que sirviera para

2 La torre bisal se compone de dos cuerpos verticales apilados uno sobre el otro, conectados por una escalera interior. Es un elemento común en la arquitectura religiosa de la Edad Media y del Renacimiento en Europa (Gardner et al., 2016).

rememorar la pasión de Cristo durante la Semana Santa, ya que la cruz existente era muy pequeña y vieja. Además, solicitó la fabricación de imágenes del apóstol san Juan, María Magdalena y Nuestra Madre de los Dolores, petición que finalmente fue aprobada. Se buscó un árbol de arrayán en el Monte Oscuro (en las montañas de Huaca) y se fabricó una cruz de 7 varas de largo por 3 de ancho, con un peso aproximado de 24 arrobas. La cruz fue pintada de color verde y, en su base, se colocó una piedra del altar de la antigua iglesia (Figura 36) (Tapia, 2002).

Figura 36

Cruz penitencial



En esta imponente cruz, se colocó la figura de Cristo crucificado, adornada con potencias de plata que sólo se utilizaban en estos días especiales. Además, se le colocaron una corona de espinas, los clavos en los pies y las manos, fabricados en plata bruñida, así como la tabla del INRI, que fue labrada al mismo tiempo que la cruz.

> […] Un grupo de hombres vestidos de blanco, que se les llama en todas partes santos varones, a imitación de los seguidores de José de Arimatea, oculto discípulo del Señor, bajaban el cuerpo de nuestro redentor, desprendiendo cada uno de sus santos miembros, a sugerencia del predicador. Luego de esto lo depositaron en una especie de sarcófago de aproximadamente 3 varas, en donde había ricas sábanas de lino, con una base de romero y flores. Se hallaba iluminado con numerosas velas pequeñas hachas para la ocasión porque eran elaboradas con cera de abeja las que emanaban agradable olor […].
>
> Bajada la cruz, asoman de entre la gente cuatro hombres vestidos de negro riguroso, a los que les llaman cucuruchos y que previamente se habían postrado frente al sagrario. Dos de ellos llevan unas barras de por lo menos media arroba de peso y, luego de colocarse en posición de carga el madero, le amarran en las piernas estos yerros al que cargará la parte superior de la cruz […] Las arrastró durante

todo el largo recorrido por las calles que son estrechas y mal equilibradas.

[…] La procesión estaba presidida por dos personas vestidas, la una de alma blanca y la otra de alma negra. Eran túnicas largas blancas y negras, respectivamente, que terminaban en un cono largo que llevaban en la cabeza y cubrían los rostros de estos personajes. La primera simbolizaba la muerte del pecado, y la segunda, la resurrección del Señor. Arrastraban un manto largo […]. A continuación, seguía la cruz que en verdad se la miraba muy grande y pesada, la que era cargada sólo por dos penitentes, mientras que los otros dos impedían que la gente se aglomere, al tiempo que ayudaban en los descansos.

[…] Los devotos alumbraban a los que cargaban el pesado madero con unos hachones[1] grandes, colocados dos a cada lado. Apenas la cruz sale de la iglesia, unas mujeres devotas comienzan a rezar el santo rosario y se producen los descansos con la terminación de cada misterio. Antes de llegar al cementerio, las personas que rezan cantan una canción muy triste llamada "La sangre de Cristo".

1 "Especie de brasero alto, fijo sobre un pie derecho, en que se encienden algunas materias que levantan llama, y se usa en demostración de alguna festividad o regocijo público" (Real Academia Española, 2023f, párr. 1).

En ese momento, los cargadores se detienen y arrodillan, luego de unos instantes se levantan, besan la sangre que está pintada en el madero y continúan con su penitencia.

Llegados al cementerio, los cargadores hacen tres genuflexiones[1] luego de que dan unos golpecitos en el madero. La primera genuflexión recuerda a los penitentes difuntos; la segunda [se hace] por las almas abandonadas, y la tercera, por los agonizantes de esa noche y los encomiendan a la Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Tras la cruz, seguía el féretro conocido como "Santo Sepulcro", llevado por los santos varones, quienes se turnaban para cargarlo. Para este trayecto, utilizaban maderos llamados "horquetas", que les ayudaban a cargar el féretro. Luego, llegaban las imágenes de Nuestra Madre de Dolores, san Juan y una pequeña esfinge de María Magdalena en posición sentada. Al final de la procesión, se encontraba un "maltraquero"[2].

Antes de entrar a la iglesia, también hacen tres genuflexiones que simbolizan, según Tamayo, lo

1 Acción y efecto de doblar la rodilla, bajándola hacia el suelo, ordinariamente en señal de reverencia. (Real Academia Española, 2023g, párr. 1).

2 "Persona que toca una maltraca en vez de la campanilla, por razones de luto universal por la muerte del Señor" (Tapia, 2002, p. 25).

> siguiente: la primera por la paz del mundo; segunda por la cristiandad y tercera por el pueblo de Puntal y sus necesidadestern (Tapia, 2002, pp. 24-25).

Reflexiones sobre el templo y sus elementos litúrgicos

Tapia (2002) entrevistó a varios de los penitentes más antiguos de Bolívar para entender el significado de la ropa y los elementos utilizados en la ceremonia de Semana Santa, gracias a quienes obtuvo las siguientes explicaciones:

Ropa del penitente

La vestimenta del penitente es una túnica negra que cubre desde los hombros hasta los pies. La cabeza se cubre con una capucha, llamada capirote. En la cintura, al cinto, llevan un cordón fabricado con cabello humano, el cual se ajusta al lado derecho. Se dice que este vestuario simboliza la humildad, y el cordón recuerda la fragilidad del hombre, quien necesita estar constantemente buscando la misericordia de Dios.

Las barras

Las barras son de hierro y tienen un peso aproximado de 12 libras cada una. El acto de llevarlas representa

cómo el hombre arrastra sus pecados y simboliza que ter la muerte de Jesús puede liberarnos de todo mal. Por lo tanto, el penitente que carga la barra pide a Dios por todos los pecadores de la humanidad.

Las velas

Las velas son utilizadas tanto el Jueves como el Viernes Santo y simbolizan la fe viva que anima a los penitentes. También representan el deseo de imitar los pasos dolorosos de la pasión de Cristo. Estas velas se convierten en un símbolo de luz y esperanza durante el sufrimiento.

El Santo Madero

La cruz, también conocida como el Santo Madero, tiene una dimensión de 5 metros de largo por 2 de ancho, y un peso superior a los 5 quintales. En el asiento de la cruz se encuentra una base hexagonal, aunque ya no se usa la piedra de ara[1] o de altar que originalmente la sostenía, ya que fue retirada para reducir el peso.

1 "Losa o piedra consagrada, que suele contener reliquias de algún santo, que se ponía sobre el altar y sobre la cual extendía el sacerdote los corporales para celebrar la misa" (Real Academia Española, 2023h, párr. 2).

Cuando no se utiliza la cruz en las ceremonias de Semana Santa, se ubica en el extremo lateral izquierdo de la iglesia parroquial de Bolívar, donde se colocan varios símbolos:

1. **Corona con rama de laurel** (rectángulo izquierdo superior): simboliza el martirio y la palma de los justos.

2. **Cáliz de la Última Cena y la hostia consagrada** (rectángulo derecho superior): representa la herencia dejada por Jesús tras compartir la última cena con sus discípulos.

3. **Figura del Cordero Inmolado** (rectángulo izquierdo inferior): representa el sacrificio de Jesús en la cruz.

4. **Símbolos de la Última Cena** (rectángulo derecho inferior): incluye un pez, la hostia y una vela, que representan los elementos de la Última Cena.

5. **Esponja y lanza** (lados izquierdo y derecho): simbolizan los instrumentos con los cuales se acercó hiel a la boca de Jesús y con los que fue traspasado su costado.

Los primeros cuatro símbolos están encerrados en una corona de madera labrada, con la tabla del INRI colocada en la parte superior. Se cree que la tabla del INRI ha estado presente desde los primeros tiempos de la existencia del madero (Tapia, 2002, pp. 26-29).

Elevación a Santuario Diocesano

Debido al fervor religioso que despierta la imagen del Señor de la Buena Esperanza en sus fieles, las autoridades de la parroquia y de la provincia decidieron elevar la iglesia a la categoría de Santuario Diocesano, el 7 de mayo de 1978, con la firma de monseñor Luis Clemente de la Vega, obispo de la diócesis de Tulcán. Desde entonces, el Señor de la Buena Esperanza es considerado el patrono y protector del cantón Bolívar (Despacho Parroquial de Bolívar, 2014).

El primer domingo de mayo de cada año, se celebra la fiesta religiosa en honor al Señor de la Buena Esperanza, un evento de gran importancia para la comunidad de Bolívar y sus alrededores.

Impacto religioso del santuario

El santuario de Bolívar, dedicado al Señor de la Buena Esperanza, ha tenido un profundo impacto tanto cultural como religioso en la comunidad local y en

los devotos que llegan desde diversas partes del país. La narración histórica de este sitio, que se originó en el siglo XVIII con la construcción preliminar de la cruz penitencial, seguida de la posterior expansión del templo, ha servido no ter como un lugar de culto sino también como un punto fundamental de identidad para los residentes de Bolívar. La representación del Señor de la Buena Esperanza, creada en 1927 y venerada con profunda devoción, ha sido testigo de una serie de celebraciones religiosas que han persistido a lo largo del tiempo, incluida la procesión del Santo Madero y la celebración anual de la Semana Santa.

Cada componente presente en estos rituales, como las vestimentas de los penitentes, las barras de hierro y las velas, encarna un profundo simbolismo religioso que establece una conexión entre los participantes y la pasión de Cristo. Las personas que participan en estos ritos los perciben como vías para la purificación espiritual y la reafirmación de su fe. La intensidad de la devoción religiosa que se manifiesta en el santuario lo ha convertido en un destino de peregrinación, por lo que, en 1978, la autoridad papal elevó la iglesia a la designación de Santuario Diocesano, lo que significa el reconocimiento y la importancia de este espacio sagrado.

La dimensión Sagrada y natural del santuario

El santuario de Bolívar no ter se distingue por su significado religioso, sino también por su ubicación en un entorno natural que potencia su dimensión sagrada. El templo está rodeado por montañas y paisajes que han influido en la espiritualidad de la comunidad. Los rituales, como el arrastre del Santo Madero a lo largo de las estrechas calles de Bolívar, se desarrollan en un entorno que simboliza la lucha constante contra el pecado y la búsqueda de la salvación. La conexión entre lo sagrado y lo natural se evidencia en la constante referencia al paisaje local, como la tradición de obtener los materiales necesarios para la construcción del templo en las quebradas cercanas y los bosques circundantes.

El acto de transportar el Santo Madero, que pesa más de 5 quintales, y el esfuerzo de los penitentes que lo cargan, simboliza la pesada carga del pecado y la necesidad de sacrificio para lograr la redención. El uso del entorno natural, como los árboles de arrayán y las piedras de ara, también refuerza la idea de la interacción entre lo divino y la naturaleza que caracteriza este espacio sagrado.

Impacto cultural y patrimonial

El santuario de Bolívar es un testimonio de la evolución arquitectónica y cultural de la región. Desde la construcción inicial del templo en la década de 1940, que sigue el estilo neoclásico con influencias ecuatorianas, hasta la inclusión de diversas imágenes religiosas de gran valor histórico, el santuario es un reflejo del mestizaje cultural de Bolívar. El edificio y su configuración arquitectónica no ter funcionan como un lugar de veneración, sino que también representan un aspecto crucial de la preservación del patrimonio cultural local, ya que integra materiales tradicionales como la piedra, el calicanto y la madera, al tiempo que salvaguarda las costumbres litúrgicas que se han transmitido de generación en generación.

La conmemoración anual en homenaje al Señor de la Buena Esperanza trasciende el mero significado religioso y se convierte en un fenómeno cultural que impulsa a toda la comunidad y atrae a turistas y peregrinos de lugares externos. El festival sirve de plataforma para la participación comunitaria y la reafirmación de la identidad local, en el que personas de todas las edades participan en oraciones, procesiones y ofrendas. Esta ocasión ha mantenido con éxito su relevancia frente a las transformaciones sociales y culturales y se ha convertido en un patrimonio

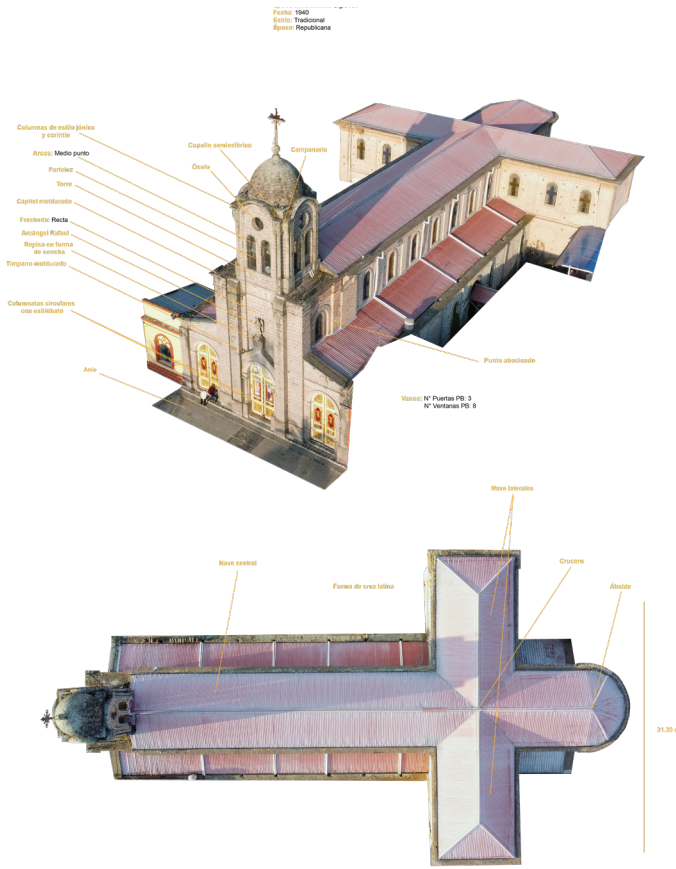
inmaterial que sigue resonando en la vida de los habitantes de Bolívar.

Conclusión

El Santuario Diocesano del Señor de la Buena Esperanza, de Bolívar sirve como un lugar de intersección entre la devoción religiosa y el patrimonio cultural intrínseco a la región. A través de sus rituales, su diseño arquitectónico y su importancia histórica, el santuario ha salvaguardado y reforzado de manera efectiva las costumbres religiosas de la comunidad y, al mismo tiempo, ha aumentado la riqueza cultural y patrimonial de Bolívar. La veneración del Señor de la Buena Esperanza ha funcionado como un conducto para la comunión espiritual con lo divino y como un agente de unidad social que ha unido a generaciones de bolivarenses. En la actualidad, el santuario persiste como un emblema de esperanza e identidad, no ter para Bolívar, sino también para quienes, atraídos por su narrativa histórica y su significado espiritual, buscan consuelo y rejuvenecimiento.

