

APUS, CERROS Y WAKAS

APROXIMACIÓN A UNA GEOGRAFÍA SAGRADA EN LOS ANDES ECUATORIANOS

Luis Fernando Botero Villegas¹

El estudio que se presenta en este artículo busca dar a conocer y valorar un aspecto de suma importancia para el mundo andino y, en cierta forma, desconocido y trivializado por quienes, presuntuosamente, se sienten por encima de esas creencias y prácticas “paganas” o “supersticiosas”: los cerros y las *wakas*.²

El ensayo muestra cómo, más allá de lo obvio, existe un mundo rico en imágenes, símbolos, ideas y prácticas que forma parte del patrimonio inmaterial de la humanidad. Pero, de igual forma, cómo tales creencias y prácticas forman parte de los recursos utilizados por los pueblos andinos para reproducir su cultura e identidad y, a la vez, para resistir, de manera consciente o no, las pretensiones de la uniformización de las culturas ancestrales a través de la estrategia globalizadora de la economía de mercado capitalista y de la amnesia impuesta por la cultura dominante.

INTRODUCCIÓN

Hasta hace algunos años, podíamos encontrar casas de adobe, piedra y paja en las comunidades indígenas de Chimborazo. Pero no era solo el material utilizado el que nos llamaba la atención, eran también sus formas que trataban de remedar las de las montañas y cerros propios del paisaje andino. Estas casas, mal llamadas chozas,³ seguían las sinuosidades del medio y, metafóricamente, lo replicaban.

Pero tampoco era solamente cuestión de arquitectura simbólica o de construcciones alegóricas, era también la visión ancestral propia de una cultura que, de algún modo, con su enorme diversidad, por supuesto, se vivía en todo el mundo andino con respecto a los cerros, montañas y nevados; estos, como *apus*⁴ y señores eran vistos y apreciados como protectores

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

² Si bien en este texto presento lo que corresponde a la provincia ecuatoriana de Chimborazo, hago referencia también a otros países de la región con el afán de mostrar la recurrencia de estos aspectos –tanto los cerros/*apus* como las *wakas*- que podrían considerarse panandinos.

³ Occidente, como zona del mundo, como cultura o conjunto de culturas y como civilización, se ha arrogado el derecho de denominar y nombrar las cosas; de ahí que, según esa taxonomía que ordena el mundo, según esa visión, mucha gente no vive en casas sino en chozas.

⁴ *Apu*, singular; *apukuna*, en plural. En este estudio utilizaré el plural castellanizado. Este tipo de manifestaciones religiosas son también llamadas “deidades montaña” (Sánchez 2006).

de personas, cultivos y animales. Cerros familiares, seres tutelares concededores de las vidas de hombres y mujeres de la comunidad, que intervenían a favor o en contra, objeto de culto, veneración, respeto y temor. Sabemos algunas cosas de esa relación a caballo entre la confianza y el recelo, pero hay otras que permanecen en el secreto de mentes y corazones de esos hombres y mujeres, secretos que tal vez morirán con ellos porque las nuevas generaciones no solo han desacralizado su mundo sino que son totalmente indiferentes porque “no hay nada allí” que les pueda interesar, a no ser que sean las antenas para la telefonía móvil, la radio o la televisión, como en el caso del cerro *Amulag* en la Parroquia Cacha, la extracción de materiales pétreos en *Shungobug Grande*, parroquia Flores, o la práctica del andinismo en diferentes cerros y nevados.

Sin embargo, ese “otro mundo” existe, allí hay algo que permanece a pesar del tiempo y de la indiferencia: la sabiduría de los cerros, su señorío, su cercanía protectora; pero, asimismo, sus advertencias y castigos. Guardianes de personas, sembradíos y ganados, los cerros hacen sentir no solo su presencia sino, igualmente, su estado de ánimo, su regocijo o desaprobación por las conductas y comportamientos de quienes son sus protegidos, sus ayllus.⁵

Los nombres de cerros, montes y nevados nos hacen caer en cuenta de que sus características y atributos son reconocidos, sabidos y aceptados, si no por todos, al menos por la mayoría de miembros de la comunidad.

Objetos de leyendas, mitos y cuentos, los cerros, los *urkukuna*, como veremos luego, manifiestan sentimientos y comportamientos humanos: aman, se enfurecen, actúan con ternura o con agresividad. Este proceso de antropomorfización de sentimientos y comportamientos es distinto según el monte. Sus nombres, en purwá⁶ –terminados en *bug* o en *bog*: *Tulabug*, *Molobog*, *Shungobug*...-, en kichwa –*Chimborazo*, *Yanaurku*, *Carihuairazo*, *Tungurahua*...- o en castellano –El altar, Cerro Hermoso, El Corazón, Cerro Negro...-, reflejan la singularidad de cada uno, sus pasiones, sus relaciones, interacciones y contraprestaciones con quienes viven en sus faldas⁷ o en sus bases; relaciones que, en sentido estricto, son el reflejo de aquellas que se viven entre las personas pertenecientes al

Para otra acepción: “No queremos entrar a analizar el origen de tal obligación [“pasar” - preparar y celebrar- una fiesta], aunque parece que proviene de imposiciones de personas ajenas al grupo (sacerdotes, “apus”). “El apu generalmente es un espíritu que habita en los cerros, peñas, etc., pero es además quien ejerce el control, el mando sobre algo o alguien” (Moya y Jara 2009: 146). “En los centros poblados los *apus* eran quienes obligaban a los indígenas a celebrar las fiestas. Por lo general son dueños de cantinas y chicherías”. (Botero Villegas 1990: 85).

⁵ Si bien en kichwa el plural es *ayllukuna*, por cuestión práctica seguiré utilizando el plural en castellano agregándole la “s”.

⁶ Terminaciones como *-pala*, *-pud*, *-bug*, *-bog*, *-shi*, *-deleg*, *-turu*, *-huiña*, *-zol*, para topónimos, o *-cela*, *-lema*, para antropónimos, todavía subsisten y son muy frecuentes.

⁷ Es el caso de “La Federación de Organizaciones Indígenas de las Faldas del Chimborazo, “FOCIFCH” está integrada por más de 403 familias (alrededor de 1900 habitantes) pertenecientes a la Nacionalidad Puruhá cuyo idioma es el Quichua.” <http://www.redindigena.net/cci/focifch/presentacion.html>

ayllu. Es decir, la relación cerro-comunidad, es una relación con un ser, no solo vivo, sino cercano, familiar, respetado, querido y, en ocasiones, temido.

Asimismo, según se verá más adelante, estas manifestaciones orográficas de la *Pachamama*, son motivo de atención particularizada por gente del común pero, igualmente, por especialistas sagrados quienes, en lugares concretos y secretos de los montes, celebran complejos ritos de execración o de propiciación, cuyos beneficiarios son tanto personas como sembrados y animales.⁸

Si bien profundizaré este aspecto más adelante, creo oportuno presentarlo ahora: los montes, según la nota referida de Guamán Poma de Ayala, lejos de ser divinidades ellos mismos, eran el lugar de las hierofanías, es decir, donde se manifestaban las divinidades o deidades. Algo similar ocurre en la teología semita en la cual el Dios *El*, era el Dios que se manifestaba en las montañas.⁹

⁸ En la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Guamán Poma de Ayala documenta este tipo de celebraciones dedicadas a los montes para alejar enfermedades a personas y obtener la fecundidad de los animales. “FEBRERO, Paucar Uaray [vestimenta ceremonial], Hatun Pucuy [gran maduración]: En este mes el Ynga y todo el rreyno sacrificauan gran suma de oro y plata y ganados a las dichas uacas ydolos prencipales, primero al sol y a la luna y a la estrella y a los tenplos y dioses y uaca bilca [divinidad local] questauan en los más altos *serros y nieues*.” (Mías las cursivas). <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/241/es/text/?open=id3086896>; “Los Poma Canches sacrificauan al *serro* de Canchi Circa con oro y plata y otras mundicias (...).” (Mías las cursivas). <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/273/es/text/?open=id3087105>

Pero, señala que este tipo de ceremonias se realizaban también en construcciones llamadas *ushnu*, en forma de pirámide; es decir, réplicas de montañas. “El *Ushnu* era una pirámide rectangular formada por cinco plataformas, accediéndose a la parte más alta por una escalinata, toda construido en piedra. En la cima existía un sillón doble labrado en piedra, que según la tradición local estaba cubierto con láminas de oro y era el lugar donde se sentaban el Inca y la Coya (su esposa) para impartir justicia y presidir las ceremonias y rituales que se desarrollaban en la plaza (...). Cabe resaltar las referencias de ciertos documentos etnohistóricos que indican que estaban construidos en plazas y dentro de la red vial Inka, mencionando también las ofrendas de chicha en ceremonias, como el Capac Hucha. Pero sobre todo que se trata de lugares de sacrificio y libación.” <https://es.wikipedia.org/wiki/Ushnu>

⁹ “Este dios todopoderoso llamado *El*, se denomina en hebreo *Elohim* o “dioses”, porque está en plural y su singular es *El*, o dios. En el uso semítico, *El* era el nombre especial o título de un dios particular que era distinguido de otros dioses como «el dios», lo que en el sentido monoteísta sería Dios (...). *El dios El preside sobre el monte G'r kysi*.” (Mías las cursivas); “Yo les he dicho: ‘Ustedes son *elohim*; todos ustedes son *ben he elyion* (hijos de *El*).’” (Salmo 82, 6). [https://es.wikipedia.org/wiki/El_\(dios_semítico\)](https://es.wikipedia.org/wiki/El_(dios_semítico))

“Otro nombre que se le ha dado a Dios y que muestra otra parte de su carácter es *El Shaddai*. Este vocablo consta de dos partes: a) La primera parte *El*, significa fuerte o poderoso;

b) La segunda parte, *Shaddai*, no tiene una etimología muy clara. Según algunos estudiosos del idioma Hebreo, proviene de la raíz *shadu*, que significa monte o montaña, por tanto el nombre *El Shaddai* lleva en sí la idea del fuerte o poderoso que manifiesta su gran poder mediante fenómenos que tienen que ver con montañas, como la erupción de un volcán o la formación misma de las montañas. En todo caso, la idea es la de un Dios con poderes ilimitados, por esto justamente, se traduce *El Shaddai* como Dios Todopoderoso o Dios Omnipotente.” <http://elteologillo.com/2012/10/18/los-nombres-de-dios-el-shaddai/>

“En la Biblia, como en muchas otras tradiciones religiosas, la montaña no es un simple lugar geográfico. La montaña es un lugar simbólico y teológico. La montaña es una “metáfora”, una forma de hablar del lugar sagrado donde Dios se manifiesta, donde se encuentra con sus elegidos, con su pueblo, con la humanidad.

La montaña es un sitio misterioso; en su cima, en medio del silencio y la soledad, se experimenta el sobrecogimiento de lo infinito y lo trascendente. Su altura y su solidez son símbolos de exaltación, de poder, de fortaleza, de energía, de perennidad.

Muchas son las religiones que tienen una montaña santa donde fue creado el mundo, donde habitan los dioses, donde se les rinde tributo, donde el cielo se une con la tierra.”¹⁰

En este mismo sentido, recordemos el monte Olimpo -“El luminoso”-, lugar donde vivían los dioses de los griegos; o el Parnaso, también en Grecia, llamado “la patria simbólica de los poetas”.

El hecho religioso asociado con montañas, nevados, volcanes y cumbres en general, es algo que podemos encontrar en las primeras manifestaciones culturales derivadas del *homo sapiens sapiens*, (Pleistoceno medio, 130.000 años). Pagodas, catedrales, templos y mezquitas, nos recuerdan con sus formas este concepto. Inclusive, debemos tomar en cuenta los túmulos funerarios encontrados en sociedades de los primeros tiempos de la humanidad (Botero Villegas 2011; Delahoutre 1995; Facchini 1995; Thomas 1995). En este sentido, las llamadas *tolas* -montículos artificiales de tierra y cangahua (o cangagua, roca sedimentaria de origen volcánico)-, en la arqueología ecuatoriana, nos acercan también a este tipo de manifestaciones socio religiosas.¹¹

Tanto las construcciones elaboradas, las tolas, como los túmulos funerarios, pueden ser vistos como una simbolización de las montañas que, con su retórica de eternidad y de solidez, evocan el deseo humano de inmortalidad o de memoria perpetua.¹² Mediadores entre la tierra y el cielo, entre lo humano y lo sagrado, entre lo pasajero y lo eterno, los montes, pequeños o grandes, naturales o artificiales, se presentan como aquello que permite al ser humano trascenderse no solo espacial, estética y religiosamente, sino, asimismo, como una refinada y acabada experiencia espiritual. La transformación religiosa se pone en evidencia de manera más reveladora en el desarrollo de las prácticas funerarias, acompañadas de complejos rituales (Eliade 1981). Una expresión de esa complejidad viene a ser la suntuosidad de los enterramientos, que también marcan la jerarquización social (Saavedra Inaraja s/f). De esta manera, el deseo de inmortalidad o, al menos, de longevidad, ha acompañado al hombre por siempre, y nada más apropiado para ello que depositar en montañas figurativas esa aspiración de eternidad y perennidad. Pirámides, tolas, túmulos o montículos funerarios cumplen esa pretensión.

Sobre las *wakas*, sabemos que era la forma en que, durante el incario, se nombraba a una serie de manifestaciones consideradas como sagradas: objetos, templos, tumbas,

¹⁰ <http://www.ebam.org/apostol/apostol56-oct2009.pdf>

¹¹ Almeida, Eduardo, 2004. Las tolas. http://www.terraecuador.net/nucanchig/27_nucanchig_tolas.htm

¹² Como en el caso de faraones, señores y soberanos.

momias, lugares sagrados, animales, los astros de los cuales los *ayllus* -o familias extensas- pretendían descender, y los antepasados; las dos *wakas* principales eran el sol y la luna. Asociada a las *wakas* estaba la llamada

“*Capacocha, capac hucha o qhapaq hucha*, que podría traducirse como “obligación real”, era uno de los rituales más importantes del calendario Inca. Se realizaba entre abril y julio desde, al menos, el siglo XIII y hasta comienzos del Siglo XVI, en honor al dios Viracocha, en quechua Qun Tiksi Wiraqucha.

La ceremonia incluía fiestas y ofrendas de reconocimiento y de gratitud. Desde las cuatro direcciones del Tawantisuyu los poblados enviaban uno o más niños al Cusco, para, luego de las ceremonias allí oficiadas, regresar y ser ofrendados a huacas locales, cuyos adoratorios se localizaban en las montañas, llamadas *Apu*, en toda la extensión del imperio inca. Cabe destacar, que muy posiblemente, no eran usuales los sacrificios humanos en el *Capac Cocha* debido a que sólo en casos muy puntuales se han encontrado vestigios de esta ceremonia en la cima de los *Apu*.”¹³

Sin embargo, hay testimonios que afirman una mayor frecuencia en cuanto a este tipo de sacrificios. Poma de Ayala dedica el Dibujo 104 a este ritual en el cual se observa un personaje importante ofreciendo un niño.¹⁴

Como mostraré en este ensayo, para el caso de Chimborazo, según las culturas andinas y su llamada cosmovisión, los cerros nevados, promontorios, colinas, cuevas y lagunas de montaña no son deidades o divinidades, son el lugar donde esas deidades residen; son sus lugares hierofánicos, es decir, donde esas deidades se manifiestan para ejercer un gran predominio sobre las comunidades andinas. De acuerdo a sus formas de representación, los habitantes de los Andes piensan que esas deidades tienen el poder de controlar fenómenos atmosféricos y son los dueños de la flora y fauna del lugar. Estas deidades también tienen la capacidad de actuar ocasionando perjuicios y castigos -enfermedades, accidentes, esterilidad en humanos, animales y plantas- si no se las favorece de manera apropiada. Por eso, los rituales que realizan con alguna frecuencia, van encaminados a asegurar la reproducción exitosa de animales, cultivos y, en última instancia, de los seres humanos. (Leoni 2005: 152).

Propósito de este artículo

No es mi intención realizar un estudio pionero, el tema ha sido tratado de forma amplia y desde diferentes objetivos, intereses y métodos.

¹³ https://es.wikipedia.org/wiki/Capac_cocha; Gentile 1996.

¹⁴ ÍDOLOS I VACAS DE LOS CHINCHAI SVIVS [Ídolos y wakas de los Chinchai Suyus] / Paria Caca *Pacha Camac* [creador del universo]/ *Pacha Camac*/en Paria Caca/<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/268/es/text/?open=id3087105>

Este estudio, desde una perspectiva múltiple –histórica, etnográfica y antropológica-, busca adentrarse en el mundo de los cerros y de las *wakas* de Chimborazo. Sin ánimo de ser exhaustivo, quiero establecer una tipología que sea a la vez una clave de comprensión sobre este aspecto histórico-cultural tan importante para las comunidades indígenas que habitan la Provincia.

Chimborazo es rica en todo tipo de cerros y, asociadas a estos, historias, leyendas y prácticas rituales de inmensa importancia para la vida e identidad de quienes están bajo su protección y cobijo.

De la mano de la historia, trataré de rastrear aquellos aspectos que han sido relevantes para las comunidades desde épocas anteriores a la actual, esto con el objetivo de establecer cuándo surgió y cómo se ha vivido la historia del cerro y, de igual modo, en qué medida se ha conservado su importancia para la vida del grupo. Igualmente, saber cuándo y por qué fueron nombrados con el nombre que poseen, o si ese nombre ha sido cambiado y las razones de ello.

La etnografía nos servirá para aproximarnos al objeto de estudio y poder describir las diferentes actividades de quienes establecen relaciones con los cerros, sus atributos, su importancia, su jerarquía. Asimismo, la retórica y discurso que los moradores de las comunidades han elaborado sobre los cerros y sus relaciones con ellos; pero, en igual orden de importancia, los discursos que, según los habitantes, poseen los cerros.

Con la antropología deseo elaborar una clave interpretativa que nos ayude a ver los cerros desde una óptica integral más allá de lo anecdótico e irrelevante.

I. APUS Y WAKAS

Apus

Definiciones

Para algunos estudiosos, Los Andes pueden ser considerados como la mayor cadena continua de montañas en el mundo con 7.240 kilómetros que van desde Colombia hasta la *Tierra del Fuego* en Chile. Ocupa una superficie de aproximadamente 3.370.794 km², convirtiéndola en la cordillera más larga de la Tierra.

“La grandeza de las montañas es sólo comparable con las muchas culturas indígenas que han influido y dejado sus marcas en la región. Artefactos antiguos, ruinas, leyendas, creencias y supersticiones fueron dejados por las culturas precolombinas y marcan el carácter específico de los Andes de la misma manera como lo hacen las majestuosas montañas.”¹⁵

Cronistas de la Colonia informaron de manera abundante acerca del papel que tuvieron los cerros, volcanes y nevados en las diferentes religiones andinas prehispánicas, sobre todo entre los incas. Testigos de su fervor a las altas cumbres, en especial sobre aquellas con nieves eternas, se hallan los “santuarios de altura, muchos de los cuales estuvieron asociados con los ritos sacrificiales de la *capacocha*” (Cruz 2009).

Sin embargo, tanto las fuentes como la arqueología nos señalan que otros cerros, no necesariamente tan majestuosos y con nieves eternas, formaban igualmente parte del paisaje religioso precolombino siendo el escenario donde se desarrollaron intensas prácticas rituales.

Una de las relaciones más importantes de los hombres de Los Andes es con la *Pachamama*, la madre tierra, la madre naturaleza, por cuanto ofrece comida y vivienda, abrigo y protección. Tanto la vida de los antepasados como la de las generaciones actuales tuvieron y tienen lugar en ella; pero, igualmente, el futuro también nace de ella. “Controla la vida y, al mismo tiempo, da la bienvenida a los muertos y a los espíritus.”¹⁶

“El término Apu es común en muchas regiones de Suramérica. En la región del Cuzco sirve para designar el espíritu tutelar de un pueblo y que habita en las cimas de los cerros, en los nevados, en la peñolería o en un waka importante. (Diccionario Quechua-Español-Quechua de la Academia Mayor de la Lengua Quechua. Municipalidad del Cuzco. 1995).”¹⁷

“El término “apu” significa en quechua señor grande, juez superior, curaca principal o rey (González Holguín 1989: 31). En la religiosidad andina prehispánica representaban a las deidades tutelares personificadas en diversos elementos de la naturaleza, principalmente montañas, que se encargaban de controlar los fenómenos meteorológicos y la vida de las personas de las aldeas próximas. Se les rendía culto y hacía ofrendas acorde a las necesidades y exigencias del apu.” (Vitry 2007: 70).

Como parte fundamental de la *Pachamama*, los *Apus* son espíritus de la tierra que viven en lugares particulares; ríos, lagos o colinas pueden ser lugares de habitación para los

¹⁵ <http://www.pachaandeanwalkers.com/#!quienes-somos2/c16ff> (Mía la traducción).

¹⁶ Ib.

¹⁷ http://www.lateinamerika-studien.at/content/lehrgang/lg_mader/lg_mader-482.html

Apus. En arroyos y montañas situados cerca de un pueblo, los *Apus* conceden su amparo diario a personas, cultivos y animales.

Algunos *Apus*, por ejemplo, viven en las colinas controlando la fertilidad de los campos y de los alrededores; pero, igualmente, hay *Apus* considerados como de mayor rango o mayores, que habitan en las cumbres de las montañas teniendo poder sobre la fecundidad de los animales.

Como seres poderosos, también consiguen comportarse de manera ambigua: pueden beneficiar a personas, campos y animales pero, de igual modo, crear calamidades como respuesta a una falta de respeto o de pureza. Si bien son considerados seres tutelares, los *Apus* son igualmente temidos y respetados. En nuestros días, quienes viven al pie de los cerros, realizan complejos rituales e invocaciones buscando la salud o la solución de algún problema.

Ahora bien, en una topografía muchas veces plana, los pueblos andinos vieron en las montañas los lugares privilegiados para colocar en ellos sus valores y sus sueños; en tales lugares, siempre estarían a la vista.

Con respecto a los *Apus* de las montañas, parte fundamental de la cosmovisión sobre las deidades andinas, no todos los *Apus* desempeñan la misma función. Algunos están cerca de la ciudad, otros, en cambio, alejados de ella. “Algunos *Apus* cuidan un tesoro perdido, otros cuidan de una población, en fin un *Apu* tiene un rol importante en la vida del hombre andino de antes y de hoy.”¹⁸

Pese a esto, no todas las montañas son *Apus*, solo aquellos cerros altos que llegaron a ser reconocidos como lugares que poseen la capacidad de posibilitar una hierofanía, una manifestación de lo sagrado. Un buen número de *Apus* están asociados a la cordillera de Los Andes.

Los “dioses montaña” o “deidades montaña” –“mountain deities”- como son llamados por algunos autores (Sánchez 2006: 51; Sarmiento *et al.* 2004: 147), son los “intermediarios andinos más importantes de origen ancestral”, formando parte de un sistema de *wakas* o lugares sagrados con los cuales el hombre andino, habitante del *Kay Pacha* –mundo de aquí o de la superficie-, podía interactuar, a través de sus especialistas sagrados y de complejos rituales, con aquellos seres que habitaban y actuaban en el *Hanak (Jawa) Pacha* –mundo de arriba, donde están las deidades- y en el *Uku Pacha* –mundo de abajo, de adentro de la tierra, donde habitan también seres de comportamiento ambiguo, como el *Swpay* o *sereno* (Botero Villegas 2004). Con esos *Apus*, o con las “deidades montaña”, seres poderosos, manifestados en diferentes sitios sagrados, los hombres de los Andes “podían entrar en diálogo y establecer relaciones de reciprocidad” (Sánchez *Ib.*52; Di Salvia 2004). De la misma manera como cierto tipo de comportamientos y actitudes podían lograr beneficios abundantes para los asentamientos protegidos por el *Apu* que habitaba en determinado lugar sagrado, de igual modo ese mismo pueblo podía ser objeto de fuerzas adversas de la naturaleza que afectaban negativamente no solo a las personas sino, también, a la vida de

¹⁸ Los dioses del ande: Los Apus. <http://perunoticias.net/los-dioses-de-los-andes-apus>

plantas y animales. Cuando esta situación se presentaba, los habitantes de los Andes sabían que podían acudir a especialistas que sabían, a su vez, ponerse en relación con el espíritu que habitaba ese lugar sacro y “restablecer el orden perturbado” causado cuando “el hombre incumplía sus obligaciones rituales con las divinidades y/o no llevaba una vida de armonía familiar y comunal generando un desbalance en las relaciones mundo humano-mundo sobrenatural” (Sánchez Ib.52).

Las sociedades andinas anteriores al incario, veían a los cerros como el lugar de residencia o plasmación de sus divinidades, percepción que las llevó “a construir recintos destinados a las deidades tutelares en elevadas cimas” (Ib.52; Leoni 2005).

Para concluir este apartado, quiero decir que de ningún modo soy ajeno a las ambigüedades, imprecisiones y falta de claridad que todavía se tienen sobre este tema. Cada día aparecen no solo nuevos aspectos a relucir sino, inclusive, aportes que en lugar de aclarar confunden. En efecto, en más de una ocasión, con el afán de reivindicar “costumbres o pensamientos ancestrales”, personas y colectivos, como veíamos arriba, “inventan tradiciones” (Hobsbawn 2002), argumentando razones con la pretensión de que sean tomadas en cuenta pero sin ningún fundamento teórico, histórico o etnográfico plausible (Martínez 1983: 86). Lo que está en cuestión aquí es la identidad de las diferentes deidades de los cerros, debido, en parte, a la diversidad de representaciones que en los Andes se tienen de ellas por los habitantes andinos. Perú, Ecuador, Bolivia, Ecuador, Argentina y Chile, con sus diferentes culturas y, dentro de ellas, sus representaciones –cosmovisiones– dan una notable complejidad al tema.

“(…) algunas veces un cerro es definitivamente wak'a o definitivamente no-wak'a, muchas veces un mismo dios de un mismo cerro presenta caracteres de uno y de otro. Y, desde luego, el problema general sigue siendo el que la divinidad sea llamada con un nombre único genérico en cada región, designando una sola entidad. Por lo tanto, las preguntas básicas que se plantean son: ¿qué contenido, qué naturaleza de la deidad permite a esta ser calificada o concebida como wak 'a-demonio? Y luego: ¿cómo entender que una misma entidad pueda ser wak'a y no-wak'a?

Como se puede ver, el problema no consiste sólo en la identidad de una de las figuras del dios del cerro con el demonio. Pero esta es, por cierto, uno de los hechos importantes. Se podría pensar, entonces, que tal identidad es sólo el resultado del largo proceso colonial de evangelización y de persecución de ‘idolatrías’ y que originariamente no habría ambigüedad. De hecho, en la utilización actual de la palabra wak'a, que antes de la evangelización parecía designar a las entidades sagradas andinas o a sus representaciones, para referirse ahora al demonio y a todo lo relacionado con él, hay obviamente una explicación de este orden. Y en general, en las figuraciones icónicas del wak'a o supay es demasiado evidente la intención inicial, de dominación político-religiosa, para negarla.” (Martínez Ib.87).

En otras palabras, la idea que las comunidades puedan tener ahora sobre *wakas* y *apus*, está atravesada por un largo proceso de cristianización, mediante el cual muchas ideas originarias aparecen redefinidas, resemantizadas y refuncionalizadas. Es decir, no podemos pretender encontrar unas representaciones prístinas, pretendiendo, a la vez, que no ha pasado una historia de siglos en cuanto a las relaciones comunidades indígenas-representaciones-

Estado/nación. La obvia relación de las sociedades originarias con las instituciones coloniales, primero, y las republicanas, después, han transformado muchos modelos y políticas de interpretación dando como resultado, con mayor frecuencia de lo pensado, unas representaciones nuevas, a caballo entre lo tradicional y lo moderno.

Wakas

Definiciones

“Por definición, Huaca es el término quechua (que es el idioma ancestral unificador de la gente de los Andes – un idioma con muchos dialectos) para determinar un lugar sagrado. Pero, en tiempos pre-colombinos no existían diferencias entre las autoridades administrativas y religiosas. Por lo tanto, Huacas son todo el patrimonio monumental y arquitectónico pre-colombino como templos, centros administrativos, fortalezas, cementerios, etc.”¹⁹

“El término huaca, waca o guaca, del quechua wak'a designaba a todas las sacralidades fundamentales incaicas, santuarios, ídolos, templos, tumbas, momias, lugares sagrados, animales, aquellos astros de los que los ayllus, o clanes creían descender, los propios antepasados, incluyendo a las deidades principales, el sol y la luna, los cuales eran venerados a través de diferentes ceremonias. Este concepto se origina en la cultura que el imperio inca impuso a todos sus dominios en Sudamérica. Los incas creían que el Inca Tupa Yupanqui podía hablar con las wakas, y por medio de estas conocía los hechos pasados y futuros, incluso la llegada de los españoles a América.”²⁰

“Basados en esta condición histórica genérica nosotros no estamos eligiendo los lugares a ser incluidos en este episodio por tratarse de lugares sagrados. Ellos eran sagrados por definición desde su edificación y este hecho nos releva de cualquier análisis posterior para nuestros propósitos actuales. Lo pasado se encuentra con el presente de una manera hermosa. Las *wakas* –templos, adoratorios, lugares de manifestación (hierofanía) de las diferentes deidades- tenían una existencia material y estaban relacionadas con elementos de la naturaleza: *pogyios* -manantiales o fuentes de agua, *rumikuna* –rocas o piedras-, *urkukuna* –cerros- y pasos montañosos” (Limón Olivera 2006).

Los cultos y rituales en los Andes, antes de la llegada de los españoles, tenían una fuerte relación con el entorno natural y de una influencia realmente sustancial.

“Lo sagrado no estaba lejos de los sentidos del hombre; los lugares considerados sagrados, llamados huacas eran lagos, montañas, rocas consagrados a los dioses y a los antepasados. Entre las culturas preincaicas e incluso entre los mismos incas estaba difundida la concepción de las rocas como abuelos que cuidaban a su descendencia y a sus comunidades, los cerros y las piedras eran considerados seres vivos que estaban cargados de huellas del pasado. Estas huacas se encontraban a lo largo de la infraestructura del imperio, y podían marcar a su vez importantes lugares de abastecimiento constituyéndose como lugares de peregrinaje (...) Se podría decir entonces que no había una separación neta entre la cosmovisión y los niveles políticos y económicos del imperio, ni entre éstos y el mismo paisaje y territorio” (Randazzo s/f).

¹⁹ <http://huacas.tripod.com/id1.html>

²⁰ <https://es.wikipedia.org/wiki/Huaca>

Las *wakas-apus* hacían parte de un sistema religioso que ideaba el espacio como un campo sagrado (Sánchez Ib.6). Pero, según veremos luego, el sistema de *wakas* en un lugar, no solo constituía un complejo entramado de interacciones religiosas y culturales sino, de igual modo, “un sistema que aceptaba jerarquías religiosas en términos de parentesco mítico, convalidando las relaciones políticas y económicas que se establecían entre unos y otros santuarios.” (Sánchez Ib.53).

Producto de la conquista y de la cristianización,

“la religión oficial de los Inkas fue la más afectada y sus expresiones de culto fueron las primeras en desaparecer”; sin embargo, con los cultos regionales y locales, de carácter más popular, ocurrió algo distinto, las campañas de extirpación de idolatrías promovidas por el Virrey Toledo (1515-1582), no pudieron remover esas prácticas permaneciendo, muchas de ellas, en la actualidad, tomando parte, en cierto modo, “en la definición del pensamiento y la cosmovisión del hombre andino” (Sánchez Ib.54).

Sin embargo, hay quienes sostienen que el sistema de *wakas* tuvo su origen en los Andes mucho antes de la constitución del incario; los lugares sagrados serían el lugar de habitación de “entidades de poder (...) comunes a las antiguas religiones o asimiladas de otros pueblos con los que convivieron.” (Sánchez Ib.51).