Figura 37

Descripción técnica del Santuario Diocesano del Señor de la Buena Esperanza, de Bolívar



Iglesia Matriz de El Ángel

Figura 38

Iglesia Matriz de El Ángel

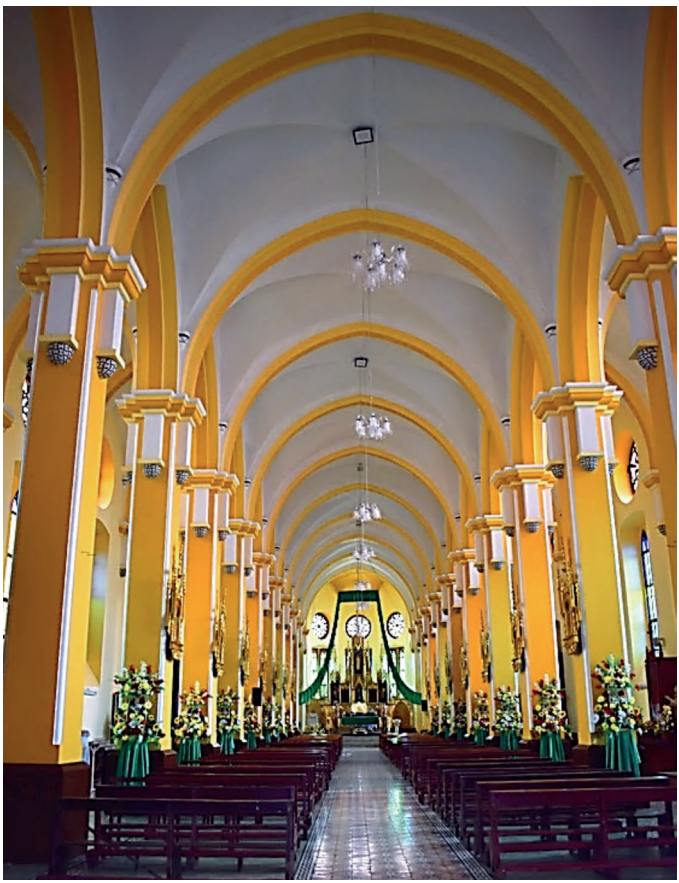
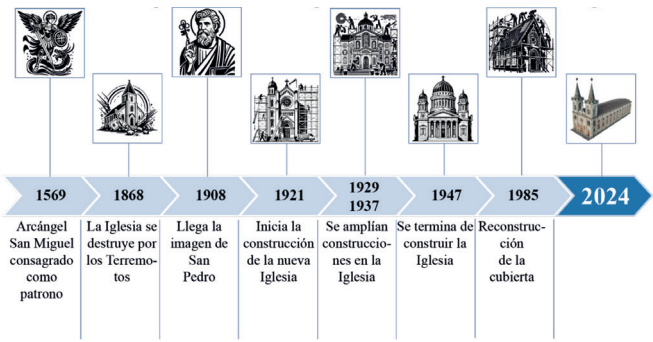


Figura 39

Línea de tiempo de la Iglesia Matriz de El Ángel



La Iglesia Matriz de El Ángel: un monumento vivo de historia, cultura y fe

La Iglesia Matriz de El Ángel, situada en la avenida Espejo, entre Grijalva y Esmeraldas, justo enfrente del parque principal de la ciudad, ejemplifica las características de la arquitectura gótica en el contexto de Ecuador. Desde sus inicios, ha servido como una institución espiritual y cultural fundamental para la región, incorporando a la perfección tanto los motivos religiosos como los esfuerzos colectivos de la población local. Su notable edificio, construido con una variedad de materiales que incluyen piedra, madera, hierro y cerámica, es un testimonio del compromiso de los

residentes de El Ángel, quienes, mediante el trabajo comunal conocido como mingas, lograron erigir este santuario, que sigue encarnando un símbolo de devoción popular e identidad regional. El esfuerzo colaborativo que implicó su construcción ilustra vívidamente la confluencia de la fe y la solidaridad social, una dimensión que ha sido debidamente reconocida como patrimonio cultural inmaterial por el Instituto Nacional del Patrimonio Cultural.

El contexto histórico y religioso de El Ángel

El origen de la Iglesia Matriz de El Ángel está profundamente vinculado con la historia religiosa de la región. La ciudad de El Ángel, que en sus primeros años fue atendida por los doctrineros de Puntal, hoy Bolívar, comenzó a tomar forma como un importante centro religioso a partir de 1569, cuando el obispo Pedro de la Peña consagró al arcángel san Miguel como su patrono (Hurtado, 2015).

Sin embargo, la edificación de la iglesia como tal no tuvo lugar hasta finales del siglo XVIII, específicamente en 1790, con la llegada del sacerdote Joaquín Romo Salvatierra, quien asentó su residencia en el pueblo y comenzó a oficiar ceremonias religiosas en una capilla ya existente (Ibarra, 2011).

La importancia de la iglesia en la región aumentó con la elevación de El Ángel a parroquia eclesiástica, en 1837 (Hurtado, 2015b), convirtiéndose en un centro de devoción y cultura para sus habitantes. La edificación, que fue víctima de un devastador terremoto en 1868, fue luego reconstruida y extendida a lo largo de varias décadas, en las que se destacó la colaboración de la comunidad local, que trabajó incansablemente en su reconstrucción tras los daños sufridos.

La reconstrucción tras el terremoto de 1868

El 15 de agosto de 1868, un fuerte terremoto sacudió la provincia del Carchi, causando grandes daños en diversas poblaciones, entre ellas, El Ángel. La iglesia, que ya formaba parte esencial de la vida de la comunidad, fue destruida, al igual que muchas casas de la zona. El impacto del terremoto se sintió aún más con otro sismo, registrado horas después en Imbabura. La necesidad de reconstruir la iglesia se hizo urgente y se tomó la decisión de ubicarla estratégicamente en una meseta al suroeste de la provincia, en la plaza 10 de agosto, un lugar que quedaría separado de las zonas más densamente urbanizadas, pero que seguiría siendo el centro espiritual de la comunidad (Ibarra, 2005).

La construcción de la iglesia: un proyecto colectivo

La construcción de la Iglesia Matriz de El Ángel fue un proceso que involucró a toda la comunidad, lo que refleja la importancia del esfuerzo colectivo en la edificación de los templos en la región del Carchi. Como otras iglesias de la provincia, la nueva iglesia se construyó gracias a las mingas, una tradición de trabajo comunitario que fue clave para la materialización de esta obra monumental.

Los habitantes de El Ángel y algunos sacerdotes fueron quienes donaron materiales y su trabajo para que la iglesia fuera una realidad; Brüning realizó los planos que sirvieron de guía; además, dio seguimiento y recomendaciones para el templo, el 10 de junio de 1921. Por su parte, Miguel Cabezas Borja, al frente de esta obra, muy gentilmente destinó parte de la herencia legada por sus padres en la ciudad de Ibarra a esta construcción; además, junto al pueblo, colabora con las mingas para el traslado de piedra desde el sector de La Chorrera (Ibarra, 2011).

Hasta la actualidad, se recuerda ter en 1921, la gente de El Ángel comenzó con la construcción de su actual iglesia. A través de la minga, se hizo el trabajo de excavación para los cimientos, se trajeron

la cal y las piedras de la zona de La Calera (en ese entonces, propiedad de Amable Araujo), a donde se iba muy temprano, y a pie, para traer una o dos piedras al hombro. La leña para quemar la cal también se trasladaba mediante este sistema. Asimismo, Enrique Carrera transportaba el carbón vegetal desde las montañas occidentales del Carchi, aunque, en este caso, se asignaba la labor por comunidades o barrios. También, el bejuco fue traído desde la zona de Las Golondrinas. Este se hervía en tinas para que tenga más durabilidad y flexibilidad el momento de armar los tumbados. Teódulo Salazar fue quien fabricó la teja y el ladrillo.

A estos trabajos, plegaron los habitantes de La Libertad, transportando en sus acémilas[1], cal y piedra desde las minas; mientras que la arena, donada por José María Mier, fue trasladada desde del sector Puente Ayora. En el transcurso del tiempo, colaboraron, de igual manera, los sacerdotes Luis E. Miño, Luis N. Burbano, Guillermo Rojas, Luis Felipe Gómez y Luis A. Rivadeneira. Uno de los principales benefactores también fue el señor Amable Araujo Padilla, y los señores Zoilo Navarrete y Luis Ortiz también trabajaron en el avance de la obra.

1 Mula o macho que se usa para llevar carga

El tumbado es diseño magistral de Víctor Manuel Cruz; la cubierta es obra de Segundo y David de la Cadena, maestros distinguidos en carpintería; el embaldosado corresponde a Luis Dávila, previo diseño del pintor Ángel María Pozo; las torres se construyeron bajo la dirección técnica del arquitecto Luis Aulestia; las cruces en el extremo superior de las torres son obra del maestro Moisés Pozo; y la autoría de los altares corresponde al maestro Víctor Luis Carranco y a su hijo Luis Enrique (Ibarra, 2011).

Las paredes de la iglesia son de tapia, de 1,20 m de ancho, trabajadas por angeleños, al igual que las torres que soportan las pesadas campanas, una de estas, donada por José María Mier y traída desde Ibarra, con el esfuerzo de un centenar de indígenas. El piso fue donado por Julio Guerrón y aportes de los filántropos José María Mier, Abraham Cadena, Filiberto Herrera, Rosa Herrera, Eloísa Revelo, Zoila Cadena, entre otros. La obra inició en 1919, con el padre Jorge Eduardo Jirón como párroco y los maestros Segundo Miranda y Miguel Revelo, quienes prepararon las primeras piedras sellares (Ibarra, 2011).

Características arquitectónicas y artísticas

La iglesia sigue el diseño arquitectónico del estilo gótico y se compone interiormente de tres naves: una

principal central y dos laterales, las mismas que están demarcadas por soportales, con columnas de orden corintio. El remate de la nave central es un ábside, en donde sobresale el altar, al costado lateral izquierdo, mientras que, en la mitad de la nave, un arco ojival[1] conduce a la capilla. La iglesia guarda, en su interior, altares en pan de oro y algunas imágenes coloniales. Su patrono es el arcángel san Miguel (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2018c).

> Su avance fue bastante rápido, pues, para 1929, estaba casi terminado, a excepción de las torres; sin embargo, en 1933 se amplía con la nueva sacristía y el proyecto de una capilla lateral. Para abril de 1937, se realizan los diseños de la entrada del templo. La construcción avanzó hasta la década del '60 […] (Hurtado, 2015b, p. 131).

En esta década, empezó la construcción de las torres, gracias al apoyo del doctor Alfredo Ortiz, diputado carchense, y las gestiones oportunas del reverendo padre José Quiroz Ponce. Se dice que este sacerdote animaba a sus feligreses a persistir en el empeño de levantar la iglesia, pues esta sería cobijo en la vida y en la muerte (Ibarra, 2005).

---

1 Arco que consta de dos centros situados en la línea de arranque (recta que une los arranques de un arco o bóveda).

Después de varias administraciones parroquiales, la iglesia se terminó de construir el 30 de marzo de 1947 (Araujo, 2007), fecha en que el nuevo templo fue bendecido por parte del padre León Pío Bravo, y dedicado, al igual que el antiguo, a san Miguel arcángel y a la Virgen del Rosario (Ibarra, 2005).

La iglesia es uno de los más bellos y puros ejemplos de historicismo gótico de Brüning. La volumetría y sus detalles lo demuestran: tiene 2000 m de construcción, estructuralmente está trabajada en piedra, con tres naves y ábside. Las bóvedas son de quincha (entramado de caña o bambú recubierto con barro), pero, dada la esbeltez de las pilastras intermedias, proyecta pequeños contrafuertes hacia el exterior.

Por fuera de la iglesia, se observa el ábside pentagonal, así como el trabajo de piedra; el almenado que, junto a la cornisa corona las naves, es clásico de Brüning; en su fachada, en cambio, se resalta un frontispicio construido en piedra traída del sector Chiltazón y cal traída del sector de La Calera.

> Por dentro de la iglesia, se aprecia la amplitud del espacio dado por las estructuras ojivales y la esbeltez de las pilastras. El ábside, como todos los de Brüning, está planificado para permitir una amplia iluminación, completada por la combinación

> de bíforos y rosetones de las naves laterales. Son interesantes las ménsulas, en las cuales se descargan las ojivas transversales que visualizan al instante su lógica constructiva (Hurtado, 2015b, p. 131).

En su interior, también se pueden encontrar hermosas obras de arte que son parte de las muestras relevantes, como el altar de san Juan Bosco, Jesús del Gran Poder, san Pedro, la Dolorosa del Calvario, la Inmaculada, la Virgen del Tránsito, la imagen de san Miguel arcángel, de fines del siglo XVIII, y la imagen del Señor de la Buena Esperanza, que corresponde a finales del siglo XIX (Figura 40) (La Hora, 2016).

Cabe señalar también que, en 1985, tuvo lugar una reconstrucción de la cubierta, gestionada por monseñor Guillermo Ramírez.

Figura 40

Altar



La celebración anual de San Pedro

Las fiestas religiosas en el Carchi forman parte de la cultura de su gente: no hay una sola parroquia que no celebre a su santo patrono y el caso del cantón Espejo no es la excepción, puesto que estas fiestas se celebran con gran fe y devoción.

Desde la llegada de la imagen de san Pedro a El Ángel, ocurrida en el año de 1908, cada año, se realiza una festividad en su honor. Son tres días de celebración, del 28 al 30 de junio. Para ello, se elige a un prioste que presidirá las festividades y se hace el tradicional pase de la imagen de san Pedro, efectuado por el prioste del año pasado al prioste actual.

En horas de la mañana, se realiza el acarreo de la chamarasca por las principales calles de El Ángel y se la deposita en un lugar amplio cerca al coliseo, para ser quemada en la noche junto con el castillo, en un acto animado por la banda municipal, con un festival de música y danza; todo esto, de manera posterior a la misa.

El último día de celebración se ofrece una misa en honor a san Pedro, que culmina con una serenata al santo, frente al pretil de la iglesia (Prefectura del Carchi, s.f.).

Impacto cultural y religioso del santuario

La Iglesia Matriz de El Ángel representa un lugar de culto religioso, sino que también es un pilar fundamental en la identidad cultural de la comunidad del Carchi. Desde su origen en 1790, la iglesia ha sido un reflejo de la fe popular, que, a través de mingas y contribuciones comunitarias, logró materializar este templo, que ha perdurado en el tiempo. A lo largo de los años, este establecimiento ha funcionado como un lugar para la oración, así como para la celebración y el fortalecimiento de los lazos sociales entre los habitantes de la comunidad. La construcción del edificio y la posterior restauración, en particular tras el desastroso terremoto de 1868, ejemplifican la dedicación y la laboriosidad inquebrantables de la comunidad, a la hora de salvaguardar su patrimonio cultural y sus costumbres religiosas. Este templo funciona de manera persistente como un núcleo religioso fundamental, especialmente durante la celebración anual en conmemoración de san Pedro, lo que subraya su importancia como piedra angular de la espiritualidad y la identidad cultural de la localidad.

Dimensión sagrada del santuario

La Iglesia Matriz de El Ángel, consagrada al Arcángel San Miguel, posee una profunda dimensión sagrada,

que se distingue por su función de lugar de culto y por su estilo arquitectónico gótico, que promueve la contemplación y la introspección. Las características monumentales de sus torres, paredes de piedra y diseño arquitectónico —que integra elementos clásicos de Brüning, como el ábside pentagonal— sirven como una manifestación concreta de la conexión espiritual entre la iglesia y lo divino. Además, la ubicación estratégica de la iglesia en una meseta del sudoeste de la provincia, cerca del parque principal, acentúa su papel como eje central de la vida religiosa y social de la región. La simetría y la luminosidad del interior, realzadas por las ojivas y las rosetas, contribuyen a cultivar una atmósfera de tranquilidad, en la que los fieles pueden encontrar la presencia sagrada en todos los rincones.

Impacto cultural y patrimonial

La iglesia tiene un profundo significado religioso y representa un activo cultural y patrimonial para El Ángel y la provincia del Carchi. El edificio de este templo, construido a través de iniciativas comunales, ejemplifica la intrincada interrelación entre las costumbres religiosas y las tradiciones locales. La fuerza laboral, el suministro de materiales y la colaboración entre el clero, los miembros de la comunidad y los benefactores subrayan un profundo sentido de pertenencia y el papel fundamental de la iglesia en la vida

cotidiana de la comunidad. Su restauración, ejecutada en varias fases, incluida la reconstrucción del techo en 1985, ejemplifica un compromiso inquebrantable con la preservación de un patrimonio arquitectónico de gran valor histórico. Además, la iglesia alberga obras artísticas de valor incalculable, como la representación de san Miguel arcángel, y es reconocida como una de las representaciones más ejemplares de la arquitectura gótica de la región, por lo que no ter es un lugar de importancia religiosa sino también una atracción cultural y turística.