Pero, además de los lugares en donde se manifestaban los espíritus tectónicos o lacustres, las sociedades andinas, en su estructura religiosa, desarrollo un intenso culto a los antepasados en relación con la creencia en una continuidad de la vida después de la muerte. Esa continuidad estaba basada en la idea de que “el muerto seguía con una vida muy similar a la que había realizado en este mundo, lo cual motivó prácticas como la momificación y conservación de cadáveres” (De León Azcárate 2007). Para el caso de los señores o nobles “(sinchis, kurakas y otros señores) eran enterrados con una parte de sus vestidos, sus utensilios, y a veces con sus tesoros. Las momias de los antepasados se denominaban mallkis y se conservaban según su rango en las *wakas* (adoratorios) o en los mach’ayes (cuevas funerarias)” (Sánchez Ib.52).

Las *wakas*, sin importar su tamaño, permitían la comunicación de los hombres entre sí y con el mundo sobrenatural; de igual modo, influía en la forma de organizar no solo el territorio sino también la vida social y religiosa de las comunidades. Los lugares de culto a las *wakas* más poderosas tenían mucha influencia y funciones complejas en cuanto a

“la delimitación ritual del territorio hegemonizado por el santuario, el reforzamiento de vínculos políticos y sociales entre el centro ceremonial y los pueblos dentro de su ámbito de influencia, y los flujos e intercambio de productos que permitían establecer fronteras y ámbitos de influencia económica. Hoy sabemos que los santuarios andinos, los dioses montaña o apus y las peregrinaciones religiosas que hacia ellos tenían lugar, estaban vinculados a la organización económica, sobre todo al intercambio de bienes mediante el trueque (Poole 1982: 80). El conjunto de *wakas* configuraba, además, un sistema que aceptaba jerarquías religiosas en términos de parentesco mítico, convalidando las relaciones políticas y económicas que se establecían entre unos y otros santuarios” (Sánchez Ib.53).

Con la llegada de los doctrineros, primero, y con las campañas de extirpación de las idolatrías, después, tanto los lugares como las prácticas ceremoniales fueron transformados adoptando nuevos rasgos. De hecho, la Iglesia en América utilizó una maniobra que ya había utilizado en otros tiempos y lugares: yuxtaponer las creencias cristianas a las manifestaciones y lugares religiosos de los indios. “Los lugares sagrados no se cambiaron de lugar, sino que se utilizaron estrategias sincréticas para lograr una asimilación, se construían basílicas consagradas a personajes del santoral cristiano o a la figura de la virgen, no solo en cerros sino también en lagunas o cochas” (Randazzo Ib; Salomon 2014).

II. APUS Y WAKAS EN CHIMBORAZO

APUS/CERROS

1. Referencias

En este apartado transcribo algunas reseñas que sobre diversos cerros, montañas, volcanes y nevados de la provincia de Chimborazo se han hecho en periódicos, revistas y libros.

1.1. “Cuando terminó la ceremonia, el curandero descubrió sorprendido que un niño le había estado observando. Sonrió.

-¿Qué estabas haciendo?- preguntó en un kichwa perfecto, que había oído a pocos niños.

-Estaba hablando con el Tayta Chimborazo- respondió el Yachak.²¹

-Eso no es posible, las montañas no hablan- dijo el niño.

-Claro que hablan- dijo el Yachak-. Las montañas son Apus.

El curandero le invitó a sentarse a su lado.

-Todo se está moviendo aunque no parezca- indicó, mientras entrecruzaba las piernas-. Nuestros abuelos nos enseñaron que las montañas son seres como los ángeles, son Apus que tienen la capacidad de salirse, espíritus que deambulan, regresan, caminan y como cualquier ser vivo, se relacionan con otros seres.

-Yo no creo que eso sea posible- refutó el wambra-. Son montañas: tierra y piedra.

El Yachak sonrió –Es que a los Apus se les puede ver solo con los ojos de la percepción- dijo con una amabilidad tal, que generó confianza en el niño-. Además, a diferencia de los ángeles católicos que son solo hombres, los Apus son macho y hembra, como nosotros, los animales y las plantas- añadió.”²²

1.2. “El Chimborazo, pese a ser el más grande, no tiene el mágico poder que posee el Imbabura. Aunque cuentan, los que así lo oyeron, de su inmensa fuerza, demostrada a las claras cuando hace mucho tiempo su mujer, la mama Tungurahua, poseedora de un carácter eruptivo, y según parece algo fogoso, tuvo un romance con el vecino Altar. Parece que les resultó difícil ocultar el secreto idilio, sobre todo tomando en cuenta que el agraviado es tan alto que todo lo ve.

Más temprano que tarde, taita Chimborazo se dio cuenta del engaño y descargó su furia contra el inoportuno que le robaba los cariños de su amada. El desdichado Carihuirazo salió en mala hora a favor del Altar, que iba recibiendo la peor parte en la contienda. Pero ni entre los dos, pudieron contra el poderoso y celoso Chimborazo. Desde entonces, ambos perdedores lucen maltrechos, sus cumbres derrumbadas y su gallardía apabullada.

La Tungurahua, inconforme, lanza humos y fuegos cada vez que se acuerda de su frustrado romance.”²³

1.3 “En tiempos muy antiguos, la Madre Tungurahua acusaba a su esposo de que no le podía dar hijos blancos como él. En represalia, ella solía escupirle el lodo y la ceniza que hervía en su vientre.

²¹ El que sabe. El sabio.

²² <http://tradicionalchimborazo.blogspot.com/2011/05/la-mama-tungurahua-y-el-taita.html>

²³ <http://jveloz.blogspot.com/2013/04/leyendas-de-apus-la-mama-tungurahua-y.html>

El padre Chimborazo por su parte, lleno de amor propio y de virilidad, no quiso que su esposa continuara escupiéndolo.

Así pues, hizo que una hermosa joven pasara por sus faldas en persecución de su oveja perdida, que el Padre Chimborazo dejó escapar por las breñas. Y así fue ella a sus plantas, halló un hermoso frijolito de piel blanca. Lo recogió cariñosamente y lo aprisionó en la cintura, entre la faja y su vientre maternal. Así se obró el prodigio del Padre.

El frijolito buscó camino y se introdujo en el vientre de la joven.

Y desde ese instante el vientre de la ungida fue creciendo día a día, mes a mes, hasta que al cabo de nueve lunas y unos poquitos días más, alumbró un hermoso niño parecido al Padre Chimborazo: piel blanca, cabellos dorados, igual al Apu de la nieve. Este fue el primogénito del Padre Chimborazo.” (Ubidia 1977: 213-214; Moya y Jara 2009: 46).

1.4. “En la audiencia de Quito, en San Andrés de Xunsci contaban los naturales que el Chimborazo era varón y el Tungurawa hembra; ambos se comunicaban y visitaban mutuamente” (Rostworoski 1988: 65).

1.5. “Tulabug: enigmático y venerado

Según una leyenda un arcángel pisó la cima del Tulabug para castigar su desobediencia. Por eso quedó el hueco que presenta hasta hoy.

Su mayor virtud ahora es la humildad. No le agrada nada de grandilocuencias ni de fastuosidades. Por eso, se levanta discretamente desde los pies de Licto, parroquia rural de Riobamba, y guarda celosamente los misterios de épocas pasadas.

Como todo monte enigmático se esconde en la niebla y propicia la lluvia cuando un advenedizo quiere llegar hasta su cráter, ahora vestido de verde y usado por las comunidades indígenas como estadio.

Su nombre es sonoro y poderoso: Tulabug. Es el monte considerado como dios de los lictos (parcialidad de los Puruháes) y ubicado aproximadamente a 18 kilómetros de Riobamba.

El Tulabug es un cerro de forma casi cónica en cuya cima hay una concavidad circular similar a la de un cráter apagado. Su altura máxima es de 3.500 metros.

El monte pertenece a los denominados ‘cerros históricos’, conocidos también como de Cacha o Yaruquies, que son relativamente bajos e irregulares y se extienden hacia el sur formando un arco. Los que más destacan son: Chuyug, Salaronloma, Luceroloma y por supuesto, el Tulabug.

La huaca de los lictos

Una vez conocido al Tulabug, hurgamos en los libros para buscar información. Ahí comprendimos la importancia de este monte sagrado.

El significado de Tulabug puede interpretarse de la siguiente forma: Tola-bug: cerro en forma de tola. La final puruguay ‘bug’ siempre sirve para designar a montes.

Las tolas fueron los primeros monumentos de los aborígenes. La tola textualmente se define como “tierra amontonada”; era un lugar sagrado, construido por los aborígenes, para el culto y para enterrar a los difuntos en los flancos.

El Tulabug, al ser una construcción de la naturaleza, se ajusta a la categoría de huaca. Cristian Aguirre, descubridor de la pirámide en el cerro Puñay (Chunchi), explica que una huaca era un monte donde se hacían ofrendas, se guardaban vasijas y se hacían sacrificios. ‘Cada pueblo tenía su huaca’, indica Aguirre. En este caso, el Tulabug fue la huaca de los lictos.

Leyenda

El Tulabug fue castigado por querer ser el monte más grande.

En el libro ‘Caminantes sin camino’, recopilación de leyendas, César Arturo Herrera recoge una leyenda acerca del Tulabug, salvada del olvido por Euclides Paula.

Según la leyenda, después del diluvio universal, en la zona central de la llanura de Tapi existieron dos hermanos: Chimborazo y Tulabug.

Los dos se disputaban la custodia de la llanura, el primero por estar en la cabecera (norte) y el otro por estar en el centro.

Un día les invadió la vanidad y en demostración de capricho y orgullo, el Chimborazo creció 100 metros y el Tulabug 150; al otro día el Chimborazo creció 500 metros y Tulabug al atardecer apareció con 600 metros más.

En la absurda competencia pasaron los meses. Dios pidió a los montes que cesaran en sus intentos, pero solamente el Chimborazo aceptó. El Tulabug vio la oportunidad de tomar ventaja y se convirtió en el más alto y dominante. Dios se enojó y envió a uno de sus arcángeles para que castigue la desobediencia. El enviado pisó fuertemente la cima del Tulabug, el cual se desinfló. El crecimiento se paró para siempre, y como huella quedó un hoyo enorme, a manera de cráter de dos hectáreas de superficie.

Sólo entonces, el Tulabug aprendió las virtudes de paciencia y humildad, aun cuando miraba a su hermano, el Chimborazo, levantarse alto, hermoso y brillante sobre la llanura.

Al correr de los miles de años, el Tulabug recibió un consuelo. A diferencia del Chimborazo, donde nadie habitaba, sus faldas empezaron a poblarse de habitantes que lo miraban como una divinidad benevolente. Es así, que los humanos subían a la cima, entregaban ofrendas y entregaban vírgenes para halagarlo. Las jóvenes se bañaban en la cocha (laguna) del centro.

En un acto recíproco, el Tulabug dispuso que se organizaran juegos en su cima para unir a todas las comarcas. Pero, no quería levantar envidia en su hermano, así que cuando presumía que los estaba viendo, se nublaba y llovía.”²⁴

1.6. “Cómo se formó el cerro Tulabug

El Tulabug y el Chimborazo comenzaron a competir para ver cuál de los dos crecía más. El Tulabug iba ganando, se iba haciendo más grande. Entonces el Chimborazo convenció a la luna para que pisara al Tulabug. La luna así lo hizo y por eso el Tulabug no creció más. Por eso también tiene un hundido arriba en la cima.” (Botero Villegas 1992: 96).

1.7. Sobre el Alajahuan. “Históricamente los puruháes antes de la conquista tenían cuatro sitios sagrados, y solo cuatro veces al año visitamos estos sitios. Cada pueblo tiene su lugar sagrado, que puede ser vertientes, montes, lomas o quebradas. Los puruháes y quienes viven en Cacha, Flores, Punín, Santiago de Quito y toda la provincia valoran su identidad cultural y suben al cerro Alajahuan, donde cuenta la historia que los cristianos presenciaron a Cristo; por eso consideramos que es un sitio de encuentro con Dios. Todos los años, el jueves después del Miércoles de Ceniza se reúnen miles de personas para cantar y jugar el carnaval, así como para comer. La gente sube a este lugar y se lleva un poco de tierra como símbolo de que estuvo en el sitio de encuentro con Dios y lo conserva en la casa durante todo el año.”²⁵

1.8. “ALAJAHUAN URKU” sumak waca...

Chimborazo markapak, Ecuador chiri llaktapimi sakirin ‘ALAJAHUAN URKU’ sumak waca, chaypimi tukuylla llaktakunamanta waranka, waranka ayllukuna takinkapak, pukllankapak, tushunkapak, wakankapak minkarinkapak rinakuna tukuy paykunapak kawsayta, tukuy watapi allí kankapak. Kaytaka Inkakunapash manrak shamukpimi Puruhua Runa mashikuna kalalrshkakuna, shinapsh kay punllakuna kama mana chinkarishkachay

²⁴ <https://digvas.wordpress.com/2010/10/05/tulabug-enigmatico-y-venerado/>

²⁵ <http://www.laprensa.com.ec/temsemana.asp?id=630#.VfCua33FDK8>

rurayka. KAYMANTA PARLANMI MASHI ALFONSO ABARCA, CHULCUNAG
AYLLU LLAQTA, CHAY WAKAPAK KUCHULLAPIMI SAKIRIN.”²⁶

1.9. “Alajahuan

En el cerro de Alajahuan se reveló un santo del mismo nombre, también dicen que cuando vino

Nuestro Señor descanso en dicho cerro. Se dice que en la media noche se hace presente San Alajahuan y bendice a todos los presentes.

Supersticiones **Supay**

Los cerros, las quebradas o los lugares desolados son moradas de seres malignos, en especial del demonio. ‘Supay’, que toma diversas formas de encarnación. Las enfermedades son causadas por el demonio y para curar hay que expulsarle mediante ceremonias y conjuros. Estas generalmente se desarrollan durante el silencio y oscuridad de la noche y en días especiales, martes y viernes son de exclusividad de ‘los curanderos o brujos’. La peor amenaza que se le puede hacer a un enemigo es la amenaza de brujearle.

El Mal del Cerro

Es en la sabiduría popular, es una enfermedad parecida al mal aire, pero mucho más fuerte. Una persona ‘coge’ la enfermedad, cuando ha estado caminando por la montaña y se queda dormida en el cerro, sin protección, o cuando ha estado borracho y camina por la montaña. Se asegura, que cuando la enfermedad se hace más aguda, la persona que ha ‘cogido’ el mal del cerro, puede volverse loca, e incluso morir. Los síntomas del mal del cerro son: desmayo, insomnio.

La ‘cogida del cerro’ más grave tiene síntomas diferentes: la persona se pone como loca. Se dice que la persona se vuelve “mal hablada”, que vaga por la calle. A esto se le llama, huarahapishca, acapana (demonio) en quichua.

El mal se cura haciendo una limpieza con plantas y animales (cuy generalmente). Es mejor curar antes que madure (avance) la enfermedad. Otros elementos que se usan son: vinagre blanco, vinagre aromático, colonia brillo, aceite de ricino, agua florida, trago, y plantas como ruda, romero, atogtilie, quisqui, tipo. Después se pone un cuy negro junto a estas plantas y el cuero del borrego (que es calentito). Con el cuero se le amarra todas las plantas y el cuy al cuerpo del enfermo; se deja una hora para que se cure la persona y salga el mal. Entonces sana y sobrevive.

Mientras se amarra el cuero de borrego a la persona, se hace la oración: ‘LlicshiLlushi, jacu demonio quiera o no quiera tienes que salir’. Después de la limpia, se le receta al paciente el consumo de infusiones de plantas como sapumaqui, huargualle, santocielo, santonena, santobendito, santocoro, eso es para el demonio; hay que hervir estas plantas y tomar para que limpie más los días viernes y martes. Se recomienda la limpieza preferentemente los días martes. Después de la limpieza, las plantas y el animal con el que se cura al enfermo, deben ser lanzados a una quebrada, pues se cree que si esto no se hace, regresa el espíritu de la enfermedad. El interlocutor, dice ‘A veces yo he visto por quebradas que le limpian pero no sanan, algunos curanderos botan por las lomas o por la quebrada de la casa pero así no sana, yo boto por una quebrada en donde si se sana que se llama Pailacocha, es una laguna, ahí botó y ahí sale el mal, yo botaría donde quiera pero así no sanan, el cuy se va sano y cuando se le arroja a la quebrada se va gritando, es que le lleva el demonio.