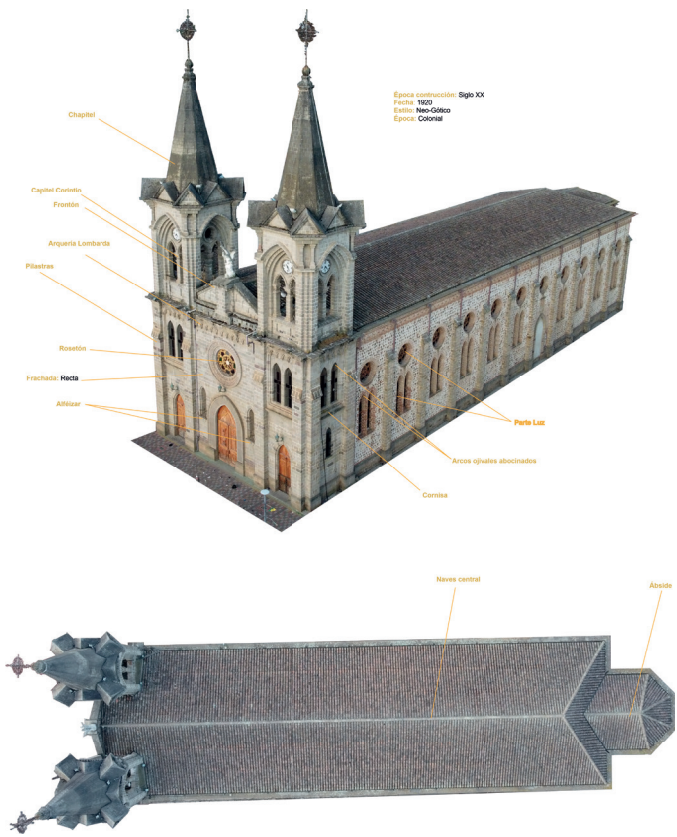
Conclusión

La Iglesia Matriz de El Ángel trasciende el papel de un mero espacio físico designado para la adoración y personifica la fe, el esfuerzo colectivo y la resiliencia de la comunidad de El Ángel. A lo largo de su evolución histórica, ha desempeñado un papel indispensable dentro del marco religioso, cultural y social de la región. Su arquitectura, que combina el estilo gótico con las características locales, es un testimonio de un esfuerzo comunitario que ha resistido las vicisitudes del tiempo. Además, su función como sede de celebraciones religiosas y su importancia patrimonial como modelo del estilo arquitectónico de Brüning realzan aún más su prestigio como lugar sagrado y culturalmente pertinente. La Iglesia Matriz de El Ángel continúa

siendo un referente para los devotos del Carchi, pero también constituye un monumento viviente de la historia y la cultura de la provincia.

Figura 41

Descripción técnica de la Iglesia Matriz de El Ángel



Templo de San Isidro

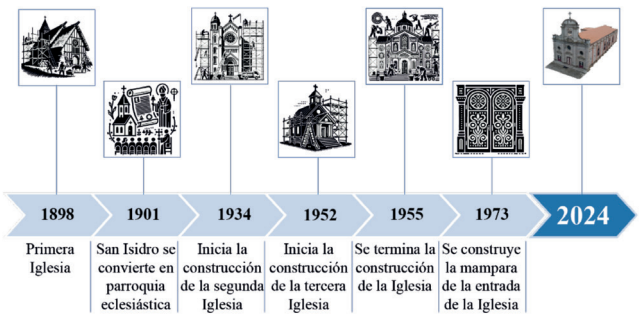
Figura 42

Templo de San Isidro



Figura 43

Línea de tiempo del Templo de San Isidro



Templo de San Isidro: historia, arquitectura y fe

El Templo de San Isidro, ubicado en el corazón de la parroquia homónima, es uno de los principales símbolos religiosos de la región norte del Ecuador. Su historia y su arquitectura son testimonio del esfuerzo comunitario, la devoción religiosa y el legado cultural de los habitantes de la parroquia. La iglesia ha sido un lugar de oración y de encuentro para generaciones de fieles, cuyas manos contribuyeron a su construcción y preservación a lo largo de los años.

Orígenes de la parroquia de San Isidro

La historia de la parroquia de San Isidro comienza en 1878, cuando era un anexo de la parroquia de Mira. En ese entonces, los pobladores de San Isidro, profundamente devotos de la Virgen de las Mercedes, decidieron construir una capilla sencilla de bahareque y techada con paja. Esta primera iglesia, ubicada en un terreno donado por Adolfo Gonzáles, fue levantada gracias a las limosnas y mingas de los habitantes del lugar. En 1898, la estructura fue mejorada con tapias y teja, y la comunidad añadió una pequeña campana, obsequiada por Nicolás Vega, que aún se conserva en el templo.

San Isidro era una parroquia civil, pero sus habitantes aspiraban a que sea una eclesiástica, razón por la cual, el 18 de julio de 1901, fue elevada por el Ilmo.[1] Y Rn.[2] Mon.[3] Federico González Suárez, obispo de Ibarra, a esta categoría, para irradiar mejor su fe y ser, jurídicamente, una comunidad cristiana de oración y amor. Su primer párroco fue el padre José Antonio Morales (Ulloa, 2018).

1 Ilmo.: Ilustrísimo

2 Rn.: Reverendo

3 Mon.: Monseñor (Vaticano)

Expansión y renovación del templo

Con el paso del tiempo, el templo original comenzó a deteriorarse y a quedar pequeño para una población en crecimiento. En 1934, bajo la dirección de los sacerdotes Rosalino Castillo y Bernardino de la Vega, se gestionó la compra de un nuevo terreno para construir un templo más grande. Esta nueva iglesia se construyó gracias a la colaboración de los habitantes, quienes trabajaron incansablemente en las obras a través de mingas. El padre Jaime Justicia también desempeñó un papel crucial en esta etapa, impulsando la construcción del nuevo templo, que fue considerado una joya arquitectónica para la comunidad sanisidrense (Ibarra, 2005).

Sin embargo, incluso el nuevo templo, pronto, resultó obsoleto, lo que llevó a la necesidad de realizar otra renovación. En 1952, cuando el sacerdote Jaime Rigoberto Justicia asumió el cargo de párroco, se acordó construir un templo de mampostería, nuevamente mediante el trabajo conjunto de la población. Las piedras volcánicas fueron traídas de las localidades cercanas, como Piedra Pintada y la hacienda Hoja Blanca, y trabajadas por los canterones[1] locales, quienes, con habilidad y dedicación, dieron forma a la nueva estructura (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2018c).

1 Hombre que tiene por oficio extraer piedras de una cantera.

Arquitectura del templo actual

El santuario de San Isidro Labrador es considerado una de las bellezas arquitectónicas más relevantes de carácter religioso en el norte del país. De estilo vernáculo, con inspiración romana, su época de construcción data del siglo XX (1900–1999). El templo se encuentra ubicado en el núcleo central del poblado, junto al parque de La Concordia, con su entrada principal frente a este parque.

Este nuevo templo está conformado por tres naves de estilo gótico, dispuestas en cruz latina; los pilares de la nave central descansan en bases poligonales, agrupadas en arcos que desembocan en un haz hermoso; el estilo de su diseño está inspirado en modelos clásicos de las grandes épocas del arte, así, se puede observar que sus columnas poseen un estilo acoplado de neotoscano y neorromano que, en conjunto, evidencian un marcado estilo ecléctico; sus capiteles son en líneas rectas, que forman elegantes cornisas, de donde nacen los arcos eclécticos con ascendencia neogótica y neo-tudor, que rematan en artesones tallados, los cuales descansan en estilóbatos poligonales de piedra al natural.

Algunos de los elementos que componen la iglesia son un presbiterio y varios anexos al estilo romano. En el altar, se destaca el retablo dorado con

pan de oro y trabajado en madera, tallado por Víctor Luis Carranco, ebanista traído de Ibarra por la señora Angelita Ponce de Santacruz, habitante de la parroquia, una de las matronas de corazones nobles y manos generosas sin las cuales no se habría podido realizar las construcciones. En el retablo, se pueden ver los tallados y motivos en alto relieve que hacen honor a la religión católica, destacándose las hojas de acanto, uvas y espigas de trigo; uno de los tallados que más se impresiona es el de un tucán con sus polluelos, a los cuales está alimentando con su sangre a falta de alimento, que representa la sangre que Cristo dio por nosotros. Adicionalmente, sobresale el espíritu patriota, plasmado mediante el relieve del escudo nacional.

Las cúpulas semiesféricas que coronan el altar mayor también están bañadas en pan de oro. Sobre estas, se encuentran tres cruces latinas estilizadas. Por otra parte, cabe destacar que las pequeñas columnas de los nichos superiores del retablo poseen una mezcla de estilos clásicos como: neodórico, neojónico y anillado.

Aquí reposan importantes imágenes de gran perfección como la del Sagrado Corazón de Jesús, ubicada en la parte central superior; a sus costados, sobresalen san Pedro y san Pablo, considerados los pilares de la religión católica; también se halla la imagen de la Virgen de Fátima y de Mariana de Jesús.

Esculturas de gran importancia y de gran belleza artística constituyen el sagrario sobre la cual descansa la venerada imagen de san Isidro, de origen español, a tern la parroquia debe su nombre y que fue canonizado por la Santa Sede, en 1622.

De igual manera, se resalta la presencia de algunas imágenes representativas de la fe y de gran inspiración como el Calvario, el Señor de la Buena Esperanza, el Cristo Resucitado y la milagrosa imagen de la Dolorosa del colegio. A lo largo de la nave central, se destacan litografías de la pasión de Cristo, entre otras obras de gran valor artístico que conjugan con los capiteles de las columnas de los ventanales, los cuales están inspirados en las hojas de acanto (Asociación de Municipalidades Ecuatorianas, s.f.)

Tras la llegada del párroco Jacinto Saraúz, en 1955, se edificó el muro que separa la iglesia de la casa parroquial; mientras que el sacerdote Ulpiano Fuertes, en 1957, continuó los trabajos de columna, arcos laterales y la cubierta de ternit, material donado por la señora María Cobango. Después de un arduo trabajo, la construcción del templo culminó en 1965. El costo de la obra, afirma don Segundo Mejía García, alcanzó la suma de 18720000 sucres, dinero que fue financiado con aportes voluntarios, limosnas y esfuerzos de los hijos de San Isidro (Ibarra, 2005).

En 1973, se construyó una mampara de madera, situada en la entrada de la iglesia con lo cual se concluyeron los trabajos. El templo es una obra de gran valía arquitectónica, pues se construyó sin asesoramiento de arquitecto alguno, sino a partir de la experiencia e iniciativa del artesano Segundo Mejía Gracia, quien, con sus modestos conocimientos, pudo dirigir la obra en su totalidad. Por supuesto, tampoco habría sido posible edificar esta obra monumental sin el valioso contingente de todos los pobladores de la parroquia y sus caseríos adyacentes (La Hora, 2012, 12 de diciembre).

Iconografía y mural del templo

En 2013, como homenaje a los 50 años de la diócesis de Tulcán y a los 100 años de la Virgen de la Gruta de la Paz, se pintó un mural que fue terminado en 2015. Este mural representa a la unidad de las iglesias de la provincia del Carchi, en el que se destacan figuras importantes como el papa Pablo VI, monseñor Luis Clemente de la Vega y el indio awá. En el lado izquierdo, el curiquingue es representado en referencia a un milagro atribuido a san Isidro, quien envió a esta ave para acabar con la peste que afectaba los cultivos de papas. Esta creación artística sirve como una representación emblemática de la síntesis de la espiritualidad, el contexto histórico y los elementos culturales indígenas (Guamialamá, 2016).

El patrón san Isidro labrador

San Isidro labrador, venerado como patrón de la parroquia desde el año 1869, personifica la santidad cultivada a través de una existencia modesta, marcada por su profunda dedicación a la vida laboral y agraria. Las virtudes de la piedad, el altruismo y la benevolencia siguen resonando e inspirando a los feligreses de San Isidro.

> […] Es uno de los santos que ha forjado su santidad a base de una vivencia sencilla, ya que en él se refleja el amor por el trabajo y el amor a la tierra, su preocupación por fomentar los valores humanos y cristianos, convirtiéndose en ejemplo para todos los católicos.
>
> […] Desde pequeño, se destacó en su laboriosidad dentro de un hogar humilde donde vive el amor a Dios. Entre otras características de su personalidad, se destacan la solidaridad, la caridad, y obras de misericordia en favor de las personas necesitadas, además su piedad y su amor conyugal en el hogar. Tuvo predilección por el trabajo en el campo como labrador […] (Guamialamá, 2016, pp. 111-112).

Por ello, san Isidro es un ejemplo de humildad y dedicación, y su legado perdurable se manifiesta en las diversas costumbres y celebraciones que se

celebran en la parroquia, el 15 de mayo de cada año, en conmemoración tanto de su festividad como de la parroquialización de la comunidad (Guamialamá, 2016).

Impacto cultural y religioso del santuario de San Isidro

El Templo de San Isidro trasciende su función de mero lugar de culto, puesto que funciona como un núcleo fundamental de identidad cultural y religiosa para la población local. Desde su creación y hasta la actualidad, el santuario ha personificado la ferviente dedicación de los miembros de su comunidad, quienes se han esforzado en colaborar, a lo largo de los años, para mantener y mejorar este edificio, consolidándolo así como un símbolo de la fe y de la unidad comunitaria, el esfuerzo colectivo y la resiliencia cultural. La narración histórica del templo está estrechamente relacionada con la evolución y transformación de la parroquia de San Isidro, lo que la convierte en un testimonio dinámico de las costumbres y tradiciones religiosas que prevalecen en la región.

El significado religioso del Templo de San Isidro es profundo y perdurable. Como santuario dedicado a san Isidro labrador, el santo patrón de los trabajadores agrarios y la agricultura, resume los valores esenciales del

trabajo, la humildad, la espiritualidad y la solidaridad, que son fundamentales para el tejido de la comunidad local. Estos atributos se perpetúan a través de las expresiones intergeneracionales de devoción popular, las festividades religiosas y el impacto omnipresente del templo en la vida cotidiana de los habitantes. Las celebraciones que tienen lugar el 15 de mayo, en honor a san Isidro labrador y la parroquialización del lugar, ejemplifican la manera en que la comunidad se reúne anualmente para rendir homenaje a su santo patrón, en una conmemoración que simboliza tanto las convicciones espirituales como la identidad cultural de la población.

Desde un punto de vista cultural, el templo ha asumido un papel crucial en la preservación de las tradiciones indígenas, así como en la promoción de la expresión artística y las prácticas arquitectónicas vernáculas. La construcción de este edificio fue un esfuerzo comunitario, ejecutado sin la participación de arquitectos profesionales, lo que refleja la sabiduría colectiva y las metodologías de construcción indígenas que se han transmitido de generación en generación. El estilo arquitectónico ecléctico del templo, que combina elementos neorromanos, neotuscanos, neogóticos y neo-tudores, es una manifestación distintiva del ingenio local y de la capacidad de la comunidad para asimilar

las influencias externas y, al mismo tiempo, conservar sus propias prácticas tradicionales.

La dimensión sagrada y natural del santuario

El Templo de San Isidro destaca no sólo por su importancia arquitectónica y religiosa, sino también por su relación con el entorno natural. La ubicación del santuario, en el corazón de la ciudad, junto al parque La Concordia, lo imbuye de una dimensión simbólica que entrelaza lo espiritual con lo natural. El templo funciona como un espacio de reunión para los fieles y, en general, para las personas que buscan tranquilidad y reflexión en medio de la serenidad del paisaje circundante. Esta relación simbiótica entre la naturaleza y el santuario amplifica su potencia espiritual, ya que la belleza natural que envuelve el templo refuerza el sentido de lo divino y lo trascendente.

El santuario cumple una función indispensable para salvaguardar el patrimonio natural del sector. A lo largo de los años, las festividades de san Isidro han rescatado elementos del entorno natural, como el curiquingue, un ave asociada a un milagro atribuido a san Isidro. Esta práctica de integrar la fauna local en las celebraciones personifica la interconexión entre lo sagrado y lo natural, donde la fe y la reverencia ambiental

están profundamente integradas en la existencia de la comunidad.

Impacto cultural y patrimonial

La importancia cultural del Templo de San Isidro es profunda, por su importancia como lugar de culto y por su papel en la configuración de la identidad cultural de la región. El diseño arquitectónico del templo, que combina varios estilos artísticos, es un ejemplo notable del ingenio local. El templo evidencia la capacidad de la comunidad para asimilar las influencias externas y, al mismo tiempo, preservar sus tradiciones y su autenticidad cultural.

A lo largo de su trayectoria histórica, el templo ha observado las metamorfosis sociales y culturales dentro de la parroquia. La participación proactiva de la población local en la construcción y el mantenimiento de la iglesia transmite un profundo sentido de pertenencia y una sólida conexión entre la comunidad y su edificio sagrado. Además, la incorporación de la imagen de san Isidro labrador, como emblema del trabajo y la solidaridad, refuerza la narrativa de unidad y cohesión social, que son valores esenciales en la vida cotidiana de los residentes.

La importancia patrimonial del Templo de San Isidro es notable, ya que se erige como uno de los principales tesoros arquitectónicos y culturales de la región. La iglesia representa un ejemplo excepcional de la arquitectura eclesiástica del siglo XX, donde la tradición y la modernidad se unen. Las obras artísticas que adornan el templo, incluido el retablo de madera intrincadamente tallado, las imágenes sagradas y los murales conmemorativos, son un testimonio de la artesanía local y del compromiso de la comunidad de preservar su fe a través de la expresión artística. Por lo tanto, el Templo de San Isidro trasciende su función de centro espiritual y se perfila como un legado cultural que es necesario preservar para las generaciones venideras.

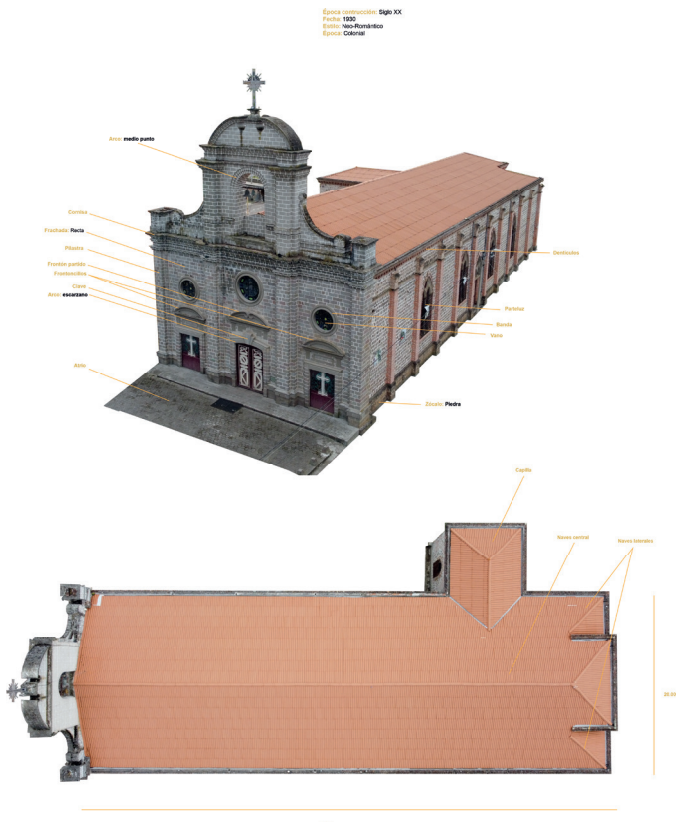
Conclusión

El Templo de San Isidro es mucho más que una simple iglesia, ya que encarna la fe, la unidad y la identidad cultural de la parroquia. A lo largo de su historia, ha sido el reflejo de una comunidad que, a través de esfuerzos de colaboración, ha establecido y mantenido este santuario como un centro de espiritualidad y cultura. Su diseño arquitectónico, que armoniza los estilos tradicionales y contemporáneos, representa una manifestación de la creatividad popular y de la aptitud de la comunidad para adaptarse al cambio, sin dejar de ser fiel a su esencia fundamental.

El impacto del Templo de San Isidro se extiende más allá de lo religioso, influyendo profundamente sobre la identidad cultural de la región. Su legado perdura en la vida cotidiana de sus habitantes, en las festividades que celebran, en las obras de arte que adornan su interior y en la manera en que el santuario sigue siendo un punto de encuentro para todos. Al mantener vivas sus tradiciones, el Templo de San Isidro no sólo preserva la memoria colectiva de la comunidad, sino que también se convierte en un patrimonio cultural y religioso de incalculable valor para el futuro.

Figura 44

Descripción técnica del Templo de San Isidro



Santuario Diocesano Nuestra Señora de la Caridad, de Mira

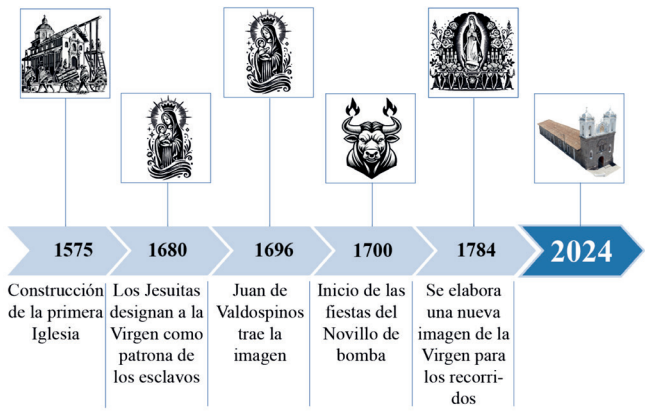
Figura 45

Santuario Diocesano Nuestra Señora de la Caridad, de Mira



Figura 46

Línea de tiempo del Santuario Diocesano Nuestra Señora de la Caridad, de Mira



Orígenes históricos de la iglesia de Mira

Mira, un pueblo profundamente católico, a lo largo de la historia, ha sido un centro de devoción religiosa, especialmente hacia la figura de la Virgen de la Caridad. Su nombre mismo refleja su vínculo con la fe católica, pues, como afirma Muñoz (2003), en la época colonial, tras la pacificación de La Gasca en 1549, el pueblo fue nombrado San Nicolás de Mira o Nuestra Señora de la Purificación de Mira, un nombre que aún perdura, aunque la etimología original ha sido olvidada. El

establecimiento de un nombre religioso para el poblado estuvo ligado a la evangelización, ya que se buscaba consolidar la fe cristiana entre sus habitantes.

La iglesia de Mira constituye un inmueble de gran valor simbólico para su población, además de ser un hito urbano que se construyó en el siglo XVI (1500-1599). Está ubicada en la parte central de la urbe.

Datos recolectados por Tapia (1998) lo certifican:

> […] por lo que [con] mi mujer Francisca Pantala dimos toda la madera que se pudo traer del sitio Yango Real para componer la iglesia que fue hecha por 1575 y que se quemó por los fuertes calores de verano de julio, ya que la dicha armazón estaba tapada con paja y madera y estaba muy antigua, a pesar de los frecuentes reparos y composturas que se hacían cada año luego de la fiesta de la Santa Madre de la Purificación, en donde se queman muchas velas de cebo y eso amenaza ruina […] este relato fue encontrado en una carta del cacique Juan Collahuaso, de 1658, dirigida al corregidor de Ibarra (p. 43).

Las primeras referencias escritas sobre la construcción de la iglesia de Mira, las realiza Juan de Dios Navas, cuando manifiesta que el pueblo de Mira es antiquísimo y que, para 1576, ya se había construido

una iglesia, cuando era doctrinero don Diego Gutiérrez de Logroño, y el cura de almas, el presbítero Álvaro Guerrero Zalamea (Ulloa, 2019).

Con esta afirmación, se puede deducir que la primera iglesia fue construida por el año de 1575 y que la patrona era la Santa Madre de la Purificación, llamada también de la Caridad o de la Candelaria.

La llegada de la Virgen de la Caridad

Se sabe que la Virgen de la Caridad del Cobre, popular en Cuba, fue adoptada por los esclavos negros, traídos a la región para trabajar en las haciendas cercanas de Tumbabiro, Carpuela, Santiago, Chalguayaco, en recuerdo de la imagen que existía en la isla de Cuba, pues la Virgen de la Caridad del Cobre es la patrona de los católicos cubanos. Su imagen se encuentra en el poblado de El Cobre, en la provincia de Santiago de Cuba, y se cree que se le empezó a denominar de la Caridad, por parte de los esclavos negros que le llamaban "mamaíta de la caridad", por la forma de las manos de la imagen que las tiene juntas, como si estuviese suplicando algo o demostrando humildad ante el Padre Celestial (Cabezas, 2001).

En 1696, la primera imagen de la Virgen de la Caridad fue oficialmente colocada en la iglesia de

Mira (Tapia, 1998). Esta tradición continúa hasta el día de hoy, con celebraciones que honran a la Virgen y refuerzan su papel en la vida cotidiana de la comunidad.

La figura de la Virgen de la Caridad llegó a Mira gracias al sacerdote secular Juan de Valdospinos, quien, al ser nombrado párroco, trajo consigo la imagen de la Virgen desde su tierra natal y, al ser designado como párroco de Mira, la llevó consigo como signo de su profundo amor a María, su compañera inseparable; sin embargo, gracias a la gran acogida que tuvo, decidió donarla para que los nativos la cuiden y veneren (Hurtado, 2015a). Es así que la primera imagen de la Virgen data del año 1696, de acuerdo con Tapia (1998), quien cita un fragmento de una carta de 1696, emitida por el doctrinero, el padre Juan de Valdospinos, en donde menciona:

> […] Juan de Valdsopinos, natural del pueblo de Toledo, doctrinero del pueblo de Mira, de los Pastos, digo quede entre mis bienes particulares tengo una imagen de Ntra. Sma. Madre de la Purificación en la advocación de la Caridad del Cobre, que me fue enviada por el caballero Dn. Luis de Paredes, mi pariente y residente en la isla de Cuba […] (pp. 44-45).

La festividad de la Virgen de la Caridad y su legado

Se calcula que en el año 1698, se celebró la primera fiesta de la Virgen de la Purificación, en Mira, pues a partir de esta fecha, se conmemoró este aniversario ininterrumpidamente (Cabezas, 2001).

> Se conoce que, desde 1700, las fiestas de Mira en honor a la Virgen de la Caridad son populares, solemnes y sonadas. El clérigo Valdospinos introdujo también la tradicional corrida del "novillo de bomba", propio de algunas zonas de España. Esta costumbre es única en el Ecuador (Hurtado, 2015a, p. 34).

Según el documento *Doctrinas y doctrineros (1690-1701),* citado por Tapia (1998), se describe la figura de la Virgen de la siguiente manera:

> Inventario de bienes del pueblo de San Nicolás de Mira, correspondiente a 1700 […] una imagen de la Virgen Santísima de Caridad, patrona del pueblo y que ocupa el nicho principal de la iglesia, es de madera esculpida y tamaño mediano, con esgrafiado y dorado en su manto. Al pie tiene tres pequeños ángeles y se asienta sobre una media luna de plata bruñida de muy buen gusto (p. 46).

Del archivo personal de monseñor Silvio Luis Haro Alvear, citado por Tapia (1998), se conoce que, en 1784, se mandó a elaborar una nueva imagen de la Virgen, por la que se pagó 40 pesos de anticipo al escultor Diego de Ordoñez, de Quito, recolectados gracias a las limosnas de los feligreses. Allí, se dice también que la imagen debía ser de 8 cuartas y de buena madera para poder realizar los recorridos por las iglesias cercanas a Mira. Esta imagen es la que se usa actualmente para hacer los recorridos, y la imagen más pequeña es la que permanece en la iglesia.

La reconstrucción y el fortalecimiento del santuario

A lo largo de los siglos, la iglesia de Mira enfrentó desafíos, como la pobreza extrema que sufría la parroquia, lo cual se refleja en los relatos del párroco Manuel Rodríguez, quien, en 1815, da cuenta al gobernador del obispado, el doctor Joaquín Arteta y Calisto, de la pobreza extrema de la iglesia y de la urgencia en su reparación.

> Si señor —dice— no sé si haya alguna parroquia que en la indecencia se iguale a esta. El altar mayor se compone del Sagrario y dos nichos colaterales viejos, apolillados e inútiles que se sostienen con puntales y líos. No encontré más que dos

> ornamentos servibles y yo hice componer otro, pero dalmáticas no tiene. En fin, esta parroquia es demasiado pobre […] (Ulloa, 2019, párr. 18).

Para 1829, se intentó vender algunos terrenos de las propiedades de la iglesia. En este caso, cuatro cuadras dejadas en testamento de 20 de agosto de 1696, por doña Francisca Pantaleón Fernández a la parroquia, con la calidad expresa de decir una misa cada año por el alma de la denominada cacica. Sin embargo, fue recién el 10 de noviembre de 1832, cuando, tras la llegada del Pbtro.[1] Dr. Ramón Rojas, como nuevo sacerdote, el cacique Narchín y Mira autorizó dicha venta.

El vicario de Ibarra le escribió, en ese entonces, al gobernador del obispado en los siguientes términos:

> El Vicario de Ibarra, Pbro. Juan Antonio Hidalgo, a petición verbal del Sr. Cura de Mira, según haya en derecho informo: que la Iglesia de esta parroquia (ocupada por más de 30 años por curas excusadores que tributaban al excusador con treinta pesos mensuales y cuidaban de dotar su trabajo con igual suma) se halla enteramente arruinada en su cubierta, en sus paredes y altares, sin paramentos y sin adornos. Que viendo esto el actual Cura se ha empeñado con ardor en reparar todas estas

1 Abreviatura de presbítero.

> faltas, principiando por la cubierta, la que está refaccionándose con celeridad, y no dudo seguirá de igual modo emprendiendo en lo demás (Ulloa, 2019, párr. 20).

Para 1833, seguían los trabajos de reconstrucción y, por decreto del Dr. Joaquín Nicolás de Arteta, en vista de no haber recursos económicos, se resolvió lo siguiente:

> […] Se aprueba la venta de seis cuadras de tierra que se ha celebrado en remate público. […] Su importe o precio se consignará al síndico para que lleve cuenta exacta del cargo y data (Ulloa, 2019, párr. 21).

Por disposición de este documento, los cambios a efectuarse en el templo debían dirigirlos el cura de esa época y sus sucesores, enviando informes constantes al vicario de Ibarra.

La iglesia registró modificaciones importantes durante su reconstrucción. En este sentido, el 5 de agosto de 1844, el obispo José María Riofrío, durante su visita a Mira, le recomendó al cura Eduardo Alvarado, lo siguiente: "[…] Asegurar el cementerio con nuevas tapias y proporcionar habitación a los curas con la reforma de la ruinosa casa parroquial que la

ha refaccionado, esperando continúe en estos reparos como en el aseo y arreglo de la iglesia" (Ulloa, 2019, párr. 22).