²⁶ <http://rks.aler.org/index.php?start=60>

Cuando yo boto eso arrojando para que ayude Diosito, digo: este demonio tienes que llevarte ahorita, apártate Satanás, una vez que se tira hay que ir recto sin mirar atrás, porque el mal siempre sigue, no hay que regresar a ver. Un buen curador una vez cometió un error y acabó, es que el demonio está siguiendo. Luego hay que lavar todo lo del enfermo, poner ropa nueva y queda en cama, tienen que cuidarle 4 personas por que a las 11 o 12 y media viene el demonio para cogerle y se muere, las 4 personas pueden estar tomando y conversando, tranquilos, si llega tienen que coger un fuate y tienen que fuatear todo y el demonio se va corriendo’.” (Guashpa Bastidas 2012: 52-53).

1.10. “La Fiesta de Alajahuan

Consiste en una romería al Cerro del mismo nombre, asisten muchísimos indígenas de Licto, Punin, Flores, San Luis, Colta, Columbe, Guamote, Cebadas y naturalmente Cacha. Continuas caravanas de hombres, mujeres y niños se acercan al cerro sagrado por varias direcciones, desde las seis de la tarde hasta las cuatro del siguiente día. Por la noche este Santuario sin ninguna construcción presente un ambiente de misterio impresionante. El cerro se ve poblado por varios grupos de indígenas, todos separados. Al llegar en fila india se acercan a la cruz de madera de dos metros de alto pintada de verde y que tiene la inscripción ‘Salva tu Alma’, los romeriantes la tocan, la besan, en alguna rendija todos tratan de meter lana, cerda, plumas. Algunos dejan unas monedas sobre el brazo de la cruz. Los jóvenes ruedan por el suelo, luego eligen un pequeño hueco se acurrucan junto al hoyo encienden muchas velas pequeñas, dan la idea de que están calentándose junto a un fogón, nadie reza nada pero todos se sienten felices, apenas murmuraban algunas palabras. El viento que sopla en la cima no penetra en el hoyo por lo apretujado que estaba la gente y porque los hombres cubrían la hoguera con los ponchos y las mujeres con sus bayetas, existía calor humano y espiritual. Cuando el haz de velas ha tomado cuerpo en la función de luz y calor alguien brinda una copa de trago o van a comprar agua de canela en los puestos de venta; igualmente comen el ‘cucahui’ que han traído y que consiste en pan, papas cocinadas, carne etc. Alguna mujer recorre los grupos ofreciendo trueque de productos. Los grupos se van sucediendo continuamente, a lo más se demoran una hora.

Acuden para pedir por los animalitos, para que no se enfermen y aumenten los cuisitos, para que Dios les de salud. Satisfechos emprenden el regreso guiados en la oscuridad por la linterna de mano.

A cierta distancia del lugar ceremonial están muchos burros y algunos caballos que han servido para transportar ollas, braseros, leña, tazas, platos y comestibles de las vendedoras.” (Guashpa Bastidas 2012: 71-72).

1.11. “Es importante resaltar la importancia que los cerros, quebradas y rocas tienen la protección de los animales. Son lugares que para el indígena chimboracense representa la forma más cercana de ayuda a la reproducción y protección de los animales.

‘En un cerro botado, en una peña, en los huecos que tiene éste, ponen lana de borrego, cerdas de caballo, sebo de ganado, huesos de cuy y conejo. Era una creencia de los mayores de que allí estaba Dios. El lugar lo tenían como santo, como importante.’

‘Hay otro lugar que es Panteonpungu y Cruzpungu. En el primero había hueco y ahí ponían plata, pelos de ganado, sebo de ganado, lana de borrego y cuando llevaban los animales al cerro los dejaban encargando al mismo cerro, como un pacto entre el dueño de los animales y el cerro.’

‘En Corpus llevan velas nombradas a un cerro (el Alajahuan, en Cacha). Estas velas antes de llevarlas al cerro, se hacen revolcar en el lugar donde están los animales y luego se les coloca el pelo o la lana de los animales. Llevan al cerro y hacen quemar las velas para que con la ayuda del cerro animales produzcan más.’” (Botero Villegas 1990: 32)

Según las referencias anteriores vemos que cerros, quebradas y rocas son considerados por el hombre andino de Chimborazo como lugares en donde habitan los espíritus y deidades protectoras, espíritus que, al parecer, son reconocidos como ancestros (Dalle 1983: 65) y a los cuales se les encarga la protección y reproducción de los animales.

1.12. El Yanaurco (Yanahurco, Yanaurku). Situado en la parroquia de Calpi, el Yanaurco, un sitio que posee un cierto atractivo turístico (Vásquez 2009; Muñoz y Torres 2015), es considerado: “Categoría: sitio natural; tipo: montaña; subtipo: cerro; jerarquía: 1” (Muñoz y Torres 2015: 333); en comparación con el Chimborazo que se clasifica: “Categoría: sitio natural; tipo: montaña; subtipo: nevado; jerarquía IV” (Ib. 333). Pero es, asimismo, un lugar de cultivo para los habitantes que viven allí, quienes cuentan con agua de riego para sembrar hortalizas, maíz, alfalfa, col, zanahoria, cebada, arveja, quinua y chochos.

1.13. “El concepto de *huaca* es fundamental para entender la cosmología de los pueblos indígenas. *Huaca* designa a la vez objetos, seres, lugares y fenómenos sagrados; es decir era todo lo que tenía por sagrado y por tanto justifica un culto y unas ofrendas podían ser montañas, estatuas, fetiches, objetos extraordinarios, pero sobre todo sepulturas que contenían ofrendas y riquezas. Entre las *huacas* habían las *pacarinas* o lugares de origen donde se encontraban los *mallqui*, o cadáveres momificados de los antepasados, y que significaba simiente (...)

Cronista tras cronista ha descrito su manera, los objetos de culto y adoración que tenían los indios americanos. Teruel (1613) comenta: ‘adoran a ríos, acequias, pájaros, carneros pintados, mazorcas de maíz pintadas, rayos y truenos’, mientras Polo de Ondegardo (1448) describe: ‘adoran la tierra fértil y ofrecen sebo, coca, cuy, corderos, bebiendo y bailando en tiempos de arar, barbechar, sembrar, coger maíz, papas, quinua (...) adoran a las estrellas (...), después de Viracocha y del Sol la tercera *huaca* demás veneración era el trueno’. Arriaga (1621) afirma: ‘adoran a *mamacocha* (el mar), a *mamapacha* (la tierra), a los puquios, ríos, hacernos, piedras muy grandes y tienen sobre ellos mil fábulas de conversiones y metamorfosis, adoran a las sierras nevadas y a las casas de los *huaris*, primeros pobladores.’”

“Los cerros y lagunas en la mitología andina son representados como seres vivientes como *huacas*, por naturaleza sagrada que exige culto y ofrendas. Generalmente, en los cuentos, se lo simboliza como personas humanas sexuadas y con relaciones de parentesco. La concepción humana de los cerros hace que hallemos cerros niños, cerros viejos, cerros solteros, cerros casados, los cerros pueden también sentir emociones y sus estados de ánimo varían. Por ello encontramos cerros que se han separado de su pareja por celos o tradición existen cerros especialistas en el cuidado y protección de los animales que son apacentados en sus latitudes.

(...) el aspecto moralizador de los cerros lo hallamos en relatos de aventuras o encuentros entre cerros y personas. Aquí los cerros y lagunas pueden castigar a las “malas” personas (mayordomos, escribientes, etcétera.) “tragándolos” o convirtiéndolos en piedras o animales.

Examinando las narraciones sobre los cerros y otras manifestaciones de la naturaleza, podemos encontrar una riqueza de mensajes que explica los orígenes culturales, geográficos y agrícolas de cada región, que transmiten un verdadero código ético, reproduciendo formas de pensamiento y prácticas indígenas (...) los cerros son como personas, aman, conversan, cantan, una, se enojan. La conversación y el canto entré los cerros se llama *sereno*.”

Afirman que los cerros se especializan en cuidar a los animales, en curar y buscar remedios; unos velan por los borregos, otros por los puercos, otros por el ganado -bovino o caballar-.

‘Decían que el que oye el sereno tiene suerte para los animales, uno da borregos, otro ganado, otro puercos. El cerro nuestro es para los borregos, pasando el Jubal ya sólo para ganado (Comunero de Tixan).’

Cuando la montaña protege a las personas se conoce como ‘acompañar’. El cerro ‘acompaña’ por voluntad, dicen, cuando él desea y a quien él elija. Cuando ello sucede, la persona elegida se llena de suerte, se enriquece, no se enferma, los animales se multiplican al igual que la tierra y el dinero. A cambio, el acompañado tiene que ‘pasar cargo’, dar ofrendas, y cumplir con las indicaciones hechas por el cerro. En algunos fragmentos de mitos se hace mención al ayuno al que debe someterse el elegido, razón por la cual se empieza a sospechar de él. Restringe el consumo de ciertos productos como la manteca de puerco, la cebolla, el ají. Generalmente come muy poco en el hogar pues manifiesta que el cerro ‘da de comer maravillas’. A su vez, la persona tiene que llevarle al cerro galletas y caramelos, su predilección son las galletas en forma de animales.

La elección de la persona que recibe la protección del cerro se realiza por medio de un sueño o por la cualidad que tienen algunas personas para escuchar el ‘sereno’ o a través de pruebas a las somete la montaña; veamos un ejemplo:

‘Mi tío quiso ser amigo del cerro y enloqueció. El cerro le mandó a bañarse en un pozo de agua y allí se presentaron todos los animales y lo lamieron. Al final llegó un toro barroso y su lengua le raspó duro, ese dolor no aguantó y enloqueció. Ser amigo del cerro implica tener coraje, no miedo y aguantar, solo así se llega a tener algo (Comunero de Alausí).’

Los mitos sobre lagunas, cerros, ríos o animales no solamente narran sus orígenes, sino que tienen la función de fortalecer valores y principios culturales. Cuando estos principios cambian, los mitos pierden sentido y valor.

La relación entre el cerro y la persona se confunde en una relación amorosa y divina; el cerro quiere amar, quiere vivir con esa persona, por eso se habla de “encanto”; la persona “encantada” cambia de estado de conciencia y puede transgredir prohibiciones relacionadas con espacios y tiempos. Igualmente está dotada para ver apariciones, al mismo tiempo que puede realizar actos sobrenaturales o metamorfosis. Su comportamiento se altera, en algunos casos descuida el hogar y surgen problemas de pareja donde los celos y la sospecha prevalecen y afectan la unidad familiar. El “encanto” también se refiere a la desaparición de personas o su transformación en piedras.

El Cerro también puede “coger”, es decir causar daño, enfermedades, o incluso la muerte; esto sucede cuando por ejemplo una persona se ha quedado dormida en el páramo debido a una borrachera o cuando los jóvenes solteros se “tumban” en el cerro. La enfermedad consiste en “secar” el cuerpo o “chuparlo” y la persona muere.

Debido a la presencia de estas creencias hoy en día, ciertas montañas siguen siendo objeto de culto. En varios puntos o lugares del cerro se depositan ofrendas de lanas, cerdas, crines de animales, se encienden espermas, se deja dinero, se pasan misas y se reza con la finalidad de aplacar la ira de la montaña y solicitar su ayuda y protección. La misma práctica se realiza con los santos y vírgenes en las iglesias u otros lugares de culto (los mismos ingredientes se depositan junto a las imágenes).

‘Pelan borrego gordo y de ese cebo hacen velas y dejan prendido en el cerro hasta que se acabe, dejan lanas, rines con rezos, oraciones como la santa doctrina. Se pasan misas a los cerros porque se seca la fuente de agua, el cerro nos está negando el agua o cuando no llueve se pasa misa a Santa Isabel (comunero de Achupallas).

El cerro, además, tiene género, puede ser *urcu huarmi* o *urcu runa*, inclusive se le puede “ver” vestido con el traje de mujeres de las comunidades vecinas y si es *runa*, con poncho de

color rojo. Los relatos sobre cerros y lagunas también dan cuenta de la existencia de paraísos perdidos; se relata sobre el lugares donde la tierra es fértil y encuentran todos los productos que se siembran, donde hay animales de toda clase, donde la gente vive en casas sin que nada les haga falta. Son lugares donde pueden existir borregos de dos cabezas y toros de cuatro cachos.” (Andrade 2004: 75-87).

1.14. “Los montes Cotopaxi, Tungurahua y Chimborazo. Antiguamente existían tres cerros. En los tiempos primordiales los cerros vivían como nosotros los hombres. El Cotopaxi era considerado mujer y el Chimborazo, varón.

El Chimborazo le propuso matrimonio a la Cotopaxi, pero ésta estaba enamorada del Imbabura. Aun así el cerro Chimborazo le seguía insistiendo a la Cotopaxi. Pero la coqueta Cotopaxi no tenía un solo enamorado: también flirteaba con el Tungurahua y se citaba con frecuencia con el vecino cerro que vivía detrás suyo, el Carihuaírazo.²⁷

Al enterarse de estos acontecimientos el Chimborazo se enfrentó con el Carihuaírazo. El Chimborazo, como tenía largos brazos, tomó un garrote y le cayó a golpes al Carihuaírazo. Por esta razón el Carihuaírazo se quedó lleno de piedras y quebradas, esmirriado y desértico.

A pesar de que por su causa ocurrían continuas peleas la Cotopaxi no se quedó sola... Siempre estuvo acompañada de algún amante. Así contaban nuestros antepasados estos tiempos de los cuentos antiguos.

Esta leyenda nos cuenta cómo conducir nuestra vida sin conflictos. Nos enseña además que no debemos imitar la equívoca manera de vivir que tenían los cerros” (Moya y Cotacachi 1993: 173-175).

1.15. El Cerro Puñay. “Es considerado uno de los lugares enigmáticos del cantón Chunchi, provincia de Chimborazo.

Su forma piramidal ha levantado la curiosidad de las personas que llegan hasta el lugar, ya que se asemeja a una guacamaya (el ave mitológica de la civilización Cañari) en alto relieve.

Con un área aproximada a los 440 metros, el lugar constituye la pirámide escalonada más larga del mundo.

Está ubicada a 3.245 metros de altura. Debido al clima frío de la zona, los pobladores mencionan que para ingresar es necesario usar ropa abrigada y llevar panela, para evitar los efectos de la altura.

Varias leyendas han surgido alrededor de este monte. Una de ellas involucraría el inicio de la civilización Cañari.

Según el mito, dos hermanos que vivían en el lugar se salvaron del diluvio al llegar hasta la cima del Puñay. Allí fueron rescatados por dos guacamayas con rostros de mujer, para posteriormente casarse con ellas y luego poblar el territorio.”²⁸

“El Puñay es el monte que se levanta solitario en medio del gran valle de Piñancay. Presenta atardeceres brillantes, acompañados con los rayos que traspasan la gran llanura del litoral. Los habitantes de Chunchi aseguran que en las noches despejadas pueden observar

²⁷ Nota a pie de página en el texto original: “Esta narración nos presenta un extraño cambio de los roles sexuales de los cerros, puesto que en la mayoría de relatos orales de la Sierra el cerro Tungurahua es considerado como femenino y el Cotopaxi como masculino. Como en otros relatos, el Chimborazo, el Imbabura y el Carihuaírazo son concebidos como masculinos”.

²⁸ <http://www.telegrafo.com.ec/regionales/regional-centro/item/cerro-punay-una-piramide-andina-que-atrae-a-los-visitantes.html>

desde la cima de esta montaña, el resplandecer de las luces de Guayaquil y otras poblaciones de la Costa.

Se asegura que hace 4.657 años, la cima del Puñay fue un centro religioso ceremonial para los cañaris, quienes, al parecer, fueron los encargados de la construcción de una pirámide de siete pisos que le dieron la forma de una guacamaya en alto relieve.

Ubicación

Se encuentra ubicado al sur del cantón Chunchi, en la vía a la ciudad de Cuenca, pertenece a la parroquia de Llagos.