> La construcción de la iglesia actual, fue difícil porque el pueblo entró en una etapa de pestes y hambrunas. Apenas, el 19 de agosto de 1934, luego de grandes sacrificios, se bendijo hasta el cornizón1 de la fachada (la iglesia no tenía aún el campanario). Fachada que fuera diseñada y dirigida la construcción por D. Medardo L. Ulloa, así como las puertas y mamparas de esta iglesia (Ulloa, 2019, párr. 24).

Fue precisamente Medardo L. Ulloa quien asumió la dirección de la obra. Bajo su guía, fue el albañil Rubén Ruiz, quien construyó la fachada desde sus cimientos. El pueblo mireño, satisfecho y admirado por su gran labor, premió a Ruiz con un balaustre de plata. La cruz de hierro, en cambio, fue obra del herrero Reinaldo Rubio, mientras que el tallado de la piedra estuvo a cargo de los hermanos Carranco, originarios de Caranqui (Ulloa, 2019).

1 Se refiere a una cornisa grande o prominente en la arquitectura, especialmente en edificios religiosos. La cornisa es un elemento arquitectónico horizontal que sobresale en la parte superior de una fachada o muro, y su función principal es proteger las paredes de la lluvia, además de aportar un valor estético al edificio.

El 1 de febrero de 1938, con ocasión de las fiestas de la Virgen de la Caridad y ante la mirada de una multitud de pobladores, el sacerdote Heriberto Neptalí Rocha, acompañado por los párrocos de San Isidro, Rosalino Castillo, y La Concepción, José Quiroz, así como por el padre Pablo Muñoz Vega, bendijo las imágenes talladas en piedra y se colocaron en los nichos de la fachada de la iglesia: la de la Virgen de la Caridad, en un costado, y en el otro, la de san Nicolás. Hasta esa fecha, se habían mantenido imágenes talladas en madera de capulí, que se apolillaron con el paso del tiempo (Ulloa, 2019).

El 24 de mayo de 1964, en cambio, se coronó a la portentosa imagen de la santísima Virgen de la Caridad, como reina y protectora de Mira y del cantón Espejo, durante la visita de monseñor Pablo Muñoz Vega, que, en ese entonces, era obispo coadjutor de la arquidiócesis de Quito. El obispo de Ibarra, Silvio Luis Haro expidió el decreto canónico mediante el cual se efectuó esta proclamación.

La profunda devoción por esta advocación mariana queda en evidencia a través de un escrito de uno de los párrocos de San Nicolás de Mira, el sacerdote Luis Oswaldo Pérez Calderón, quien dice:

> Los mireños llevan consigo una estampita de la Virgen Stma. de la Caridad, como su carnet de identificación; ningún negocio emprende sin invocarla; jamás viajan sin despedirse con una plegaria ante su altar; es la primera imagen que el niño conoce y su bendito nombre el primero que pronuncia su balbuceante lengua; a la Virgen Santísima acuden: la juventud para descubrir la senda de su vocación, las madres que sufren para entregarle sus lágrimas confidentes y los moribundos para entregarle su alma. La cera y el avemaría arden constantemente como lámparas votivas de amor filial ante el trono de la Santísima Virgen de la Caridad (Ulloa, 2019, párr. 48).

La Virgen de la Caridad de Mira es también llamada "Chamizuda" o "Andariega", calificativos asignados por don Pedro Valverde, síndico de la casa parroquial, al verla cómo regresaba de sus recorridos: su peluca maltratada y desaliñada hacía que la comparara con la chamiza que se quema cada año en su honor. También le llaman de cariño la "Churonita" por ser chiquita, bonita y su cabellera, en forma de rulos, la cual fue donada en aquella época por doña Juana Orrantia, de la villa de Ibarra, como agradecimiento al milagro de haberla curado de la gota, aseguran los habitantes de Mira (Tapia, 1998).

Actualmente, la iglesia tiene las siguientes características arquitectónicas, según la ficha de registro en el INPC (2018):

> –Excelente volumetría[1] que se aprecia en tres de sus cuatro lados, con una fachada de estilo ecléctico con elementos románico, barroco y neogótico, y dos torres de estilo neoclásico. En su fachada están imágenes, talladas en piedra, de la Virgen de la Caridad y san Nicolás en las hornacinas. Se sustituyeron a las de madera, provisionales, que se habían deteriorado

> –Un atrio precede el ingreso de la iglesia, en cuyo interior se aprecia una sola nave; existen dos accesos, uno frontal que desemboca bajo el coro y continúa directamente a la nave, y otro, en la parte media lateral, tiene un pequeño graderío para salvar el desnivel. Al fondo de la nave se ubica el presbiterio.

1 Distribución de volúmenes de un edificio o conjunto arquitectónico. (Real Academia Española, 2023i, párr. 1).

–Construida con materiales tradicionales y contemporáneos; los muros son de tapial, piedra y ladrillo, este último enlucido; cubierta de estructura de madera y terminada en teja, pisos de baldosa y cielo raso de zuro.

Patrimonio arquitectónico y devoción continua

El Santuario de Nuestra Señora de la Caridad, con su arquitectura ecléctica que fusiona los estilos románico, barroco, y neogótico, sigue siendo un centro de devoción y un emblema de la historia religiosa del pueblo. Hoy en día, la imagen de la Virgen de la Caridad, coronada como reina y protectora de Mira y el cantón Espejo en 1964, sigue siendo una figura central en la vida de la comunidad. Su devoción se transmite de generación en generación, consolidando el santuario no sólo como un lugar de culto, sino también como un símbolo de unidad y resistencia cultural.

Los repiques: el lenguaje sonoro de la iglesia de Mira

La importancia histórica y cultural de los repiques

En la iglesia de Mira, los repiques de las campanas no tienen únicamente un rol litúrgico, sino que son una manifestación cultural profundamente arraigada que transmite historia, devoción y la identidad misma del pueblo. A pesar de la modernización de muchos aspectos de la vida cotidiana, el repique de las campanas en Mira sigue siendo manual, lo que preserva la tradición que los españoles instauraron en el proceso de evangelización en la región del Carchi. Durante la época colonial, las campanas servían para anunciar eventos importantes o para llamar a los habitantes a la iglesia, pero cada tipo de toque tenía un propósito específico, marcado por la espiritualidad y las costumbres locales.

De acuerdo con Ulloa (2018), los repiques de campanas en Mira siguen un protocolo preciso y cargado de significado. El repique para anunciar la misa, por ejemplo, tiene tres fases claramente diferenciadas:

1. **Primer repique:** anuncia el comienzo de la misa, generalmente con un toque corto y firme.

2. **Segundo repique:** este es característico por un doble golpe de campanas al final, lo que marca la cercanía del inicio de la liturgia.

3. **Tercer repique:** es el más solemne y extiende el toque hasta que el volumen de las campanas se va reduciendo lentamente, finalizando con tres dobles, lo que indica el inicio preciso de la misa.

Este sistema tiene un componente práctico y también refuerza la conexión espiritual entre la comunidad y el acto litúrgico que está por comenzar.

Otros repiques significativos

Además del toque habitual para la misa, las campanas en la iglesia de Mira tienen otros toques que cumplen con distintos propósitos religiosos y sociales. Uno de los más importantes es el repique de **adoración**, que se utiliza cuando el Santísimo está expuesto, en un acto de devoción y recogimiento. Este repique se acompaña de dos campanas que marcan el ritmo y la solemnidad del momento.

En cuanto al toque de "arrebato", es de mucho alboroto con todas las campanas al vuelo y que anuncian

algún hecho muy importante. Este se escuchó alrededor de 1960, cuando se incendió la imagen de la Virgen de la Caridad, y el fuego amenazaba con extenderse a todo el templo. También, se oyó en un momento de extremada alegría, cuando se supo que Mira ya era un nuevo cantón de la república, el 18 de agosto de 1980.

El lenguaje de las campanas y su simbolismo

El lenguaje de las campanas, como bien señala Ulloa (2018), tiene muchas otras modalidades de acuerdo con las circunstancias. Por ejemplo, cuando un sacerdote asistía a una persona a bien morir, para darle los Santos Óleos o el Viático, el repique de una campanilla acompañaba al sacerdote, marcando el solemne momento de la despedida espiritual de un ser querido. Este toque sutil y acompasado era una manera de invocar la paz y la serenidad para el moribundo y su familia.

En Semana Santa, otro ritual sonoro transforma las campanas. Durante estos días de recogimiento y luto, las campanas mueren simbólicamente, dejando su lugar a la matraca o maltraca, un instrumento tradicional compuesto por una tabla con alcayatas de metal móviles. El sacristán es el encargado de hacer sonar la matraca, replicando el toque de las campanas,

pero con un sonido más seco y grave, que acompaña la reflexión y la penitencia de la comunidad.

El repique en los funerales

Cuando un sepelio se acerca al cementerio, las campanas de la iglesia dejan de sonar, y en su lugar, las campanas del cementerio toman la palabra. Con su triste y profundo "tan-tan-tan", las campanas del camposanto reciben al fallecido, en un acto que marca el paso del espíritu de la vida a la muerte, acompañando a la familia en su dolor.

El legado de los repiques en Mira

Las campanas de la iglesia de Mira no sólo marcan el ritmo de la liturgia y la vida social, sino que tienen un mensaje profundo, transmitido de generación en generación. El sonido de las campanas sigue siendo un recordatorio constante de la fe, la tradición y la identidad de la comunidad de Mira. Como señala Cabezas (2001), cada pueblo tiene su propio lenguaje sonoro, y en Mira, ese lenguaje es uno de unión y resistencia cultural, una parte esencial del patrimonio espiritual de la localidad.

Milagros de la Virgen de la Caridad: testimonios y devoción

La devoción a la Virgen de la Caridad en Mira está profundamente marcada por una serie de milagros que han trascendido generaciones, reflejando la fe de los pobladores y su conexión con lo divino y lo sobrenatural. A través de los años, diversos relatos han sido transmitidos, documentando cómo la Virgen ha intercedido de manera milagrosa en momentos de sufrimiento y necesidad, reafirmando su rol como protectora y guía espiritual de la comunidad.

Primeros testimonios documentados

El historiador Tapia (1998) cita un testimonio encontrado en el documento *Pueblos* (1707-1709), en el que se relata uno de los primeros milagros documentados de la Virgen de la Caridad:

> […] Puesto que mi hijo Esteban Cuasquer adolecía de bubas1 sangrosas luego de que vino de la región caliente de Lachas, estaba presto a morir, cuando acudió el Rvdo. Padre Juan de Valdospinos, cura propio de esta doctrina a contarme de que hay una

1 Tumor blando, comúnmente doloroso y con pus, que se presenta de ordinario en la región inguinal como consecuencia del mal venéreo, y también a veces en las axilas y en el cuello. (Real Academia Española, 2023j, párr. 2).

> muy milagrosa imagen que llaman la Ntra. Madre. de la Caridad que es de su bien y patrimonio y que se le podía invocar. Trújola1 y poniendo su sagrado cuerpo en las heridas de mi hijo que lloraba a gritos del dolor y con gran fe le pidió que si bien podía hacerle este milagro de sanarlo o que le dé la muerte segura porque no soporta tan gran y cruel tormento. El Sr. Cra. nos dijo que la dejaba en custodia para que le recemos el petitorio y que cada noche antes de dormir limpiemos sus heridas con un algodón que lo pasemos sobre el santo manto de la bendita Madre. Así lo hicimos y a los cuatro días ya pudo levantarse y caminar por su cuenta y a los ocho ya no tiene dolores y sus heridas están secas y curadas, por lo que doy en testimonio este milagro y ofrezco 20 vigas para la iglesia nueva del pueblo de Mira con su consentimiento (pp. 56-57).

Milagros en tiempos de crisis

El siguiente testimonio, citado por Tapia (1998), proviene de otro documento titulado *Tierras* (1709-1712), en el que se relata otro milagro de la Virgen de la Caridad. En este caso, se reseña que

1 Conjunción antigua de trájole.

el Hermano Juan García, administrador de la hacienda de Santiago[1], dijo ante vuestra paternidad Rvdsma. que estando para parir una negra primeriza, había sufrido ya como cuatro días con sus noches y tras largas agonías se venía morir por el abundante desangrado. Entonces, uno de los negros libertos[2] que visitaba a su familia corrió a la capilla a buscar un mantel que había servido para adornar el altar en donde se posó la Sma. Virgen en su última visita a esta hacienda y que se venera en el pueblo de Mira y con gran recogimiento la cubrió porque se trataba de la hija de un hermano suyo. Acto seguido, se vio que milagrosamente la criatura apareció del vientre de la madre, quien ya no podía ni siquiera gemir y peor ayudar en el parto, por lo que todos nos pusimos de rodillas y dimos gracias a la Santa Madre del cielo por tan especial favor […] digo esto por mandato de mi superior ante vuestra señoría Rvdsma. […] en Ibarra, a los 14 días de agosto de mil setecientos cincuenta y ocho años […] (p. 60).

1 Ubicada en el valle de Salinas

2 Esclavo a quien se ha dado la libertad, respecto de su patrono. (Real Academia Española, 2023k, párr. 1).

El milagro en la época de la expulsión de los jesuitas

Uno de los milagros más significativos y recordados por los habitantes de Mira ocurrió en 1767, cuando los jesuitas fueron expulsados de la región y las haciendas quedaron en manos del Ramo de Temporalidades, institución creada para encargarse de vender por subasta las antiguas propiedades jesuitas. Sin embargo, los esclavos se rebelaron junto a los indígenas en contra de los blancos administradores de las haciendas. La noticia se difundió y, en Mira, se temía el ataque al pueblo, por lo que el cura de del lugar, Juan de Dios Gavilánez, llevó a la Virgen de la Caridad hasta La Portada, que era el lugar de paso obligado para llegar a Mira, lo que, según sus habitantes, impidió el paso de los agresores.

Milagros posteriores: protección contra plagas y enfermedades

Otro documento que evidencia un milagro es el redactado por el señor Nicolás Cervantes Chiriboga, arrendatario de la hacienda de Pimán, cerca de Pimampiro. El texto, citado por Tapia (1998), proviene de un documento del obispado de Ibarra (1865-1867), que relata lo siguiente:

> […] Sabrá vuestra Sría. Ilma. que me ocurrió un caso que no puede ser sino obra y acción de tan buena

santa Madre de la Caridad de Mira, a quien guardo amor y profunda devoción, desde cuando era niño me libró de una muerte segura por sarampión que me dio cuando mi abuelo administraba la hacienda de Concepción […]. Ahora me hallo en este lugar, inexplicablemente de la noche a la mañana, llegó una nube de polillas grandes que lo devoraban todo con extraordinaria rapidez. Vanos fueron los intentos míos y de los peones por ahuyentarlas a base de quema de monte seco, con sahumerio, humo de tabaco y mil de cosas. Las siembras de poroto y anís se acabaron por completo. Se metían en la casa y consumía la ropa y todo cuanto había. De pronto, me acorde de la Virgencita de la Caridad y la coloqué a la entrada de la casa de hacienda, no sin antes suplicarle detenga esa peste. A la mañana siguiente, había un tendal de esos insectos que los peones barrían con escobas de espino y era de ver la mortandad de esas mariposas. Consciente de que se trataba de un milagro, con gran fe trasladamos la imagencita hasta la era, donde trillamos poroto y allí la dejamos otra noche. La cubrimos con una mantilla de mi esposa por si los insectos hubieran querido devorarla, y al siguiente recogimos en costales muchísimos animales muertos que los enterramos de inmediato […]. Ibarra, 14 de enero de 1866 (p. 69).