Extensión

Es considerada la pirámide escalonada más larga de la Tierra, con 440 metros, que tiene forma de Guacamaya y que perteneció a la cultura Cañari. Con una altura de 3.245 metros.”²⁹

1.16. El Carihuarazu. “El Carihuarazu es un volcán apagado del Ecuador, en la cordillera occidental de los Andes. Tiene una altura de 5116 m, y está situado a sólo 10 km del Chimborazo. Su pico principal se llama "Josefina", y tiene un segundo pico de 5020 m de altura llamado "Mocha".

Su nombre proviene de las palabras quichua cari ("hombre"), huaira ("viento") y razu ("nieve"), y según leyendas locales éste perdió una batalla que mantuvo con el taita Chimborazo por conseguir el amor de la mama Tungurahua; por esta razón su cráter está descabezado.”³⁰

“Ubicación

Está ubicado a 40 Km. al noroeste de la ciudad de Riobamba y a 22 Km. al suroeste de la ciudad de Ambato.

Altitud

Tiene 5.020 metros de altitud, el esfuerzo para alcanzar la cumbre es grande si se considera que el ascenso empieza en el pajonal a los 4.200 metros.

Origen

Este nevado tiene un nombre quechua que significa “viento macho”, es posible que las personas que le dieron este nombre tomaron muy en cuenta los fuertes vientos que existe en esta zona.”³¹

1.17. El Altar. “El Altar es un volcán extinto localizado en el centro de Ecuador, en la Cordillera Oriental de los Andes a unos 20 km al este de Riobamba. Se halla al interior en el Parque Nacional Sangay, provincia de Chimborazo. El volcán recibe su nombre debido a las formas que adoptan sus numerosos picos, semejando el altar de una iglesia colonial.

La composición dominante de basaltos hace que aparezcan numerosos lagos coloreados en el volcán. La caldera del volcán, llena de cuevas, recibe un pequeño flujo de agua de estos lagos. Se estima que la última erupción tuvo lugar en 1490.

Los españoles, quienes le otorgaron el nombre actual, nombraron la cumbre norteña como Canon, la cumbre del este como Tabernacle y la cumbre meridional como Obispo.

Los incas llamaron a este volcán Capac Urcu, que significa montaña todopoderosa o cerro majestuoso.”³²

“Leyendas incas informan que la parte superior del Altar se derrumbó después de siete años de actividad en 1460, pero los geólogos consideran que la caldera es mucho más antigua.

²⁹ <http://www.viajandox.com/chimborazo/cerro-punay-chunchi.htm>

³⁰ <https://es.wikipedia.org/wiki/Carihuarazu>

³¹ <http://www.viajandox.com/chimborazo/volcan-carihuarazu-riobamba.htm>

³² https://es.wikipedia.org/wiki/Volc%C3%A1n_El_Altar

Tiene nueve picos principales de más de 5.000 metros (16.400 pies) que forman una cresta en forma de herradura de alrededor de 3 km de ancho, que rodea un estanque central que contiene un lago de unos 4.200 metros (13.800 pies), conocido como Laguna Amarilla-Collanes.”³³

1.18. “Cuentan los actuales habitantes campesinos de las vecindades del Chimborazo la siguiente historia de amor, como la aprendieron de sus abuelos y, éstos, de sus abuelos, en una sucesión oral que viene, sin duda, de tiempos milenarios.

El tayta Chimborazo y la mama Tungurahua mantenían un romance de siglos, fruto del cual nacían los valles, páramos, riachuelos y lagunas ubicados hacia el occidente de ambos volcanes. Con bocanadas de ceniza, vientos, lloviznas y relámpagos, estos dos enamorados se comunicaban y mantenían viva la chispa del amor. Sin embargo, a la mama Tungurahua le ganó la curiosidad.

A escondidas del gran tayta, despistándolo detrás de los velos de nubes, la mama Tungurahua empezó un romance clandestino con su vecino el Capac Urcu, el Altar.

En aquel entonces, el Altar lucía alto, imponente y magníficamente nevado. El romance furtivo duró algún tiempo. Pero, como todo engaño, no se pudo ocultar para siempre. Las nubes se corrieron con el viento del oriente y el Chimborazo descubrió a los ocultos amantes.

Enfurecido, descargó toda su fuerza colosal sobre el altivo Capac Urcu. Luego, le llegó la penosa noticia de que los amantes tenían un alcahuete: el Carihuirazo. Sin contemplaciones, la ira cayó también sobre el intermediario. Eso por eso que ahora, el Altar y el Carihuirazo lucen quebrados y más pequeños que el voluminoso tayta, mientras la mama Tungurahua, dolida, mira hacia el nororiente, evitando la mirada todavía celosa del Chimborazo... A manera de reivindicación femenina, cabe mencionar que, según cuenta la tradición oral puruhá, el Chimborazo tampoco fue un santo. Creían los puruháes que el inmenso monte, al ver una linda doncella sola por el campo, se ataviaba de elegantes trajes y bajaba a poseerla.

Por ello, de cuando en cuando la mama Tungurahua, enardecida, le arrojaba bocanadas de ceniza que dejaban su inmaculado traje blanco todo plomizo y deslucido.”³⁴

1.19. “Cómo se formó el nevado el Altar

Antes Chimborazo era como un blanco. Tenía cabeza blanca, ojos claros, cara colorada, poncho azul, gordo. Había otro cerro que era el Altar. Este era otro hombre como el Chimborazo. Había cerros mujeres: mama Tungurahua y mama Isabela (el Sangay).

Los cerros varones tenían cada uno su mujer, pero se quitaban entre ellos. La mujer del Chimborazo es Tungurahua y la del Altar es Isabela. El Chimborazo tuvo relaciones con la Isabela a escondidas del Altar y éste tuvo relaciones a escondidas con la Tungurahua para no quedarse atrás. El taita Chimborazo ha sido rico y el Altar pobre. El Chimborazo como era grande y rico se hizo dueño de las dos y peleó con el Altar.

Estando peleando los dos, el Chimborazo cogió un palo y dio garrotazos en la espalda del Altar y le ganó, por eso el Altar es así, roto, porque el Chimborazo le rompió la espalda. Perdió a la mujer y quedó enfermo. Viendo esto, otros cerros tuvieron miedo y no se metieron con el Chimborazo.” (Botero Villegas 1992: 96-97).

1. 20. “Puñay se podría convertir en un parque arqueológico.

El cerro Puñay, en Chimborazo, tiene tres particularidades. Arqueológicamente, es una pirámide que se encuentra localizada en el área de desarrollo social de las culturas precolombinas: Narrío (1 800 a.C.- 500 a.C) y Cañari (500 a.C. – 1 500 d.C). Geológica y

³³ <http://www.volcanodiscovery.com/es/altar.html> (Redacción revisada).

³⁴ <http://dspace.espace.edu.ec/bitstream/123456789/2764/1/23T0359%20PAILIACHO%20CATHERINE.pdf>

geográficamente, la montaña, que se ubica entre los cantones de Chunchi y Alausí, se levanta aislada y solitariamente como un estrato volcán, lo cual permite visualizar desde su cima dos tipologías de paisajes: la llanura costeña hacia el oeste y la escarpada Serranía ecuatoriana en su flanco oriental. Christian, Andrés y Juan Aguirre la descubrieron mientras trabajaban en un proyecto estudiantil para investigar el Camino del Inca. En el 2003, Christian y Andrés visitaron el cerro para buscar un atractivo de interés turístico, en Chunchi. En el estudio descubrieron dos plataformas elípticas. Después de un año de estudios antropológicos, topográficos y de varias ascensiones, hallaron en lo alto una pirámide con la forma de un guacamayo. Según uno de sus investigadores, Christian Aguirre, la pirámide escalonada evidencia todos los cánones y elementos arquitectónicos de los monumentos del mundo andino, también denominados como ‘pukaras’. “La montaña muestra en forma monumental sus singularidades como edificaciones construidas en las cumbres de los cerros, presencia de terrazas espiraladas y plataformas elípticas”. De acuerdo con el arqueólogo Antonio Fresco, el término quichua ‘pukara’ tenía para los incas el significado de fortaleza o castillo. Esta denominación se ha aplicado de manera tradicional a ruinas de construcciones antiguas que adoptan la forma de círculos concéntricos de muros y fosos. Están situadas en la parte superior de lomas y cerros y constituyen un rasgo muy repetido en el paisaje andino, desde el norte del Ecuador hasta el centro de Chile y del occidente argentino. Aguirre explica que el bloque principal de la pirámide está situado en el último piso de la misma y está constituido por dos plataformas elípticas, a las cuales se puede acceder a través de seis pisos o terrazas situadas a cada lado de las mismas. Estas terrazas obedecen a un diseño semicircular y sus dimensiones varían entre ellos. El camino para ascender a la montaña es muy empinado. A lo largo se puede encontrar la piedra de los sacrificios, que ofrece un panorama espectacular. Mucha de toda esta energía ancestral permanece en el lugar y en la actualidad se siguen haciendo celebraciones andinas en el montículo. Por eso dos petroglifos protegen y guardan el centro sagrado de malas energías. Es por este carácter ceremonial por lo que en el 2007 el Puñay fue declarado como Patrimonio Turístico Espiritual por parte del Movimiento Indígena de Chimborazo. Con toda la información lograda por Aguirre se inició un proyecto en conjunto con la Escuela Politécnica de Chimborazo, el Consejo Provincial y la Senacyt que busca la declaratoria de este monumento como parque arqueológico. Actualmente se desarrolla la evaluación del patrimonio cultural precolombino. Dentro del último estudio, que se inició el año pasado, se encontraron cinco sitios arqueológicos más en el sector. De acuerdo con Aguirre, hay caminerías enterradas y un espacio destinado a la producción agrícola. El alcalde de Chunchi, Carlos Aguirre, comenta que el proyecto es importante para el cantón. Dentro del presupuesto del Municipio se contempla una inversión de USD 300 000 para el desarrollo del plan en el que se incluyen un museo y un centro de interpretación. Por el momento, el proyecto está en la segunda fase; se diseñan las facilidades turísticas y culturales para que cuando la zona sea ya un parque se puedan fusionar las funciones de la comunidad, las autoridades y los investigadores.”³⁵

1.21. La comunidad de Santa Teresita de Guabug, parroquia San Juan en la provincia de Chimborazo, se encuentra rodeada de varias colinas como: Shobol Urco, Guabug Urco³⁶ y Guerra Loma.

1.22. “Descripción: En la Comunidad de Calera Shobol Pamba, y ascendiendo al cerro Shobol Urco a la altura de 3.252 m se ubica un Mirador natural, en medio de un bosque de eucalipto, que nos permite apreciar un paisaje muy singular conformado en primera estancia por la población de Calerita Shobol Pamba, para después apreciar la vía principal Riobamba –

³⁵ <http://www.elcomercio.com/tendencias/cerro-punay-chimborazo-parque-arqueologico.html>.

³⁶ Recordemos que el sufijo *bug* significa en idioma puruhá lo que *urku* (urco) en quichua: cerro.

Guaranda, el sector de Chaupi, el barrio Rumipamba, la parroquia de San Juan, las comunidades de Larca Loma, Vallagán y Calera Pomaló. Este paisaje de se combina con grandes extensiones agrícolas de estos poblados. Este es un sitio ideal para descansar mientras se contempla el paisaje.”³⁷

1.23. Cerro Kunanbay. “El Inti Raymi, es el tiempo en que la tierra ofrece todos sus frutos al final de uno de los ciclos de cosecha. Cada 21 de junio, durante el solsticio del verano, las comunidades indígenas van a los ríos y a las cascadas sagradas a realizar un ritual comunitario. Esta celebración del Inti Raymi (fiesta del Sol), se cumplió en el cerro Kunanbay de la comunidad Liglig, parroquia Sicalpa, cantón Colta.”³⁸

1.24. Montaña, inicio de la vida. Mama Shimbu. “Los puruguayes consideraron a montañas como su Mama Shimbu como templos acuáticos solares y casas del agua... El gran respeto que tenían a Mama Shimbu, alimentó la creencia que la montaña castigaba a los intrusos con la uashada, enfermedad de altura que mata a quienes se atrevían a desafiarla. Además, uashar significaba la aparición de niebla o llovizna para desorientar a los visitantes.

Toda esta cosmovisión, aún sin tener pleno conocimiento de ella, ha trascendido hasta nuestros días. Todavía algunos indígenas piden permiso a la montaña para poder ingresar y librarse de los múltiples peligros que acechan.”³⁹

1.25. “Los que quieren hacerse ricos van a hacer un pacto con el diablo en un derrumbe llamado Puca Caca. Algunos logran hacer ese pacto y se hacen ricos, pero otros se vuelven locos.”

“En varios lugares (cerros, quebradas) cuando la persona quiere hacer el pacto (urcuhuan pactachisca) [pacto con el cerro], se encuentra con los animales; estos le lamen todo el cuerpo. El último que le lame es el ganado, si se aguanta hace la alianza, pero si no, se vuelve loco o muere.”

“En el cerro Sunsahuai, arriba de Culebrillas, en Achupallas, hay una cueva con agua y se aparece el arco iris cuando no quiere recibir a una persona, ahí ataja en la puerta, cuando el cerro quiere recibir la gente entra y hay perros negros, ropa, mazorcas, de todo. El que coge esas cosas se condena, el que va allá es como para entregar el alma, no para la salvación. El cerro pide huahuas sin bautismo, pero que sean varones; a cambio da lo que tiene: mazorcas, oro...”

“Una mujer se perdió durante ocho días en el cerro Espíndola, en Achupallas, y cuando apareció estaba encinta del cerro. El cerro le dijo a la mujer que volviera a dar a luz en el mismo lugar donde se perdió. En el lugar donde dejó el huahua la mujer iba visitando y siempre lo encontraba un poco más grande.”

“En el cerro Sesemai hay una laguna que se llama Yanacocha, en la parroquia San Juan. Esa laguna es brava y el cerro también. Se cubre de niebla, se oyen pasos y se escucha una voz. La laguna empieza a hacer olas y no deja pasar. La niebla es tan densa, que la gente se pierde.”

“Cuando truena el volcán piensan que alguien va a morir: un rico, un adúltero, alguien que hace daño con la brujería, los peleadores, las mujeres habladoras, cuando oyen el ruido dicen que ya está llevando 'mama abuela' o la 'mama Isabela' (el volcán Sangay). Los que mueren así son llevados por el supay. Viene de noche y con un gran viento abre la caja y se lleva. Por eso no hay que dormir durante el velorio.”

³⁷ app.sni.gob.ec/sni.../R.../MIRADOR%20CALERA%20SHOBOL%20PAMBA.doc

³⁸ <http://www.radio-mundial.com/provinciales/5619-sitio-sagrado-en-sicalpa-fue-escenario-para-ceremonia-del-inti-raymi.html>

³⁹ <http://digvas.blogspot.com/2009/03/el-volcan-chimborazo-es-un-lugar-lleno.html>

“Cuando asomaba un venado cerca de las comunidades en época de nevadas, decían que el cerro ha botado trayendo de otro lugar.

-Una vez fue un oso a mi comunidad.

-A veces le echan la culpa al cerro de que ha mandado pulgas cuando hay muchas pulgas en la comunidad.” (Botero Villegas 1992: 92-95).

1.26. “Los cerros en la concepción kichwa

Como su término lo indica, se refiere a varios cerros, no solo a uno. Entre ellos: grandes, pequeños, dos juntos, algunos que coexisten cercanamente, de bajo relieve, hoyadas y pampas.

Esta pronunciada elevación constituye microclimas, que van desde un clima templado hasta un estado glacial. Y las plantas y animales coexisten adaptándose a su manera.

De igual modo, se puede decir que los cerros contienen espíritus benignos y malignos. En el caso de encomendar a los animales o entonar algún instrumentos musical a los cerros con espíritu benigno, él se lo concede y en el cuidado de los animales también los protege, no hace falta que asista el pastor. Así mismo, en caso de dirigirse al cerro con espíritu maligno, él se lo cumple, cuando se trata de hacer daño a terceras personas o cosas.

Los elevados cerros son favorables porque atraen lluvias frecuentes y los suelos almacenan continuamente el agua, que poco a poco suelta para agrandar la vida de los habitantes del valle, y de estas cumbres altas, sea de noche o de día, las nubes pocas veces se retiran.