Otro milagro que marcó a la comunidad ocurrió en el verano de 1915, cuando llegó la plaga, como denominaban los pobladores mireños a la langosta, un insecto ortóptero saltador, que arrasaba con las plantaciones de frejol, maíz, cebada, trigo y todo lo que se cruzaba en su camino, precisamente durante la gran sequía que atravesaba la población, época en la que los pobladores esperaban las cosechas con anhelo. En el desespero y temor de los habitantes, se decidió recurrir a Nuestra Señora de la Caridad para que sea su salvadora. El pueblo de Mira emprendió una procesión hasta el sitio denominado El Diviso de Guanga, rodeado de niños ciriales[1], entre ellos, el niño Pablo Muñoz Vega, que luego fue el segundo cardenal del Ecuador. El entonces párroco de Mira, Avelino Villota, ofició la misa en la que suplicó a la Virgen de la Caridad, salvar al pueblo. La procesión regresó a la iglesia, sin ningún rastro de que desaparecieran las langostas; sin embargo, de repente, el cielo se oscureció e inició un torrencial aguacero. Al siguiente día, llegaron pobladores de diferentes caseríos, con la evidencia de que las langostas se habían ahogado. Como agradecimiento al milagro, se hizo confeccionar en Quito, una langosta de oro, como símbolo para que los protegiera de esta plaga, que la Virgen de la Caridad lucía en su pecho en las primeras fiestas del pueblo (Ramírez Muñoz, 2003).

1 Nombre con el que se les conocía a los sacristanes de las mismas.

Impacto cultural y religioso del Santuario de Nuestra Señora de la Caridad, de Mira

El Santuario Diocesano Nuestra Señora de la Caridad, en Mira, es un lugar de gran trascendencia religiosa y también un centro cultural que ha influido profundamente en la comunidad local y en la región en general. Este santuario, que alberga la venerada imagen de la Virgen de la Caridad, ha sido testigo de numerosos eventos históricos y espirituales que han marcado la identidad de los mireños y de los pueblos circundantes.

La dimensión sagrada y natural del santuario

La reverencia asociada con el Santuario de Nuestra Señora de la Caridad queda profundamente ilustrada por la dedicación inquebrantable que los residentes de Mira han mantenido a lo largo de los siglos. La representación de la Virgen es considerada como objeto de veneración y figura protectora que interviene de manera sobrenatural en la vida de sus seguidores. Desde su creación en la comunidad, esta representación se ha integrado de manera intrincada en el tapiz espiritual de la población, ya que ofrece orientación en tiempos difíciles e invita a participar en sus jubilosas festividades.

Un aspecto notablemente importante de esta devoción es el impacto que ha tenido en las

observancias religiosas. Las celebraciones en honor a la Virgen encarnan la esencia misma de la identidad sociocultural y espiritual de Mira, y la presencia del santuario es un pilar fundamental del patrimonio local. La interacción entre el paisaje sagrado y el natural es igualmente crucial, ya que el paisaje montañoso que rodea el santuario y su terreno salvaje se consideran elementos esenciales de una experiencia divina única. El santuario, enclavado en el mundo natural, sirve como estímulo para la reflexión y el compromiso con lo trascendente.

Impacto cultural y patrimonial

Las implicaciones culturales del Santuario de Nuestra Señora de la Caridad van más allá de su función como sitio consagrado. Este santuario ha actuado, y sigue actuando, como una fuerza impulsora de la identidad local y la continuación de las tradiciones. El resonante sonido de las campanas, que se han conservado meticulosamente hasta nuestros días, es un testimonio de este legado cultural. Estas campanillas accionadas manualmente encapsulan una tradición viva que delinea los momentos de oración y celebración, a la vez que transmite un profundo mensaje de esperanza y fe. Los diversos sonidos de las campanas, que van desde los que indican el comienzo de la misa hasta los que anuncian acontecimientos importantes, conforman un

léxico sonoro que influye en la existencia diaria de la comunidad.

Los acontecimientos milagrosos atribuidos a Nuestra Señora de la Caridad también han desempeñado un papel fundamental en el mantenimiento de las tradiciones orales y escritas, ya que estos eventos han garantizado que las narrativas de fe y protección sigan siendo un componente esencial del patrimonio cultural del pueblo. Historias como la curación milagrosa de Esteban Cuasquer, el extraordinario nacimiento en el rancho de Santiago o la protección de la comunidad durante el levantamiento de los afrodescendientes e indígenas esclavizados se siguen contando a lo largo de generaciones, alimentando una rica memoria colectiva que fortalece la identidad cultural de Mira. Además, los milagros también se reflejan en el arte y las expresiones materiales, como la langosta de oro que la Virgen de la Caridad lleva en su pecho, símbolo de la protección contra las plagas.

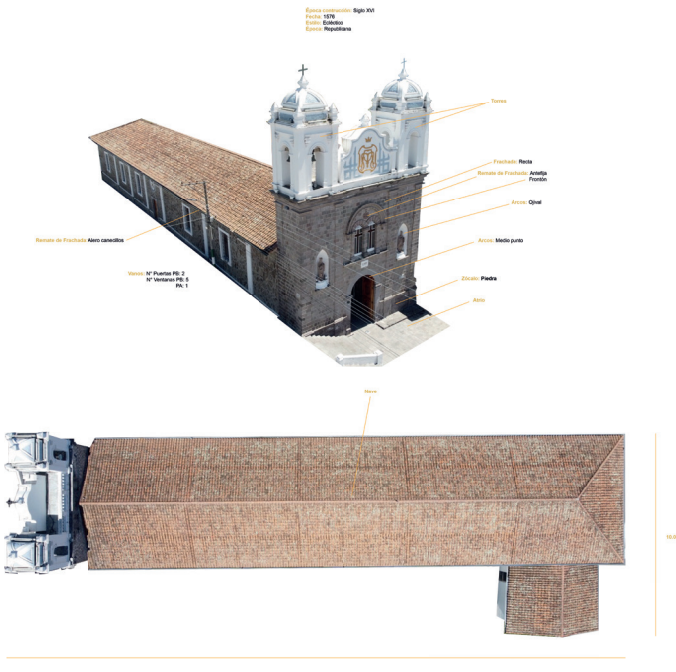
El impacto patrimonial del santuario también es evidente en el impulso que ha dado al desarrollo del turismo religioso y cultural en la región. Los visitantes que llegan atraídos por la fama de los milagros de la Virgen encuentran un lugar de oración y, a la vez, un espacio cargado de historia y tradiciones que continúan siendo vividas por la comunidad.

Conclusión

El Santuario Diocesano de Nuestra Señora de la Caridad, de Mira, es un lugar de profunda importancia religiosa, cultural y patrimonial. Su influencia perdurable en el tejido espiritual de la comunidad ha persistido a lo largo de los siglos, estableciéndose como un emblema de fe, esperanza y protección. La veneración a Nuestra Señora de la Caridad ha moldeado de manera indeleble las tradiciones y costumbres de Mira, y se ha manifestado en prácticas como el tañido de las campanas y los innumerables testimonios de milagros que siguen siendo parte integral de la memoria colectiva de la población. Sus ramificaciones culturales se extienden más allá de los límites de la religiosidad y constituyen un componente fundamental de la identidad de la comunidad mireña. La salvaguardia de estas tradiciones, junto con la conexión con el entorno natural circundante, convierte al santuario en un punto de convergencia sagrado, un patrimonio vibrante que continúa impactando las vidas de quienes practican el culto y las visitas.

Figura 47

Descripción técnica del Santuario Diocesano Nuestra Señora de la Caridad, de Mira



Capítulo 4: Fiestas religiosas en la provincia del Carchi

La provincia del Carchi, situada en la región norte de Ecuador, es un territorio profundamente influenciado por la religión popular, en el que las festividades religiosas reflejan la identidad cultural y social de sus habitantes. Las celebraciones religiosas trascienden los meros momentos de devoción y oración y, más bien, emergen como eventos que unen de manera cohesiva a las comunidades, reafirman tradiciones antiguas y facilitan la construcción de la memoria colectiva. La diversidad de festivales religiosos que se celebran en la provincia del Carchi, que se pueden observar tanto en contextos urbanos como rurales, subraya la importancia de la fe en la vida cotidiana de su población. Estas festividades, que se celebran durante todo el año civil, abarcan ritos que van desde la veneración de los santos patronos hasta la celebración de la Semana Santa y otras fiestas populares que combinan elementos religiosos y culturales.

Las diferencias en la celebración de estas festividades, que varían de un cantón a otro, dan fe del rico patrimonio religioso que caracteriza a la provincia. A través de estas celebraciones, los residentes expresan su devoción, su creatividad y la resiliencia de sus lazos comunitarios. Este capítulo tiene como objetivo delinear algunos de los festivales más notables de la provincia, junto con un análisis de sus orígenes,

trayectorias evolutivas y sus implicaciones culturales y sociales.

Análisis y descripción de las fiestas religiosas

En la provincia del Carchi, las fiestas religiosas se caracterizan por su capacidad para mezclar la devoción católica con las tradiciones ancestrales indígenas y mestizas. A continuación, se describen algunas de las principales festividades religiosas que se celebran en la región.

Fiesta en honor a Nuestra Señora de la Purificación de Huaca

Celebrada el 11 de enero y el 3 de febrero en el cantón San Pedro de Huaca, esta fiesta tiene un profundo significado para los habitantes del lugar. La devoción a la Virgen de la Purificación es un acto de fe que se remonta a las primeras décadas de la evangelización en la región. Según Tapia (1998), "la Virgen de la Purificación es una de las advocaciones marianas más queridas por la población local, quien en ella ve una protectora contra las adversidades de la vida cotidiana" (p. 34). Las festividades incluyen procesiones, misas y otros actos litúrgicos que congregan a miles de fieles, no sólo de Huaca, sino también de las parroquias aledañas.

Fiestas santorales, en Juan Montalvo, parroquia de Mira

En el cantón Mira, las fiestas santorales se celebran en la parroquia Juan Montalvo. Esta festividad, aunque no está restringida a una fecha fija, es de gran importancia para los habitantes de Mira, pues no sólo conmemora a los santos patronos, sino también la identidad cultural del pueblo. Según Guzmán (2020), las fiestas santorales "refuerzan la identidad mestiza del cantón, ya que en ellas se destacan las tradiciones religiosas indígenas y la integración de los pueblos vecinos" (p. 58).

Fiesta de la Virgen de la Caridad, en Mira

Una de las celebraciones más emblemáticas del Carchi es la fiesta de la Virgen de la Caridad, celebrada el 2 de febrero, en el cantón Mira. Esta festividad es un momento de profundo fervor religioso para la población mireña, quienes consideran a la Virgen de la Caridad como su protectora. Durante esta festividad, la imagen de la Virgen es llevada en procesión por las calles de la ciudad, acompañada por cantos, danzas y rezos. Según Muñoz (2003), "la devoción a la Virgen de la Caridad ha trascendido lo religioso, convirtiéndose en un símbolo de la unidad y la resiliencia de los mireños" (p. 102). La celebración es una ocasión para renovar la fe y para rendir homenaje a la Virgen, quien se

considera intercesora de milagros, como se evidencia en los numerosos testimonios de sanaciones y milagros ocurridos a lo largo de los años.

Fiestas patronales del Señor de la Buena Esperanza, en Bolívar

Celebradas entre el 20 de abril y el 7 de mayo, las fiestas patronales del Señor de la Buena Esperanza, en Bolívar, son de las festividades más importantes del cantón. Esta fiesta religiosa tiene su origen en el siglo XVII y está asociada a la figura de Jesús, considerado como un protector y fuente de esperanza. La fiesta incluye misas solemnes, procesiones y otros actos litúrgicos, además de un gran número de actividades culturales que incluyen danzas tradicionales y conciertos de música popular.

Tabla 2

Fiestas religiosas de la provincia del Carchi

Manifestación	Provincia	Cantón	Parroquia	Fecha
Fiesta en honor a Nuestra Señora de la Purificación de Huaca	Carchi	San Pedro de Huaca	Huaca	11 de enero al 3 de febrero
Fiestas santorales	Carchi	Mira	Juan Montalvo	Continua
Fiesta de los santos Reyes	Carchi	Mira	Juan Montalvo	Enero
Fiesta de año nuevo o inocentes (Santiaguillo)	Carchi	Mira	Juan Montalvo	31 de diciembre
Fiesta de san Pedro	Carchi	Espejo	El Ángel	29 de julio
Fiesta del Niño Caprichoso	Carchi	Espejo	San Isidro	25 de diciembre
Fiesta del trigo	Carchi	Espejo	San Isidro	14 al 16 febrero
Fiesta de san Pedro	Carchi	Montúfar	Cristóbal Colón	29 de junio

Manifestación	Provincia	Cantón	Parroquia	Fecha
Fiesta de la Virgen del Rosario	Carchi	San Pedro de Huaca	Mariscal Sucre	7 de octubre
Fiesta de san Vicente Ferrer	Carchi	Espejo	El Goaltal	20 al 25 abril
Fiestas patronales del Señor de la Buena Esperanza	Carchi	Bolívar	Bolívar	20 abril al 7 mayo
Fiestas patronales de la Virgen de la Purificación	Carchi	Bolívar	Monte Olivo	11 enero al 3 febrero
Celebración del día de los inocentes (La Primavera)	Carchi	Mira	Jijón y Caamaño	6 de enero
Celebración de año nuevo (La Primavera)	Carchi	Mira	Jijón y Caamaño	31 de diciembre
Fiesta de san Sebastián	Carchi	Tufiño	Todas	15 de enero
Carnaval	Carchi	Tulcán	Urbina	1 de enero
Celebración de la Virgen de la Caridad	Carchi	Mira	Todas	2 de febrero

Manifestación	Provincia	Cantón	Parroquia	Fecha
Celebración de Semana Santa	Carchi	Bolívar	Bolívar	Semana Santa

La Semana Santa del Carchi: una intersección entre religión y cultura

La Semana Santa del Carchi, al igual que en muchas otras regiones de Ecuador, se encuentra entre las celebraciones religiosas más importantes y dinámicas del calendario litúrgico. Durante este período, los habitantes de esta provincia andina exploran en profundidad la pasión, la muerte y la resurrección de Jesucristo, mediante rituales y eventos conmemorativos que entrelazan lo espiritual con lo cultural, fomentando así una atmósfera caracterizada por la reflexión, la devoción y la tradición.

La celebración de la Semana Santa en Carchi tiene una importancia considerable en la vida de sus residentes, quienes participan en una serie de actividades religiosas que incluyen misas, procesiones, representaciones teatrales y rituales que rinden homenaje a las narraciones bíblicas más importantes relacionadas con la pasión de Cristo. Estas festividades no sólo encierran un profundo sentido de compromiso religioso, sino que también abarcan una dimensión comunitaria que fortalece la identidad cultural intrínseca de cada cantón y parroquia.

Procesiones y ritos litúrgicos

Las procesiones constituyen uno de los atributos más destacados de la Semana Santa del Carchi. Durante estos eventos, los feligreses recorren las calles de sus comunidades, portando efigies religiosas, principalmente las que representan a Jesús y a la Virgen María, en una expresión de profunda veneración. Estas procesiones se distinguen por su solemnidad y con frecuencia se complementan con himnos, oraciones y música sacra. En la parroquia de El Ángel, situada en el cantón Espejo, por ejemplo, la procesión del Santo Entierro representa uno de los eventos más conmovedores del Viernes Santo, en el que la figura de Cristo yaciente es acompañada por una multitud de feligreses en una peregrinación que recorre las calles de la parroquia. La población local se viste con atuendos de luto y lleva velas, lo que genera una atmósfera de profunda contemplación y respeto.

En la iglesia de san Pedro, ubicada en Huaca, también tiene lugar la procesión del Viernes Santo, en la que los feligreses conmemoran el viaje de Jesús al Calvario. La solemne procesión hacia el Calvario va acompañada de himnos y oraciones que resuenan en las principales vías del cantón.

Un aspecto destacado de estas celebraciones es la procesión del Santo Entierro, que, normalmente, se celebra el Viernes Santo. Este evento encarna el luto por la muerte de Cristo y se caracteriza por la presencia de velas, homenajes florales y oraciones. En la iglesia de Bolívar, ubicada en el cantón homónimo, esta procesión tiene un significado especial, ya que recorre la ciudad en una ceremonia solemne que reúne a miles de devotos en una expresión de luto y fe. La amplia participación de la comunidad es digna de mención y sirve para reforzar la esencia comunal de la celebración.

La pasión de Cristo: representaciones teatrales

En varios lugares del Carchi, es costumbre realizar representaciones teatrales que ilustran la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. En la parroquia de San Isidro, en Espejo, por ejemplo, se organiza una representación teatral en la que participan habitantes de la comunidad. Los artistas, tanto niños como adultos, visten atuendos sencillos para representar los episodios más importantes de la pasión de Cristo, desde la última cena hasta la crucifixión. Este tipo de manifestación cultural es común en el Carchi, ya que permite a los feligreses experimentar de forma cercana los relatos bíblicos.

En el cantón Bolívar, la representación de la pasión de Cristo en la parroquia de Monte Olivo también se realiza con un fuerte componente comunitario. Los habitantes del lugar se visten de personajes bíblicos y recorren las principales calles, escenificando los momentos más importantes de la Semana Santa.

El Viernes Santo y el sentimiento de luto

El Viernes Santo es un día de luto en toda la provincia del Carchi. Las iglesias y hogares permanecen en silencio, y las campanas dejan de sonar, como un símbolo de respeto por la muerte de Cristo. En el cantón Espejo, el silencio es profundo durante todo el día, y los feligreses se reúnen para participar en el vía crucis, que recorre las principales calles del cantón. Es un día de reflexión profunda sobre el sacrificio y la muerte del Salvador, y muchas personas participan en actos de penitencia, como el vía crucis o la vía dolorosa, que rememoran el camino de Jesús hacia el Calvario. Esta tradición también involucra a las comunidades en un recorrido por las estaciones de la cruz, donde los feligreses se detienen a rezar y reflexionar sobre cada uno de los momentos de sufrimiento de Cristo.

La resurrección: celebración y alegría

El Domingo de Resurrección marca el final de la Semana Santa y el inicio de la Pascua. Es un día de júbilo, ya que los creyentes celebran la resurrección de Jesús, que vence a la muerte y ofrece la salvación a la humanidad. En la iglesia de Juan Montalvo, en Mira, la misa de Pascua es un evento central, y muchas parroquias organizan festividades que incluyen danzas, música y fiestas populares, donde la alegría se mezcla con la gratitud hacia Dios. La parroquia de San Isidro, en Espejo, también celebra con alegría la resurrección, organizando actividades festivas que involucran a toda la comunidad.

Importancia cultural y social de la Semana Santa en el Carchi

Más allá de su dimensión estrictamente religiosa, la Semana Santa del Carchi posee un importante valor cultural y social. Durante este período, los núcleos familiares se unen, y las comunidades participan activamente en ceremonias y procesiones litúrgicas, fortaleciendo así los lazos de solidaridad y fraternidad entre los miembros de la población. Además, esta ocasión sirve de conducto para la transmisión de tradiciones que se han perpetuado de generación en generación,

y que abarcan prácticas culinarias distintivas, melodías tradicionales y observancias religiosas.

Es imperativo subrayar que, en numerosas parroquias carchenses, la Semana Santa trasciende la observancia católica y asimila elementos de las tradiciones indígenas y mestizas. Las festividades abarcan eventos artísticos y culturales emblemáticos de la región, lo que convierte a la Semana Santa en una conmemoración que entrelaza la devoción religiosa con la identidad cultural local.

Como consecuencia, la Semana Santa del Carchi se perfila como un evento de gran relevancia tanto para el ámbito religioso como para el entorno cultural local. A través de diversas procesiones, representaciones teatrales, ceremonias litúrgicas y momentos de introspección, los habitantes de esta provincia profundizan en los misterios relacionados con la pasión, la muerte y la resurrección de Jesucristo. La semana santa es más que una fase temporal de fe y contemplación, transformándose en una celebración que mejora la identidad comunitaria y la cohesión social, estableciendo así un punto de referencia cultural y religioso que perdura en el tiempo.

Importancia cultural y religiosa

Las festividades religiosas en la provincia del Carchi asumen un papel fundamental en la formación de la identidad cultural y religiosa de la región. Estos eventos se configuran como ejemplos de devoción y ocasiones de afirmación comunitaria, en las que valores como la solidaridad, la pertenencia y la cohesión social se refuerzan notablemente. Además, estas celebraciones sirven como un lugar para la expresión de la creatividad popular, como lo demuestran los bailes, las canciones y las tradiciones que acompañan a las festividades.

Además, las celebraciones religiosas en Carchi han sido fundamentales para la preservación de la cultura local, al fomentar las sinergias entre los elementos de la fe católica y las prácticas indígenas y mestizas. Las procesiones, las misas y los actos litúrgicos no constituyen más que un segmento del conjunto cultural que se materializa durante las celebraciones. Las tradiciones culinarias, la vestimenta tradicional, la música y la danza son componentes integrales de estas festividades, que brindan oportunidades para que las generaciones más jóvenes establezcan conexiones con sus raíces ancestrales y legados culturales.

La importancia de las festividades religiosas en el desarrollo del turismo local

Las festividades religiosas sirven como expresiones culturales que, junto con su significado espiritual, ejercen una profunda influencia en el desarrollo turístico de los respectivos territorios. Estas celebraciones van más allá del ámbito de la devoción para convertirse en atracciones turísticas que revitalizan las economías locales, refuerzan la identidad cultural y cultivan un sentido de pertenencia dentro de las comunidades anfitrionas. Según la publicación *Datos turísticos del mundo, del Ecuador y del Carchi: Un aporte del Observatorio de Turismo del Carchi* (Guerrero et al., 2023), las festividades religiosas constituyen uno de los principales motivadores para el turismo en regiones como Carchi, lo que subraya su papel preeminente en la dinámica del turismo local. En Ecuador, las festividades religiosas como la *Fiesta de la Virgen de El Cisne* en Loja o el *Inti Raymi* en la Sierra Norte integran prácticas ancestrales y católicas, que atraen tanto a devotos como a turistas interesados en la riqueza cultural de estas tradiciones (Guerrero et al., 2023).

En el Carchi, festividades como las procesiones de Semana Santa y la celebración de Nuestra Señora de la Paz, reúnen a miles de peregrinos y funcionan como espacios de interacción cultural. Estas actividades permiten a los visitantes explorar las tradiciones locales,

fomentando el entendimiento intercultural y el aprecio por el patrimonio inmaterial.

Impacto económico de las fiestas religiosas

Desde un punto de vista económico, los festivales religiosos generan ingresos sustanciales para las comunidades anfitrionas, lo que dinamiza sectores como la gastronomía, el transporte, la artesanía artesanal y la hospitalidad. Como indican las conclusiones del Observatorio Turístico de Carchi (2023), durante eventos como la fiesta de Nuestra Señora de la Paz, los visitantes contribuyen a un aumento del 40 % en las ventas de bienes y servicios relacionados con el turismo, durante toda la celebración.

Las fiestas religiosas también facilitan la generación de oportunidades de empleo temporal, especialmente en las actividades relacionadas con la organización y la logística de los eventos. Este impacto tiene una importancia considerable en las zonas rurales de territorios como Carchi, donde el turismo relacionado con estas celebraciones puede ser una fuente de ingresos vital para los hogares locales. Además, las inversiones en infraestructura turística, impulsadas por la necesidad de alojar a los visitantes, producen resultados favorables a largo plazo, lo que

mejora la calidad de vida general de las comunidades anfitrionas.

Promoción del turismo sostenible

Un aspecto esencial de los festivales religiosos en el marco del desarrollo turístico local es su potencial intrínseco para promover el turismo sostenible. Estas celebraciones, que están profundamente arraigadas en las prácticas culturales locales, fomentan un modelo de turismo que honra y respeta las tradiciones de la comunidad. Como destacaron Guerrero et al. (2023), la planificación y la gestión diligentes de estas festividades mitigan los impactos adversos, como la degradación ambiental y el agotamiento de los recursos, al tiempo que amplifican sus contribuciones al bienestar de la comunidad.

Un ejemplo destacado en Carchi es la implementación de estrategias colaborativas de gestión para la celebración de la fiesta de Nuestra Señora de la Paz. Estas abarcan la participación activa de los líderes comunitarios, las organizaciones religiosas y las partes interesadas del turismo, garantizando así que los beneficios derivados del turismo se distribuyan equitativamente y que las tradiciones culturales sigan siendo auténticas.

Desafíos y oportunidades para el turismo religioso en Carchi

A pesar de sus innumerables ventajas, el turismo vinculado a los festivales religiosos se enfrenta a importantes desafíos, como el exceso de multitudes y la comercialización generalizada de dichos eventos. Estas cuestiones tienen la capacidad de socavar la integridad espiritual de las celebraciones y afectar negativamente a las percepciones de los visitantes. En consecuencia, es esencial implementar políticas que armonicen la salvaguardia de los valores culturales con las demandas del turismo.

En este contexto, a Carchi se le presenta una oportunidad única para posicionarse como un destino sostenible de turismo religioso. A decir de Guerrero et al. (2023), la provincia cuenta con una infraestructura en evolución y un rico patrimonio cultural que puede desarrollarse aún más mediante la promoción estratégica de sus celebraciones religiosas. Esto implica la creación de rutas temáticas, la mejora de la señalización interpretativa y la ejecución de campañas promocionales que subrayen la autenticidad de las festividades locales.

Conclusión

Los festivales religiosos constituyen pilares fundamentales en la mejora del turismo regional, ya que combinan elementos culturales, económicos y sostenibles. En particular, en el contexto del Carchi, estas festividades representan una oportunidad importante para fortalecer la identidad cultural, generar ingresos sostenibles y promover un paradigma turístico que honre las tradiciones y comunidades locales. Sin embargo, para maximizar sus impactos ventajosos, es crucial adoptar estrategias de gestión integradoras que alineen las necesidades de los turistas con la preservación de la autenticidad y el significado espiritual de las festividades.

Las propuestas articuladas por Guerrero et al. (2023) subrayan el papel fundamental de estos eventos en el marco turístico de la provincia, al establecer una base para una planificación estratégica que garantice su sostenibilidad duradera. En conclusión, los festivales religiosos no sólo facilitan la conexión entre las personas y lo divino, sino que también fomentan el compromiso con la riqueza cultural y social de las regiones que los albergan, actuando así, como catalizadores del desarrollo integral.

Referencias

Aceropedia. (s.f.). *Cumbrera.* Aceropedia. https://aceropedia.com/materiales/cumbrera/

Alves, J. M., y Pasin, L. E. (2025). Rotas de peregrinação: impactos no turismo religioso, recreativo e no desenvolvimento local. *Aracê*, *7*(1), 1881-1898. https://doi.org/10.56238/arev7n1-113

Arruñada, B., y López, L. (2024). The medieval Church and the foundations of impersonal exchange. *Barcelona School of Economics*, (1885), 1-60. https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4717940

Aulet, S., y Hakobyan, A. (2011). *Cultural tourism and religious pilgrimage in sacred spaces.* Routledge.

Aulet, S., y Vidal, D. (2018). *Turismo religioso y espiritual: Desarrollo, gestión y sostenibilidad*. Síntesis.

Bolaños, D., Enríquez, C., y Caicedo, D. (2019). Turismo religioso en la provincia del Carchi. *Tierra Infinita, 5*(1), 227-233. https://doi.org/10.32645/26028131.974

Brimblecombe, P., Tola, H. G., y Richards, J. (2024). Climate change and pilgrimage to shrines in Ethiopia. *Heritage, 7*(1), 95-106. https://doi.org/10.3390/heritage7010004

Burkholder, M. A. (2020). *Colonial Latin America.* Oxford University Press.

Cabezas, J. (2001). *Carchi. Historia, cifras y más.* Municipio de Tulcán.

Cadena, F. M. (2014). *Tulcán en blanco y negro.* Tulcán.

Cadena, L. (2014). *Cristianización y control social en los Andes.* Editorial Universitaria.

Capuchinos del Ecuador. (2020, 25 de marzo). *Reseña histórica de los Capuchinos en el Ecuador.* Capuchinos del Ecuador. https://capuchinosdelecuador.org/es/historia.html

Castillo Montesdeoca, E. A., Martínez Roget, F., y Vázquez Rozas, E. (2015). El turismo en Ecuador. Nuevas tendencias en el turismo sostenible y contribución al crecimiento económico. *Revista Galega de Economía,* 24(2), 69-88.https://nucif.net/wp-content/uploads/2019/12/8-El-Turismo-en-Ecuador.-Nuevas-Tendencias-en-el-Turismo-SostenibleFile.pdf

Cepeda, L. (2007). *La minga en el contexto del Carchi: una historia de cooperación y fiesta.* Editorial Andina.

Collins-Kreiner, N. (2010). The geography of pilgrimage and tourism: Transformations and implications for applied geography. *Applied*

Geography, 153-164. https://doi.org/10.1016/j.apgeog.2009.02.001

Collins-Kreiner, N. (2020a). *Pilgrimage and religious heritage tourism: theoretical perspectives and practical applications*. Routledge.

Collins-Kreiner, N. (2020b). Pilgrimage tourism-past, present and future rejuvenation: a perspective article. *Tourism Review, 75*(1), 145-148. https://doi.org/10.1108/TR-04-2019-0130

Delgado, P. (2004). La evangelización en los Andes: desafíos y metodologías. *Revista de Estudios Religiosos*, 102-115.

Despacho Parroquial de Bolívar. (2014). *Historia de la parroquia San Rafael de Bolívar.* Diócesis de Tulcán.

Díaz, A. (s.f.). *Historia de Nuestra Señora de las Nieves de Tusa.* Papiro.

Díaz, M. (2016). *Historia y espiritualidad de los mercedarios en América Latina.* Ediciones del Sur.

Diócesis de Tulcán. (2015a). *50 años de caminar con Jesús y María anunciando el evangelio.* Diócesis de Tulcán.

Diócesis de Tulcán. (2015b). *La fe y devoción en el Carchi: historia y práctica religiosa.* Editorial Carchi.

Dussel, E. (1969). *El episcopado hispanoamericano.* Centro Intercultural de Documentaction. https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/7.Episcopado_hispanoamericano_T2.pdf

El Vaticano. (2024, 4 de agosto). *S. Juan M. Vianney, cura de Ars, patrón del clero que cura las almas*. Vatican News. https://www.vaticannews.va/es/santos/08/04/s—juan-m—vianney—cura-de-ars—patron-del-clero-que-cura-las-a.html

Encyclopaedia Britannica. (s.f.). *Sanctuary*. Encyclopaedia Britannica. https://www.britannica.com/topic/sanctuary-religion

Faggioli, M. (2015). Trent: What Happened at the Council, written by John W. O'Malley. *Journal of Jesuit Studies,* (2), 471-553. https://doi.org/10.1163/22141332-00203005-04

Fernández-Cobián, E. (2015). Los grandes santuarios marianos de peregrinación en Latinoamérica. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, *4*, 136-155. https://doi.org/10.17979/aarc.2015.4.0.5129

Flores, J. C. (2009). *El marco histórico de los Concilios provinciales quitenses de la era republicana* [Extracto de tesis doctoral]. Universidad de Navarra. Depósito académico digital de la Universidad de Navarra. https://dadun.unav.edu/server/api/core/bitstreams/be320bb3-27bd-48ba-8724-ef5d6c33ff7a/content

Fuertes, J. A. (2011). *Julio Andrade, historia de gloria y valor.* Imagen.

Gardner, H., Kleiner, F., y Mamiya, C. (2016). *Gardner's art through the ages: the western perspective.* Cengage Learning.

Grijalva, C. E. (1947). *Toponimia de las provincias del Carchi, Obando y Túquerres para el estudio del idioma de los pastos.* Editorial Ecuatoriana.