En la temporada de invierno, la lluvia, el viento y la neblina, las tres almas gemelas, cubren el espacio. En estos casos, hasta el sol parece asustarse y no logra dar su luz y calor. Así mismo, estos, por la punta de los cerros y en los momentos del descenso de la nieve caminan dándose las vueltas. Es cuando las personas no salen de sus moradas, también los animales se ocultan concurriendo a las pampas y hoyadas.

El cerro admirado y a veces temido por los comuneros, es el llamado Soroche, con una altura aproximada de 4000 msnm. Entre Soroche y otros cerros, se levanta el mito de una ciudad única e incomparable, hermosa, con muchos árboles frutales. Esta temática será tratada posteriormente.

Sin lugar a dudas es oportuno registrar, las elevaciones más importantes de la subregión: Soroche, Tiaku, Chaupi Urku, Puka Urku Chico, Puka Urku Grande, Yurak Uma y otros.” (Clemente Asadobay, manuscrito).

1.27. “El *Apu*, el cerro, es el que manda, el que guía. Es como un templo de los tiempos de antes. Allí iban a hacer la purificación. Se hincaban ahí y pedían a Dios. Es como pedir antes en la Colonia, los *apus* que eran las doñas, los caciques a pedir el consejo. Entonces se iban a hincar al cerro. Y también, todo lo que hacían, la purificación con las hierbas, todo venían enterrando ahí en ese cerro para que el cerro les cure, les cuide y les proteja; le pedían las energías.” (Entrevista).

2. El Urcuyaya

Deseo presentar ahora un tema importante que, aunque no hace referencia directa a los cerros, trata de un personaje que tiene que ver con ellos y con las comunidades indígenas que habitan en sus cercanías.

2.1. “La leyenda o mito del Urcu-yaya”⁴⁰

⁴⁰ También llamado Urcutaita –Urcutayta- o Taytaurcu. En Perú son llamados *wamanis* (Bernard 2008: 180).

Es una leyenda contada en torno al mito del Nudo del Azuay recopilado oralmente por descendientes de los míticos aborígenes cañaris.

‘En tiempo antiguo cuando los runas pasaban por Tres Cruces (Quimsa Cruz), yendo a bautizar a los guaguas en Guasuntos, saliendo de aquí de Sisid, al llegar al sitio, el Urcuyaya ha sabido quitar al guagua’.

‘El Urcu-yaya roba también a las mujeres: un hombrecito estando pasando por Tres Cruces, estando haciendo seguir a ella; ella iba atrás, él que se voltea, a regresar a ver a la mujer, ella desapareció, y el marido tuvo que regresar solo. Al día siguiente la familia del marido y él fueron a buscarla y no se la encontró. Entones en un sueño se le reveló ella y le dijo “en tal parte estoy”. Estoy en la laguna de Sunsay-cucha, estoy al pie de esa laguna, había dicho ella en el sueño. A mí no me suelta el Urcu-yaya, en mis piernas está durmiendo el Urcu-yaya. Pero ven a las 11 en punto... En el sueño le revelaba que venga con cuatro personas más, y que él traiga un machete bien afiladito, si no, no ha de soltar, le revelaba la mujer a su marido. Llegado el momento regresó el marido al otro día. Calladito sin habla, se sacaron el poncho; y la mujer, despacito, como a un guagua que va a hacer dormir le pone en el suelo al Urcu-yaya, y el marido con el machete le ha dado, cortándole la cabeza; y la cabeza cortada ha ido rodando cerro abajo haciendo una línea ondulada como de culebra, así y desde ahí es que por esa línea viene el agua a la laguna de Culebrillas; así la cabeza ha ido a atajarse en la laguna de Culebrillas, y desde ahí es esa temeridad de “laguna grande” que tiene la laguna de Sunsay-cucha, desde que el marido le cortó la cabeza al Urcu-yaya.

Aquella mujercita al fin había dado a luz un hijo de Urcu-yaya, pero al guagua le habían ido a dejar en el mismo sitio donde se perdió la mujer, le fueron abandonar.

Los padrecitos mismos habían mandado que la mujer se confiese y reciba la comunión, y el mismo taita curita había dicho que “vaya a dejar a ese guagua allá mismo, una vez que ha sido de “él”, ha sido hijo del Urcu-yaya’.

Variación del mito:

Culebrillas

‘El Urcu-yaya le ha quitado una vez una mujer a un marido, cuando ambos se iban pasando el Azuay; ella desapareció. La mujer le hizo soñar al marido avisando donde está. Yendo con otros a buscarla, el marido la encontró ‘espulgando’ la cabeza del Urcu-yaya. De repente el marido le macheteó el cuello al Urcu yaya y la cabeza de éste ¿dónde iría rodando? La mujer estaba ‘vacía, dice que ha regresado embarazada. Ella desde que ha sido hermosísima como una señora blanca. Cuando caminaba por el cerro le hacía marear, el cerro le hacía aparecer gusanitos de colores, rojos azules, amarillos. Le daba susto pasar el cerro Azuay, pero cuando buscaba gusanitos negros asomaba la lluvia. Acostumbramos ir a poner velitas en el cerro Tres Cruces. De ahí encima viene el agua, botándose desde una peña, formándose una cueva adentro. Es la cueva de Espíndola. Pero el cerro Urcu-yaya tiene una huarmi-cerro que se llama Mamahuaca. Esta queda en Cajas, de las Tres Cruces para acá.

Forma del Urcu-yaya

‘Viendo de lejos, el Urcu-yaya es una piedra, en forma de ganado. La figura es tal como ganado echado en el suelo sobre una piedra, diez cuadras más arriba de Culebrillas. En la laguna hay una casa que es como un castillo de Ingapirca, pero es abandonado. Dese ahí nace una cequia que viene bajando en forma de culebra. Dicen que el Urcuyaya es ganado encantado que se convirtió en piedra. Cuando está pasando una mujer por los cerros, empieza a llover, hay nevadas con las cuales se vive o se muere. A los nuevos que van al cerro, el Urcu-yaya quita los guaguas sin bautizar’.

Otros Urcu-yayas

Existen otros urcu-yayas como por ejemplo el cerro Cubilán. Tres Cruces, (Espíndola), Buerán y Huairapungo, esos son los Urcu-yaya. Pero hay una Urcu-yaya ‘menor’ que es el cerro Silante y otros ‘menores’: Chico-Moloboc, Chico-Buerán los que tenían un Santo; cuando le querían sacar, la lluvia venía y lo impedía el cerro. El Yanaurcu es el cerro que ‘sabe hacer llover’.” (Burgos-Guevara 1992: 68-71).

Seguidamente, Burgos-Guevara busca definir el sentido o significado no tanto literal o etimológico, sino dentro de lo que pudiera llamarse cosmología andina.

“Para entrar en materia, dice, es ineludible pisar los umbrales de los significados menos estereotipados. Más allá de la simple equivalencia, propuesta a menudo, y que es verídica pero incompleta, *urco*=cerro, *yaya*=dueño, patrón, *urcu-yaya*=dueño del cerro, creemos que podemos avanzar hacia una profundización y mejor interpretación. Primero, estamos ante una *huaca* lo que nos conduce a un lugar sagrado relacionado parentalmente, tratada con un ancestro del grupo cañarí, más exactamente un proto-padre, del cual este grupo se consideraba así mismo ser su descendiente. URCO es más bien un genérico que indica las especies masculinas. Para el egregio jesuita Diego González Holguín [1608] (1952: 357) *urco* significa “macho de los animales” siendo se sinónimo *urcco*=cerro. (Certificamos el carácter masculino del término cuando leemos que *gallo*, en el quechua del siglo XVI, se decía *urco-atahualpa*). También *urcu* significa pene, clan, en la misma forma que el significado masculino de *ayllu*. El cerro entonces se constituía en una representación masculina, en la función del símbolo fálico (...) Formando la palabra compuesta, *yaya* es un término del parentesco quichua, que significa padre y, por contraste, *mama*, es *madre*. Pero a diferencia del concepto occidental, que es unilateral, los descendientes de los dos padres eran concebidos como dos diferentes sociedades, una de hombres, descendientes de *yaya*, y otra de mujeres, descendiente de *mama* (Burgos-Guevara Ib. 71).



Representación del Urcuyaya

2.2. “El Urcuyaya

Cuentan que un señor llamado Melchor, venía de una familia muy pobre y trabajaba para una familia de ricos cuando el tubo la edad para trabajar ayudó a su padre, y se enamoró de la hija del patrón se casaron y tuvieron tres hijos, el padre de la esposa no les quiso ayudar en nada y más bien le bajaba el sueldo que ganaba Melchor, un día al pasar por el bosque se encontró con un viejito y Melchor lo saludó respetuosamente y le dijo que si quería que le quitara los bienes a su suegro y le diera a él, pero Melchor rechazó la oferta y el viejito resultó ser el Urcuyaya y se sorprendido de su bondad, le premió a Melchor enseñándole a ser un curandero pero le dijo que no le puede contar a nadie, hasta que un día tomando le contó a un amigo y desde ese día Melchor perdió todos los poderes de curar y la gente ya no lo buscaba.”⁴¹



Otra representación del *Urcuyaya*

2.3. “El urcuyaya

⁴¹ <http://csglenguajelibro.blogspot.com/2009/11/el-urcuyaya-cuentan-que-un-senor.html>

Según la creencia de los campesinos en el interior del cerro Narrío en la provincia del Cañar existe un valle secreto donde crecen mazorcas de oro y jardines con plantas medicinales. Dicen que al amanecer se puede ver una cueva que conduce al valle pero, no cualquiera puede encontrar la entrada pues es guardada por el urcuyaya.

El urcuyaya es un ser bueno y enamorado, a las muchachas las seduce y les regala dos mazorcas de oro; en cambio, a los hombres los beneficia enseñándoles a curar con plantas medicinales.

Un humilde peón llamado Melchor Pumancay adquirió el don de curar a la gente gracias al urcuyaya y ese don fue motivo de envidia de algunos que comentaban que había hecho pacto con el diablo.

Se dice por esta razón que los curanderos acuden a los cerros y páramos en busca de las plantas curativas del urcuyaya.”⁴²

2.4. “El espíritu de los cerros es el *urcuyaya* que ‘esconde’ a las mujeres cuando van a pastorear por el monte o la *urcumama*. El hombre o la mujer que ha sido secuestrado por el cerro, es favorecido por la suerte que siempre tiene que ver con el mito de la riqueza, ya que luego de haber sido sometido a pruebas que afirmen su honradez o dedicación al trabajo, su actitud respetuosa, es devuelto a la libertad no sin antes recibir una *saramama* (mazorca madre) o algún objeto de oro que ‘mandan regalando’.

Pero también los *urcuyayas* son los “dueños”, los guardianes del espacio no doméstico, el cerro. Y a través de la tormenta, el monte y la neblina lo envuelven en la dimensión de lo inhóspito y sagrado (...) El *urcuyaya* el espíritu del cerro es uno solo con el curandero: ‘el urcuyaya es mismo persona humano’, ‘algunos urcuyayas son curanderos’.” (Álvarez Pazos 2002: 54).

En la celebración del carnaval de 2016 en el cerro Chuyuk-Alajahuán, además de las ya conocidas *warmitukushka*, estaba asimismo el *urkutukushka*, es decir un personaje representando el cerro con un característico poncho blanco.

“Los principales personajes [durante la celebración del Carnaval andino] que caracteriza a cada parroquia e incluso a comunidades son el *warmitukushka*, expresa el rol de la mujer y personifica a la propia *pachamama* de manera picaresco, el *wiracocha* o *urkutukushka* es la expresión del espíritu de la montaña y el ser mítico que fue reconocido como Dios de la agua en la época incaica según Guamán Poma de Ayala. Actualmente en las culturas locales como de la parroquia Flores el personaje principal es *wiracocha*, personifica al ser divino desde la perspectiva religiosa, la deidad, el complemento de la *warmitukushka* y además desde el día jueves de carnaval se realiza la juntada de gallos con vaquero, toro, ramas de gallos y cuy. (...) Los seres humanos en esta celebración se representan a la deidad y a la naturaleza personificando como el *Wiracocha* el Dios mítico, *urku tukuska* el espíritu de la montaña, *warmi tukushka* la esencia de la feminidad. Por lo tanto, son la celebración de niños, jóvenes, adultos, ancianos con alegría por la floración, valles, montañas verdes y la finalización de los granos antiguos “*wata muru*” porque existen los granos tiernos y nuevos para la alimentación del ser humano para el siguiente año que garantiza la vivencia.”⁴³

2.5. Hablando del carnaval celebrado en Chimborazo, se dice: “El programa incluye bailes folclóricos, albazos, coplas, canelas sin licor, comparsas vernáculas, bailes populares,

⁴² <http://trabajodellibro cuentos.blogspot.com/2009/11/el-urcuyaya.html>

⁴³ <https://es-es.facebook.com/notes/jos%C3%A9-manuel-parco/pawkar-raymi-o-carnaval/10205982051334935/>; <http://www.slideshare.net/Jusiku/concepto-de-pawkar-raymi>

personificación de personajes como el warmitukushka, expresa el rol de la mujer y personifica a la propia Pacha Mama de manera picaresca, el wiracocha o urkutukushka es la expresión del espíritu de la montaña y el ser mítico que fue reconocido como dios del agua en la época incaica.”⁴⁴

Fijémonos que esta intervención es fiel copia de lo que se dice en el artículo anterior. La referencia que pretende unificar a Wiracocha con urkutukushka no tiene ninguna base documental histórica. Al parecer, Wiracocha, quien surgió del agua y creó el cielo y la tierra, fue el dios más difundido por los misioneros por tener algunas similitudes con la doctrina difundida por la Iglesia católica.

“Viracocha o Wiracocha también llamado el Dios de la Varas es el más destacado entre los dioses del ámbito andino. Es posible que su gran difusión se debiera a que los religiosos católicos buscaban un nombre para explicar a los naturales el concepto de dios. Además, añadieron a su nombre otras palabras a fin de recalcar su calidad de ser supremo, de este modo se formó el nombre en quechua de: Apu Qun Tiqsi Wiraqucha (Apu Kon Titi Wiracocha)

Etimología

En quechua, apu significa señor, tiqsi significa fundamento, base, inicio; mientras que wiraqucha proviene de la fusión de dos vocablos: wira (grasa) y qucha (contenedor de agua - lago, laguna-). En la simbología de los antiguos andinos, la grasa era una figura de la energía y el agua, el elemento capital del ciclo vital del universo.

Cuando los primeros cronistas llegaron a América, el español estaba en plena evolución y su alfabeto aún carecía de normativa. En tales casos, era común el uso tanto de la "v" como de la "u" para representar indistintamente la vocal [u] y a la semiconsonante [w], hoy representadas como u o hu-. Por tal motivo fue mayoritariamente transcrito como Viracocha, aunque también algunos escribieron Huiracocha y Huiraccocha. Otras versiones fueron Ticci, Tiqsi o Tiksi.”⁴⁵

Esta referencia, sin hacer alusión a la fuente, es tomada en su mayor parte de la Enciclopedia electrónica Wikipedia.⁴⁶

2.6. “Al medio día, 27 comunidades indígenas se toman la plaza como un acto de bienvenida al carnaval, estas delegaciones van conformadas por 20 a 30 personas que personifican a wiracocha, warmitushka, urkutukushka, ruku yaya, militares, entre otros.”⁴⁷

2.7. “Las mujeres que salen solas al campo están expuestas a otro tipo de influencias perniciosas, que tiene un trasfondo mítico para proteger a la mujer manteniéndola dentro de casa, como lo veremos en los siguientes ejemplos:

- *Caicunamanta urcu huarmicunapash*, mujer cogida del cerro.” (Ruiz 1997: 217).