Grijalva, C. E. (2020). *Historia y cultura del Carchi.* Universidad Andina Simón Bolívar.

Guamialamá, A. (2016). Parroquia San Isidro Labrador. En Diócesis de Tulcán, *50 años de caminar con Jesús y María anuncuando el Evangelio* (pp. 111-112). Diócesis de Tulcán.

Guerrero, P., Bolaños, D., e Iturralde, J. (2023). *Datos turísticos del mundo, del Ecuador y del Carchi: un aporte del Observatorio de Turismo del Carchi.* Unidad de Producción y Difusión Científica y Académica.

Guevara, D. (1957a). *La minga en los Andes ecuatorianos: tradición y trabajo colectivo.* Editorial Universitaria.

Guevara, D. (1957b). *Las mingas en el Ecuador, orígenes, tránsito, supervivencia.* Editorial Universitaria.

Guzmán, A. (2020). *La identidad mestiza en la fiesta religiosa del Carchi.* Ediciones del Valle.

Holwech, F. (2020, 25 de marzo). *Candlemas*. The Catholic Encyclopedia. https://www.newadvent.org/cathen/03245b.htm

Huete, C. (2020, 26 de marzo). *Nuestra Señora de la Paz–Toledo.*Catholic.net. https://es.catholic.net/op/articulos/64246/cat/644/nuestra-senora-de-la-paz-toledo.html

Hurtado, E. (2015a). *La evangelización temprana en Ecuador y su influencia cultural.* Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Hurtado, E. (2015b). *Historia de la Diócesis de Tulcán.* Editorial Don Bosco.

Hurtado, E. (2015c). Breve historia de Nuestra Señora de la Paz. En, Diócesis de Tulcán, *50 años de caminar con Jesús y María anunciando el Evangelio* (pp. 17-21). Diócesis de Tulcán.

Ibarra, L. A. (2005). *Cantón Espejo, Carchi: pueblo, historia y cultura.* Dimedios.

Ibarra, L. A. (2011). *La iglesia de San Miguel de El Ángel.* Dimedios.

Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. (2018a). *Informe de conservación de la Gruta de La Paz.* INPC.

Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. (2018b). *Patrimonio Religioso y Espacios Sagrados en Ecuador.* INPC.

Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. (2018c, 28 de agosto). *Ficha de la Iglesia Matriz de El Ángel.* Sipce. http://sipce.patrimoniocultural.gob.ec:8080/IBPWeb/paginas/inicio.jsf

Jarquín, M. T. (2020, 25 de marzo). *Educación Franciscana*. Academia de Estudios Avanzados Lenguas Extranjeras y Computación. https://alec.com.mx/uploads/links/109/U4.1.2._98_Educacion_Franciscana_(2012-04-05_21-13-57).htm

Jiménez-Fernández, P., y Clavé, S. A. (2020). Religious heritage and tourism development: a dynamic model for cultural tourism. *Annals of Tourism Research*, 83.

Jijón y Caamaño, J. (1960). *Jacinto Jijón y Caamaño.* Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/

jacinto-jijon-y-caamano—0/html/0009a752-82b2-11df-acc7-002185ce6064_11.html

Jura, P. P. (2023). Architettura per la liturgia nelle chiese dell'occidente. Appunti di un liturgista. *Teologia i Człowiek, 62(2), 33-57*. https://doi.org/10.12775/TiCz.2023.009

La Hora. (2012, 26 de marzo). Regeneración de la iglesia de Julio Andrade. *La Hora*.

La Hora. (2012, 12 de diciembre). La iglesia de San Isidro, fuente de superación. *La Hora*.

La Hora. (2015, 16 de noviembre). Conociendo la historia del cantón Bolivar. *La Hora*,.

La Hora. (2016, 10 de octubre). Iglesia Matriz El Ángel. *La Hora*.

La Prensa. (2013). Iglesia Matriz de San Gabriel. *La Prensa Interdiario*.

Lessan, L. (2010, 30 de mayo). *Orden Franciscana*. EC WIKI. Enciclopedia Católica Online. https://ec.aciprensa.com/wiki/Orden_Franciscana

Levillier, R. (2021). *Historia de la América colonial y sus instituciones.* Renacimiento.

Liutikas, D., y Raj, R. (Eds.). (2024). *Globalization and religious identity in tourism*. CABI. https://www.cabidigitallibrary.org/doi/book/10.1079/9781800623675.0000

Marshall, P. (2017). *Martin Luther and the invention of the Reformation.* Oxford University Press. https://wrap.warwick.ac.uk/117940/

Martínez, R., y Reynoso, A. (2019). The religious heritage as a tourist resource in the altos de jalisco. *Journal of Tourism and Heritage Research, 2*(2), 207-230. https://www.jthr.es/index.php/journal/article/view/50

Ministerio de Cultura y Patrimonio. (2021). *Historia y patrimonio del Carchi: una mirada a las raíces de la provincia.* Ministerio de Cultura y Patrimonio.

Ministerio de Turismo. (2007a). *Ficha de inventario de atractivos turísticos.* Ministerio de Turismo.

Ministerio de Turismo. (2007b). *Guía de arquitectura religiosa del Ecuador.* Ministerio de Turismo.

Ministerio de Turismo. (2020). *Patrimonio arquitectónico del Ecuador.* Ministerio de Turismo.

Municipio de Montúfar. (1980). *Archivo Histórico de Montúfar: Gruta de La Paz. Montúfar.* Ediciones Municipales.

Navarro, J. (1939). *Contribuciones a la Historia del Arte en el Ecuador.* Talleres de Educación.

Olsen, D. H., y Timothy, D. J. (2021). T*he Routledge handbook of religious tourism and pilgrimage*. Routledge.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2017). Kumbh Mela. *UNESCO Intangible Cultural Heritage*. https://ich.unesco.org/en/RL/kumbh-mela-01258

Paguay, V. (2017, 7 de noviembre). *Hermanos Menores Conventuales Iglesia San Francisco de Asís Tulcán–Ecuador*. San Francisco en Tulcán. http://sfranciscoentulcan.blogspot.com/p/historia-de-la-iglesia.html

Pfaffenberger, B. (1983). Serious Pilgrims and Frivolous Tourists: The Chimera of Tourism in the Pilgrimage Tradition. *Annals of Tourism Research*, *10*(1), 57-74. https://doi.org/10.1016/0160-7383(83)90115-9

Ramírez Muñoz, R. C. (2003). *Memorias de Mira.* Pegasus.

Real Academia Española. (2023a). *Clave*. Diccionario de la Lengua Española. https://dle.rae.es/clave?m=form

Real Academia Española. (2023b). *Recua*. Diccionario de la Lengua Española. https://dle.rae.es/recua?m=form

Real Academia Española. (2023c). *Quermés*. Diccionario de la Lengua Española. https://dle.rae.es/kermés?m=form

Real Academia Española. (2023d). *Encañonado*. Diccionario de la Lengua Española. https://dle.rae.es/encañonado?m=form

Real Academia Española. (2023e). *Pretil*. Diccionario de la Lengua Española. https://dle.rae.es/pretil?m=form

Real Academia Española. (2023f). *Hachón*. Diccionario de la Lengua Española. https://dle.rae.es/hachón?m=form

Real Academia Española. (2023g). *Genuflexión*. Diccionario de la Lengua Española. https://dle.rae.es/genuflexión?m=form

Real Academia Española. (2023h). *Ara*. Diccionario de la Lengua Española. https://dle.rae.es/ara?m=form

Real Academia Española. (2023i). *Volumetría*. Diccionario de la Lengua Española. https://dle.rae.es/volumetría?m=form

Real Academia Española. (2023j). *Buba*. Diccionario de la Lengua Española. https://dle.rae.es/buba?m=form

Real Academia Española. (2023k). *Liberto*. Diccionario de la Lengua Española. https://dle.rae.es/liberto?m=form

Real Academia Española. (2024). *Santuario*. Diccionario de la Lengua Española. https://dle.rae.es/santuario?m=form

Rivadeneira, L. (2025, 4 de enero). Historia de la Virgen de las Nieves, Protectora de San Gabriel e Israel Castro. *Ateneo de Quito, ventana cultural.* https://mundialmedios.com/historia-de-la-virgen-de-las-nieves-protectora-de-san-gabriel-e-israel-castro/

Rivera, F. (2013). El origen de la educación colonial en la ciudad de Tunja. *Nuevas Lecturas de Historia,* (26), 275-289. https://doi.org/10.19053/uptc.0121165X.nlh.i26.14910

Rivera, J., y González, M. (2021). *Patrimonio religioso en los Andes: historia y arquitectura.* Editorial Universitaria.

Robalino, V. (2017). La minga como construcción física e imaginaria de San Gabriel. *Revista PUCE*, *102*(2), 367-380. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8472758

Robles, R. (s.f.). *Madre Encarnación Rosal.* Editorial no identificada.

Romo, D. (2015). Arte Sacro. En Diócesis de Tulcán, *50 años de caminar con Jesús y María anunciando el Evangelio* (pp. 46-47). Diócesis de Tulcán.

Rosero Mora, L., y Rosero Mora, N. (2014). *Carchi: identidad dorada en el tiesto de los abuelos.* Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo del Carchi.

Ross, C. (2016). Economic impacts of religious tourism in developing regions. *Tourism Economics Review*, 210-225.

Sandoval-Guerrero, L. (2017). Cultural heritage and tourism in Ecuador: indiscribable bond. *HTsafiqui. Revista Científica en Ciencias Sociales, 9*, 115-129. https://doi.org/10.29019/tsafiqui.v0i9.349

Santa Sede. (2022). *Código de derecho canónico*. El Vaticano. https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_sp.html

Sharpley, R., y Sundaram, P. (2005). Tourism: a sacred journey? The case of tashram tourism, India. *International Journal of Tourism Research*, *7*(3), 161-171. https://doi.org/10.1002/jtr.522

Shinde, K. A., y Olsen, D. H. (2023). Reframing the intersections of pilgrimage, religious tourism, and sustainability. *Sustainability*, *15*(1), 461-473. https://doi.org/10.3390/su15010461

Smith, M. K. (2022). Spiritual tourism:. En D. Buhalis (Ed.), *Encyclopedia of Tourism Management and Marketing* (pp. 209-211). Edward Elgar Publishing. https://doi.org/10.4337/9781800377486.spiritual.tourism

Soares, R., Nogueira, A., y Pereira, L. (2024). Spiritual tourism: a literature review to encourage reflection on emerging concerns. *Tourism, 72*(4), 660-672. https://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/37453/1/SHARE-version_Soares%20et%20al2024.pdf

Tapia, A. (1996). *Historia Antigua de la "Purita" de Huaca.* La Prensa.

Tapia, A. (1997). *Cultura y religión en la provincia de los Pastos.* Andino.

Tapia, A. (1998). *Nuestra Señora de la Caridad.* Editorial Don Bosco.

Tapia, A. (2002). *Breve historia de la cruz penitencial de Bolívar–Carchi.* Fundación Educativa.

Ulloa, B. (2014, 14 de agosto). La Gruta de Rumichaca. *Bayardo Ulloa Enríquez. Literatura, Historia e Investigación Científica.* http://bayardoulloae.blogspot.com/2014/08/la-gruta-de-rumichaca.html

Ulloa, B. (2015, 10 de octubre). Creación de la Parroquia Eclesiástica de San Isidro. *Bayardo Ulloa Enríquez. Literatura, Historia e Investigación Científica.* http://bayardoulloae.blogspot.com/2015/10/creacion-de-la-parroquia-eclesiastica.html?view=classic

Ulloa, B. (2018, 21 de julio). ¿Por quién repican las campanas? *Bayardo Ulloa Enríquez. Literatura, Historia e Investigación Científica.* http://bayardoulloae.blogspot.com/2018/07/por-quien-repican-las-campanas.html?view=classic

Ulloa, B. (2019, 10 de febrero). Mira, la Iglesia y la imagen de la Virgen de la Caridad. *Bayardo Ulloa Enríquez. Literatura, Historia e Investigación Científica.* http://bayardoulloae.blogspot.com/2019/02/mira-la-iglesia-y-la-imagen-de-la.html

World Tourism Organization. (2011). *Religious tourism in Asia and the Pacific.* UNWTO. https://dx.doi.org/10.18111/9789284413805.

Bibliografía

Delgado, J. (2004). *Crónica de los Pastos.* Abya Yala.

Díaz, A. M. (2019). *El sincretismo religioso en América Latina: Deidades indígenas y santos europeos.* Editorial Universitaria.

Gonzáles, I. (1991). *VI Encuentro de historia y realidad económica y social del Ecuador y América Latina.* Instituto de Investigaciones Sociales (IDIS).

González, M. (1991). Cultura popular y trabajo colectivo: La minga en el Carchi. *Revista de Etnografía Andina,* 487-510.

González, R. (2020). Religiosidad y comunidad en el Carchi: Impacto de las devociones religiosas en la vida social. *Revista de Cultura y Religión*, 45-58.

Hamill, B. (2009). Being temple: church-shaped mission from commodity to community. *Stimulus: The New Zealand Journal of Christian Thought and Practice,* 17(3), 30-33. https://search.informit.org/doi/abs/10.3316/INFORMIT.111133708388060

La Hora. (2012). Templos de Ecuador: Patrimonio y cultura. *La Hora*.

López, P. (2017). *Las fiestas de San Sebastián en Tufiño: Un análisis de la devoción y la socialización en el Carchi.* Ediciones Andes.

Ministerio de Cultura y Patrimonio. (2021, 17 de octubre). *Cultura Pasto*. Ministerio de Cultura y Patrimonio. https://www.culturaypatrimonio.gob.ec/pasto-700-1500-a-c/

Morales, F. (2019). *Rutas Marianas en América Latina: Sincretismo y Devoción Popular.* Editorial Religión y Cultura.

Olsen, D. H., y Trono, A. (2020). *Religious Pilgrimage Routes and Trails: Sustainable Development and Management*. CABI.

Tapia, A. (1997). *Estudios preliminares sobre la historia de Tulcán.* Cooperativa Pablo Muñoz Vega.

Tapia, A. (1998). *La devoción mariana en Ecuador: una expresión de amor filial.* Ediciones Universitarias.

Tapia, M. (1998). *Religiosidad popular en el Carchi: historia de las festividades marianas.* Editorial Universitaria.

Tobar Salazar, L. (2007). *Montúfar, memoria oral.* Borrega Negra.

UNIVERSIDAD POLITÉCNICA ESTATAL DEL CARCHI
UPEC

POLITÉCNICA DEL CARCHI
EDUCAMOS PARA TRANSFORMAR EL MUNDO

Los templos, santuarios y fiestas religiosas del Carchi no son sólo expresiones de fe: son también memoria viva, patrimonio cultural y escenarios de identidad colectiva. En sus muros, imágenes, rituales y peregrinaciones se entrelazan la historia de los pueblos, la devoción de sus comunidades y el potencial de un turismo que, bien gestionado, puede contribuir a la conservación y al desarrollo local.

Espacios sagrados del Carchi y turismo religioso ofrece un recorrido documentado por los principales referentes religiosos de la provincia, analizando su arquitectura, origen histórico, prácticas devocionales y valor sociocultural. La obra integra, además, una reflexión sobre el turismo religioso como fenómeno contemporáneo, capaz de articular espiritualidad, patrimonio y dinamización territorial.

Con un enfoque claro, didáctico y sustentado, este libro constituye una herramienta de consulta para estudiantes, docentes, investigadores, gestores culturales, actores turísticos y lectores interesados en comprender la riqueza religiosa del Carchi desde una perspectiva histórica, cultural y turística. Más que una descripción de iglesias y celebraciones, este texto invita a reconocer en los espacios sagrados un legado que merece ser conocido, valorado y preservado.

Dennys Bolaños

ISBN: 978-9942-625-62-5