⁴⁴ <http://www.eluniverso.com/noticias/2016/02/02/nota/5384638/jatun-jucho-pawkar-raymi-se-celebran-riobamba>

⁴⁵ http://viracocharey.blogspot.com/2010/05/los-dioses-incas_27.html

⁴⁶ <https://es.wikipedia.org/wiki/Viracocha>

⁴⁷ <http://www.culturaypatrimonio.gob.ec/asi-se-vivieron-los-carnavales-en-chimborazo/>

2.8. “En épocas de peligros para las cosechas (lluvias, heladas, vientos, etc.), para asegurar la fertilidad y protección de los cultivos y animales se acostumbraba a ofrendar a los urcuyayas y urcumamas, con camari (canasta con productos), e incluso con sangre a través de las luchas rituales o pukara en carnaval.” (Jara Morocho 2013: 13-14).

“... que para los indígenas es una celebración importante ya que es la visita del taita carnaval, el viejo cerro, visita las comunidades campesinas para bendecirlas. Esta supuesta vivita del Urcuyaya benefactor se simboliza en un acto ritual muy complejo festivo. Este tiene como factor principal la presencia de los actores que hacen sus representaciones en forma anual.” (Jara Morocho Ib. 24).

Adviértase que en este texto se vincula al Urcuyaya con el Carnaval; puede argumentarse, entonces, que el Urcuyaya aparece representado por el Urkutukushka en esta festividad.

Más adelante, en el mismo estudio, la autora afirma:

“El taita carnaval es un personaje mítico que representa a la abundancia y está acompañado de otro protagonista el Musay o Yarcay, el hambre; estos personajes salen de los cerros urcuyaya (padre de los cerros),⁴⁸ viste muy bien y lleva un morral o picsha llena de comida y una caja redoblante como instrumento de música. El Musay es pobremente vestido, lleva el fiambre muy poco y lleva el pingullo cuyo sonido anunciaba el carnaval” (Ib. 53).

2.9. “Los mismos autores⁴⁹ en base a una investigación hecha en Lanlán Chimborazo nos relatan una leyenda contada por una huasipunguera del lugar "Cuando la tierra era todavía de los nativos aquí, en este mismo cerro, en el Padre-Urcu dos longuitos perdieron a sus taitas. Los huacchitos lloraron por muchos días a sus padres; pero pasó un día y otro... sintieron hambre y no pudiendo conseguir nada para comer se acercaron a la única sementera de papas que les habían dejado sus taitas... El fuego de la choza, por el descuido había muerto y no tuvieron con qué cocinar, lloraron por muchos días, al fin, cuando todo parecía perdido, se encaminaron a la sementera de papas, tomaron en abundancia sus flores blancas y moradas, se cubrieron el cuerpo de pies a cabeza, los dos longuitos, y al atardecer extendieron sus brazos al cielo y se convirtieron en curiwingas. Luego, alegres, sonrientes, se encaminaron a la cumbre del Padre Urcu, donde construyeron su nido y dieron origen a las demás curiwingas" (Vallejo Espinoza 2012: 58).

2.10. “El *urcuyaya*, como su nombre lo indica, es el padre/dueño del cerro y de todo lo que es ‘sacha’, es decir, no amansado por el hombre. En el Perú encontramos un apelativo semejante, ‘wamani orqotayta’, según José María Arguedas. El *urcuyaya* vive con su mujer, aunque muchas veces se menciona solamente a ésta, la *urcumama*. La pareja vive en las alturas y cada uno puede adquirir rasgos antropomorfos o zoomorfos.

Los cerros, además de ser ‘páramo’, son también pozas, ciénagas, promontorios, montes y quebradas encajonadas. Muchos de ellos, en todo caso los que la gente señala como ‘bravos’, se distinguen por sus formas singulares, majestuosas o inusuales, y se cree que están

⁴⁸ La traducción más acertada sería “padre del cerro”, el proto-padre al que se hacía referencia antes. Es decir, el protector, el apu, el ser tutelar del ayllu o la comunidad (Mía la nota). “El denominado Urcuyaya ‘padre del cerro’ en las religiones andinas, era el más dinámico de todas las huacas masculinas.” <http://www.significadode.org/otros-significados.asp?ID=60868>

⁴⁹ De Vries 1983: 68-69; De Carvalho-Neto 2001: 152.

personificados por entidades que siempre van de a dos: el cerro y la cerra, el cerro macho y el cerro hembra. En la región de Pindilig⁵⁰ estas personificaciones son llamadas *urcuyayas* y *urcumamas*. El *urcuyaya*, como su nombre lo indica, es el padre/dueño del cerro y de todo lo que es ‘sacha’, es decir, no amansado por el hombre. En el Perú encontramos un apelativo semejante, ‘wamani orqotayta’, según José María Arguedas. El *urcuyaya* vive con su mujer, aunque muchas veces se menciona solamente a ésta, la *urcumama*. La pareja vive en las alturas y cada uno puede adquirir rasgos antropomorfos o zoomorfos. En Pindilig se pensaba que el *urcuyaya* era un hombre de tez clara y de cabellos rubios —un blanco—. La *urcumama* está siempre amamantando a sus hijos, va desnuda pero recubierta de una cabellera larga y enmarañada: ‘un pelo largo dizque es y está con guaguas en los senos’. Los hijos del *urcuyaya* son ‘chuzalongos’, personajes que aparecen en toda la sierra andina. Estos personajes son lúbricos y tienen un cordón umbilical muy largo, pero más comúnmente un pene de proporciones excesivas, que los obliga a llevarlo enrollado al hombro ‘como sobrecarga’. Los *chuzalongos* violan a las mujeres y las hacen ‘shungushca’, vaciándolas de sus entrañas y de su sangre. El rasgo más inquietante es el de tener los pies al revés, ‘como venir se va’.

Los campesinos no deben ser ambiciosos. Si necesitan leña tienen que recoger lo estrictamente necesario. Al *urcuyaya* no le gustan los cazadores: ‘mezquina y hace correr’. Dueño de los animales salvajes, el *urcuyaya* marca a ‘todo animal comible’, como los venados, cuyes y liebres. Los que no son comestibles como los tapires, los zorros y los jaguares no llevan marcas. Le pertenece lo silvestre, lo crudo, y cuando se encuentra uno con un tiesto o una piedra, hay que ‘tostarlo’ y ‘secarlo.’” (Bernand 2008: 175).

2.11. “El Chusalungu acompaña a las mujeres solteras y con él hacen contrato para que las haga casar. Vive en el cerro y hacen alianza con él para que dé riquezas. A los varones se les aparece de mujer y a las mujeres se les asoma de hombre.” (Botero Villegas 1992: 92).

2.12. “Los *urcuyayas* escatiman las plantas, los animales y las piedras de las alturas. No existe para la concepción amerindia un espacio vacío o virgen: todo tiene un dueño y es necesario convencerlo y desagraviarlo para poder subsistir. Si bien el término de *yaya* es traducido por «padre», tiene una acepción de ‘señor’, ‘amo de siervo y esclavo’ y ‘dueño’ que hace referencia a un dominio sobre la gente y a una relación desigual (Taylor 1987: 33). Éste es el sentido que le dan los campesinos de Pindilig, sometidos a relaciones de dependencia que no habían desaparecido en la época de mi estancia allá.

Los *urcuyayas* pueden curar por intermedio de sus servidores o ‘pongos’, descritos generalmente como muy pobres y ‘piojosos’, que transmiten el resultado de las negociaciones de sus patrones con aves agoreras, llamadas en la región ‘ojivas’. Éstos hablan con voz aguda de mujer e indican al sirviente del *urcuyaya*, al entendido, cuáles son las ‘medicinas’ que tiene que utilizar para curar a los enfermos. El ojiva no puede ser visto, sólo se escucha su voz. Esta mediación ya está mencionada por Pablo Joseph de Arriaga (1968: 205) al hablar del ‘huacapvillac’, el que habla con la huaca y tiene cuidado de ‘responder al pueblo lo que él finge que le dice’.

Los *urcuyayas* se enamoran y son celosos. En Cañar, el Tayta Buerán es el amante de la mama Zhunzhuna (Howard-Malverde 1981: 25). La huaca Wiñawarte, al pie de Taday, ‘mira’ hacia Pindilig y se dice que es una vieja fea que comía a los niños. Nadie puede acercársele porque inmediatamente se desencadena una tormenta. La gente de antes, cuenta un entendido de Pindilig, eran feos, desfigurados, ‘caras demasiado gordas, morenas; eso decían que le aguaita el huaca’. Las mujeres en cinta que miraban hacia donde estaba ese cerro daban a luz ‘guagüitos ya tuertos, patosos, medio mancos, mientras que los que miraban Huacarumi, encima de Pindilig, eran ‘bien firmes, o medio rubios, o medio colorados’. En este testimonio

⁵⁰ Provincia de Cañar.

asoma el eco disminuido de la vieja creencia prehispánica en la huaca como lugar de origen de cada pueblo. Esta creencia en las huacas enfrentadas y que se observan respectivamente está mencionada en 1613 por Joan de Santacruz Pachacuti (1968: 285) en el relato de la fundación del Cuzco por Manco Capac, cuando dos de sus hermanos casi mueren ‘ojeado dequel huaca de Sañuc’. Mitos más antiguos de la región recogidos por Manuel Landívar (*cit. In* Bernard 1986, Gutiérrez 1988) aluden a una oposición entre claro y oscuro, la huaca negra/la huaca blanca.” (Bernand Ib. 176-178).

He presentado estas referencias para mostrar cómo los cerros han despertado el interés de investigadores sociales, literatos y artistas.

Ahora bien, en los textos citados encontramos una mezcla de visiones e interpretaciones sobre el significado que para las culturas de los Andes tienen este tipo de manifestaciones orográficas; algunas de ella forman parte del imaginario andino propio de un discurso religioso o sagrado. Otras afirmaciones no van más allá de supuestos o hermenéuticas espontáneas ajustadas al lenguaje turístico o periodístico sin criterios válidos.

Podemos decir que existen leyendas y narraciones que han llegado hasta nuestros días de manera oral y que, por supuesto, han dado origen a un sinnúmero de versiones, unas más verosímiles que otras. Esas versiones, inclusive, se han convertido en narraciones “oficiales” de las comunidades o de las personas que guardan alguna relación afectiva o sagrada con el cerro o montaña. Con la transcripción obligatoria por parte de investigadores sociales, periodistas o folletos turísticos, las versiones suelen transformarse para dar lugar a lo verosímil, en el caso de las ciencias sociales, pero más a lo exótico e “interesante” en periódicos y revistas. De este modo, lo que se presenta es, decíamos, una mezcla de “oficialidad” y versión libre que favorecen un ocultamiento no sólo del relato sino, igualmente, de su significado. Esto, por supuesto, puede ser atribuible a otros aspectos culturales.

3. Testimonios

En esta parte, mi interés está en transcribir diversos testimonios fruto de la información que en varios lugares de la Provincia tienen los moradores que viven próximos a un cerro o que narran sobre otros pese a que estén fuera de sus comunidades.

3.1. “El *Urkuayaya* es como el dueño del lugar. Lleva y muestra lo que hay allí en el cerro.” (Entrevista).

3.2. “Es [el *Urkuayaya*] como aire, viento. Vive en el hombro del hombre muy secretamente. Es como un mayor, puesto poncho rojo. Bien secreto encanta. Hay curanderos que comunican con aires o con serenos. Hablan claramente como una persona pero no se ven. Eso hemos escuchado.” (Entrevista).

3.3. El *Yayaurku* es el Tayta Chimborazo. Porque es el cerro más grande, más alto de aquí de Chimborazo. Decían Tayta Chimborazo y a la Tungurahua decían Mama Tungurahua. Entonces es Tayta Chimborazo, Mama Tungurahua, Wauki Carhuairazo, es el cerro chiquito, y Wauki Altar.

Testimonios por parroquias⁵¹

YARUQUÍES

Igno⁵²

“El cerro de Igno, que subían los días de carnaval, con banderas, con el tambor. Hacían una fila de hombres, de niños, de jóvenes. Cantaban allí, y [luego] bajaban del cerro. También en ese cerro iban a hacer el rito de purificación, la limpieza. El cerro está ubicado en la parroquia de Cacha y en la de Yaruquíes. Está colinado a la parroquia Cacha y a la parroquia Yaruquíes. Pertenece a la comunidad de Taucán. En esa loma subían, hacían cantos, hacían signo de purificación, se limpiaban con hierbas y [después] se botaban [las personas que se hacían la 'limpia'] a la quebrada.

Esos cerros eran vivos. De pronto las noches así no podían andar solos porque podían coger el mal aire, que dicen. Pero de día iban y también en algunas partes cultivaban y también era para pastar a los animales, a los borregos, ganados... entonces así sucesivamente. Pero hoy esas creencias, esas cosas se han venido perdiendo; pero hoy hemos recordado, estamos recordando para dar uso a esos cerros. Entonces el Igno, que es importante, que colinda también con una comunidad de Cacha y con una comunidad de Yaruquíes.

Muchos dueños en el Igno han vendido a los dueños de las antenas. Ya han perdido... una pirámide ahí que había, entonces han hecho perder y ahora están puestas las antenas para medios de comunicación.”

Guisán⁵³

“El cerro Guisán tiene una vertiente de agua medio templado, medio caliente. En eso iban a bañar de mañanita. Iban a bañarse y se sentían bien; hacía sentir bien cuando estaban enfermos, así. Entonces, eso es todo lo que puedo decir.”

Culai⁵⁴

“También el cerro de Culai. En ese cerro el día Miércoles de Ceniza hacían el entierro de Carnaval. Incluso ahí un afanoso hombre llamado Juan Lluquima había hecho una casa redonda con piedra de canchagua y el agua conseguido del río. Entonces subía al cerro y ha de haber demorado tanto tiempo para hacer esa casa, ¿no? Hizo como una pirámides redondo, con techo de zinc, el patio empedrado, el contorno con árboles de capulí; y vivía él ahí en esa loma, y el día de Carnaval venían los vecinos de Licán y también nosotros de ahí de San Pedro de Chipate que acercábamos a hacer el entierro de Carnaval. Cantaban, asimismo oraban. Y acá el cerro está ubicado entre la comunidad de San Pedro de Chipate y el barrio San Vicente.

El resto del año no hacemos nada, solo para enterrar el Carnaval.

⁵¹ En Ecuador, una parroquia forma parte de la administración civil del territorio: provincias, cantones, parroquias y comunas. En ocasiones, la parroquia civil coincide con la parroquia eclesiástica pero no necesariamente en el nombre.

Se conserva la narración original de las personas que fueron entrevistadas: Trinidad Sh., Antonio C., Jesús, Manuel Ll., Julián P., Gregorio A., Manuel S., Rafael G., Patricio P., Julio César A.

⁵² “Cerro Igno [Amulá] 3645 [metros de altura].” Reiss y Stübel (1873: 36). Por esta y otras referencias sabemos que el cerro Igno es también llamado Amulá. “Cerro Igno. Es un cerro de mediana inclinación. El suelo posee escasa vegetación, y en su mayor parte está formado por cangahua. Se aprecia aves como gorriones, golondrinas. Desde este cerro se puede observar la ciudad de Riobamba, el Chimborazo, el volcán Tungurahua, el Altar, el Sangay, el Carihuairazo, cerro Chuyug, Cubillines, las comunidades que se encuentran en sus faldas. En este cerro se encuentran las antenas de televisión y radio, además de una pirámide de la Misión Geodésica.” (Guashpa Bastidas 2012: 115)

⁵³ “Guisán (Piarloma) / Provincia dl Chimborazo. Guisan (Guisán) es una montaña clase T, en Provincia del Chimborazo.” http://es.getamap.net/mapas/ecuador/chimborazo/_guisan/

⁵⁴ “Culai is a mountain and is located in Chimborazo, Ecuador. The estimate terrain elevation above seal level is 2890 metres.” <http://ec.geoview.info/culai,3658653>

Hoy, personalmente yo, como catequista estoy llevando a los niños a esas montañas... a esos cerros más que todo. Este domingo que viene vamos a subir con los niños del catecismo. Vamos a hacer un compartimiento. Vamos a hacer el *pambamesa*⁵⁵ con los niños del catecismo. Al Culai vamos a ir donde hay ese pirámide de... una casita redonda de piedra y de cancagua... a esa loma vamos a subir, este domingo vamos a subir.”

Gachahuay⁵⁶

“Hacían otros vecinos de aquí del barrio San Vicente y colinda con El Batán. A ese cerro sabían ir los de San Vicente a hacer el entierro y también de Batán; el entierro de Carnaval. Pero hoy se han perdido esas costumbres, han dejado.”

Alajahuán⁵⁷

“Al Alajahuán conocemos como un santuario indígena. Es un cerro que es un lugar sagrado que nuestros antepasados iban a visitar para pedir como ayudas llevando velas, lanas de animales. Iban a pedir esas cosas y las creencias de nuestros antepasados cuando iban allá; y también llevaban un puñado de tierra y dejaban en la tierra y después llevaban [a la comunidad] e igual esa tierra producía. Iban a dejar las lanas de animales y los animales aumentaban y en esa creencia vivían nuestros antepasados de Yaruquíes, de Cacha. Entonces, eso, el Alajahuán es un lugar sagrado y un lugar que nuestros padres y abuelitos confiaba que ese cerro ayudaba en aumentarse los animales, producción en las cosas que antes más sembraba: trigo, papa, mashua, oca... entonces todo eso producía bastante. Entonces hoy hemos... han perdido, ya no siembran oca ni mashua ni papa. Ya no hay ni los cuyes, conejos, se están perdiendo. Más antes iban, dejaban; limpiaban... la velita ahí en los corrales, las estacas de los animales y para el año multiplicaba bastantes. El más pobre tenía 100, 50 borregos, igual chanchos, igual los cuyes. Todo era la creencia cada año que iban al cerro de Alajahuán. Es como una petición a *Pachamama*, a papito Dios. Entonces eso hacían en cerro de Alajahuán. Como pastoral hemos hecho un encuentro ahí en Alajahuán, como rito de purificación; hemos hecho *pambamesa*, hemos hecho rito de purificación, de limpieza, hemos visto temas bíblicos... son cerros buenos, cerros que dan la energía al hombre, a la mujer. Y esa creencia que nuestros mayores ha dado, ha dicho que el cerro Alajahuán es milagroso, entonces ahí encontramos Jesús vivo. Milagroso porque hace milagros. Por ejemplo, nuestros mayores decían: “yo me iba con todo devoción limpiando mis corrales de borrego, mi borrego me aumenta triple o doble”. Entonces yo pienso Jesús está ahí. Va con todo corazón⁵⁸ a hacer la oración, todo. Y también han dicho que si va con medio mala gana, mal gusto, entonces, igual, pasa cualquier cosa. Entonces yo pienso que Jesús está allí. Jesús no está solamente... sino está encontrando en su lugar sagrado.

Se celebra *Corpus* en Alajahuán porque ya los granos... ya viene los granos secos, encuentran... ¿cómo decir?, ya empiezan a hacerse de tierno a seco. Entonces en *Corpus* hacen encuentro porque, Dios mediante, ese grano que aguante para todo el año. Y también ya cuando se seca entonces se guarda y para siguiente siembra, para semilla. Entonces es un encuentro de granos tiernos a granos secos. Es como decir: “ya estamos en medio de secarse ya todo”. Igual vienen ya las cosechas, entonces eso agradeciendo a Dios, agradeciendo a *Pachamama*, entonces hacen ese encuentro de *Corpus Christi*. En carnaval han sabido disfrazar de sachas, sacharunas. En estas épocas han venido perdiendo de vestir sacha runa, han venido cambiando, por ejemplo, han sabido vestir como soldado... como *warmitukushka*.⁵⁹ Más antes cuando todavía no había el

⁵⁵ Comida que llevan las personas y ponen en común sobre ponchos y bayetas colocados en el suelo.

⁵⁶ “Cerro Gachahuay, cúspide, [frente de la hacienda Macají] 3001”, altura en metros. Reiss y Stübel (1873: 37).

⁵⁷ Hay que señalar que en el libro de Reiss y Stübel no se menciona al Alajahuán. Podemos pensar que es un nombre dado en época posterior a la del estudio de los dos geógrafos. De acuerdo a los testimonios, Alajahuán y Chuyuk son dos cerros distintos.

⁵⁸ Es decir, con fe.

⁵⁹ Hombres vestidos de mujer sobre todo durante la celebración del Carnaval.

descubrimiento han sabido vestirse así [de monos], pero después que ya han venido los españoles entonces han empezado a cambiar, entonces ya desde época que yo recuerdo más han vestido de soldado...

*Urkutukusha*⁶⁰ es, por ejemplo, en toda la ropa se pone el *pajashumik*,⁶¹ va con todo y es parecido al cerro que está cargado... tiene sentido de que es un cerro así, que tiene... que es un cerro así, lleno de *shumik*, lleno de yerbas... entonces es referencia al cerro. No le he visto pero he escuchado.” (Entrevista 1).

Chuyuk⁶²

“En Chuyuk no ha habido ningún celebración, ningún rito. Chuyuk ha sido un cerro un poco más grande⁶³ de que los antepasados hacían la comunicación con los humos, así... entonces hacía una comunicación prendiendo fuego, haciendo humo. Entonces... como son frente afrente [con el Alajahuán] entonces hacían humo entonces se sabía que hay algo por ahí. Venían, iban. Entonces igual los hermanos de Cacha han sabido cantar ahí en el Chuyuk con la bandera. Entonces así eso puedo conversar estas pequeñas cosas.” (Entrevista 1).

CALPI

Cerro Redondo/Kushi Tolo

“Es un cerro pequeño pero asomaban animales bonitos. Se encuentra frente a la comunidad de Rumicruz, pertenece a Rumicruz. Hay cuatro puertas. Allí cerca jugaban al voli y salían relámpagos de las cuatro puertas.”

Punta Loma/Puntaloma⁶⁴

“Arriba de la comunidad de La Moya, en Calpi.”

Cuneta (¿?) Loma

“En la punta hay una hondonada, es plana. Llueve y se llena de agua. Antes tenía una paila de unos mayores que llevaban y se sentaron a descansar. Después ya no pudieron levantar [la paila].”

⁶⁰ Hecho cerro, vestido como cerro.

⁶¹ Hierbas, musgo.

⁶² “El Chuyuj, punto culminante de la serranía 3759 [metros de altura].” Reiss y Stübel (1873: 37). “Cerro Chuyug. El nombre del Cerro en idioma Tsáchila significa: “Salir del espíritu del recién muerto”. Es un cerro de gran inclinación, con suelo de origen volcánico, cubierto parcialmente de vegetación como poáceas, hongos, pino, quishuar, hongos comestibles, entre otros. En cuanto a la fauna se puede observar aves como mirlos, tzuktzuk, gorriones, golondrinas, huirachuros, gavilanes. Es un sitio estratégico que sirve como mirador (Guashpa Bastidas 2012: 115). “El cerro Chuyuj, en Cacha, atrae a los animales: ganado, osos, lobos, caballos. Este cerro juega con el supay (el diablo) y atraen a los ganados.” (Botero Villegas 1992: 94). “Cuentan que yendo una pareja de adúlteros en medio del cerro Chuyuj, se han convertido en piedra. Por eso el sitio se llama Huinanderorumi.” Botero Villegas Ib.91).

⁶³ Comparado con el Alajahuán.

⁶⁴ Si bien en algunos casos es más precisa, la transcripción de los nombres de algunos cerros o *wakas* es aproximada, los informantes mismos no tienen muy clara la forma de decir o escribir dichos nombres. Para ciertos nombres hemos logrado encontrar referencias fuera de los testimonios. “Actualmente la comunidad de La Moya no cuenta con un inventario de atractivos turísticos existentes tanto naturales como culturales, sin embargo posee algunos recursos naturales que han sido utilizado para el desarrollo de la actividad turística entre estos tenemos: el Cerro Punta Loma desde donde se puede observar una gran variedad de flora y fauna así como también algunos vestigios incas plasmados a través de un paredón y una mina, La iglesia de la Moya, El nevado Chimborazo y un museo conocido como el Museo de las Montañas.” (Quinchuela Andrade 2015: 339).

Templo Machari

“Es un cerro al pie del Chimborazo. Se va allí para pedir salud o fortuna; cosas personales. Da inteligencia, sabiduría. Él mismo es sabio y fuerte.”

ACHUPALLAS

Wakra Urku o Wakra Rumi⁶⁵

Huagra Urcu o Huagra Rumi⁶⁶

“En el sitio que llaman Tres Cruces en la comunidad de Azuay, recorriendo el Camino del Inca⁶⁷ hay una imagen de un ganado [un toro],⁶⁸ es un “encanto”. Aseguran que apareció pintado en una roca. Salió de la laguna y quedó encantado como piedra. Porque el cerro es bravo, entonces quedó encantado. Un pastor estaba yendo a pastar y vio un lindo toro, quería coger pero no se dejó, se escondía debajo de la neblina y cuando vio estaba de piedra. Cuando volvió a la casa habló con la familia. Soñaba que había una waka y que había que dar kamari⁶⁹ para que diera animales, cosas. Este hombre que era pobre se hizo rico porque llevaba cosas al toro en la piedra. Después otra gente comenzó a ir y ya hacen fiesta. Se le daba *kamari* al cerro. Cada año se va a hacer celebración, el 15 de noviembre. Van romeriantes de viarias partes. Piden animales y dejan cosas: lanas, animalitos, velas, pan. Al lado del cacho⁷⁰ [de la imagen del toro], los romeriantes dejan caramelos, licor...

⁶⁵ Según la nueva grafía estandarizada. Así lo llaman los habitantes de la comunidad de Jubal. El cerro se llama Wagra Urku, pero el culto lo hacen en el lugar llamado Wagra Rumi.

⁶⁶ De acuerdo a la grafía anterior.

⁶⁷ Llamado también Camino Real o *Kapak Ñan* que va a Cuenca.

⁶⁸ Eliade (1981: 105-110), documenta extensamente cómo el toro ha sido en muchas sociedades – India, Irán, Asiria, Sumeria, Babilonia, Egipto...- un ser con cualidades genésicas, fecundantes. En algunas partes, advierte Eliade, se asocia al trueno con el mugido del toro por lo que el trueno, como manifestación del rayo, anuncia la lluvia; es considerado, igualmente, como un elemento con propiedades “pluviogénicas” (Eliade Ib.109); es decir, la lluvia que genera o hace brotar la vida al asociarse con la tierra.

⁶⁹ Regalo.

⁷⁰ Para Hentze (1932: 96), citado por Elaide (Ib. 179), refiriéndose a varias sociedades, “el cuerno no es sino la imagen de la luna nueva: ‘Indudablemente, el cuerno de bovino se convirtió en símbolo lunar por su parecido con la media luna; se sobreentiende que los dos cuernos debieron representar el cuarto menguante y el cuarto creciente, es decir, la evolución total del astro’.” Aún más, la luna está asociada con la fertilidad y “rige al mismo tiempo el ciclo femenino” (Eliade Ib.180). Es decir hay una relación toro (cuernos)-luna-fertilidad-mujer. Fui testigo de una oración que, en kichwa por supuesto, una mujer indígena dirigía a la luna que se encontraba a los pies de una imagen de la Virgen María que, para algunos, es la materialización o representación de la Pachamama, la naturaleza. En otro lugar, escuché como un indígena pedía “a la Virgen María y a la madre tierra” en la misma oración. Podría pensarse, con todas las ambigüedades del caso, en una posible relación o asociación entre la *Pachamama* y la Virgen María. En ningún momento se puede pensar en una identificación; es decir, que los indígenas andinos de Perú, Bolivia, Ecuador, Argentina o Chile, vean en la Virgen María a la *Pachamama* o viceversa, pero sí existen ciertas asociaciones en el sentido de que ambas son madres, dan vida, son fértiles, son de naturaleza femenina... Históricamente, en aquellos lugares donde se rendía culto a la *Pachamama* a través de rituales de fecundidad en ciertas épocas del año, los misioneros católicos colocaron altares para rendir culto a la Virgen María con distintas advocaciones; como por ejemplo “la entrada del Carnaval de Oruro (Bolivia), la cual hoy en día es considerada uno de los mejores carnavales del mundo. Esta celebración coincide con el festival Ito para los indígenas Uru, de quienes ancestralmente descienden los orureños. Esta fiesta se centra en celebrar a la *Pachamama*, aunque por influencia de la Iglesia Católica el objeto de culto fue transformado en la Virgen del Socavón, propia del sincretismo cristiano. La historia es que por órdenes del gobierno colonial español de Lima, las celebraciones fueron prohibidas a lo largo del

dejan “ayoras”,⁷¹ centavos. Hay muchos muertos que eran viajeros. Es el mes de las almitas hay que celebrar por ellas. Los soldados también han sabido ir por ahí.

Hay quienes dicen que se le pide al Tayta Urku.”

Shuticruz

“En la comunidad de Bactinag hay un montecito de nombre Shuticruz. El 3 de mayo se celebra la misa.⁷² Como es camino, la gente reza y deja cosas: cuyes, caramelos... Hacemos ritos y preparamos el altar andino.⁷³ Dios está presente en el lugar. El cerro no es Dios, no vive en el cerro, ahí se presenta, se manifiesta. Ponen lana, tierra, panes...

Hay una aparición: un joven blanco. Un *tayta* iba a Guasuntos y se le asomó un joven en una madrugada vestido de blanco: “ustedes piensan que Dios vive en Iglesia. Por aquí, por allá. Van a hacer romería. Aquí es mi descanso. Conversa un ratito y desaparece. Aquí hay diosito, dicen y comienzan a hacer culto. Llevan *kamari*, ofrendas. Van con flautas, dulzainas, rondador. Van a bailar. Primero el regalo: lana, plumas. Después comen y después bailan. Es un solo día, el 3 de

siglo XVII, aunque se mantuvieron y revivieron por parte de los pueblos originarios bajo los rituales católicos de la Fiesta de la Candelaria (o purificación de la Virgen). La tradición señala que en 1789 apareció milagrosamente una imagen de la Virgen en el socavón de la más rica mina de plata de Oruro, y desde esa fecha la celebración se centró en el culto a la Virgen del Socavón (también conocida como ‘Virgen de la Candelaria’).” http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/4637/catedra.pdf En lugar de sincretismo yo hablaría de un proceso de asociación como en el caso de la forma de los cuernos del toro que se asocia con la media luna y a ésta con la fertilidad. En ningún caso los cuernos del toro son la media luna, solo se asume la forma para asociarla con otro objeto u otra idea. Para el caso de la Virgen y la Pachamama sería algo similar, no ha habido una fusión o una racionalización para identificar ambas figuras. La mujer indígena que se dirige a la luna colocada a los pies de la imagen de la Virgen no está, según mi entender, considerando a la luna como una diosa; simplemente, asocia la luna con la mujer –en este caso la Virgen- y la *Pachamama*. La morfología de lo sagrado, según Eliade (Ib.25), funciona de esta forma. Por la actividad religiosa humana un objeto o lugar cualquiera –profano- se transforma en algo sagrado.

⁷¹ Se conocía con este nombre a la moneda de 500 sucres que llevaba impresa la cara del presidente ecuatoriano Isidro Ayora.

⁷² “Durante los primeros días del mes de mayo se celebra la Santa Cruz, tanto entre indígenas como entre mestizos. Hay varios lugares a los que acude la gente. Los comuneros de Shuid llevan ofrendas a la Pachamama a Uma muyuna y a Callana Pucara (Achupallas) o la gruta de San Nicolás, en Chunchi. Los de Azuay y Bactinag lo hacen a Shuticruz o Uticruz.”. “Don Emilio Luna, servidor de la Iglesia católica, cuenta: ‘Acá en la loma de Bagtinag, hay un lugar llamado Shuticruz. Hay una cruz natural que tiene grabada en una piedra. Y allí celebran una fiesta cada 3 de mayo, las dos comunas de Shuid y Bagtinag. También hay otro lugar sagrado en Shuid, allá adentro, por donde está saliendo la carretera nueva y se llama San Nicolás. En estos lugares se dice que hacían el culto. Por ejemplo, ponían algunas moneditas, piedritas, algunas cositas de ropa, pelos; eso es lo que ponían allí cada vez que pasaban por allí. Alguien dejaba algo suyo como recuerdo. La creencia decía que era como parecerse a San Nicolás; esa es la creencia hasta hoy. Cada año hacen la romería a ese lugar en honor a San Nicolás. También hay otro lugar llamado Tres Cruces. Propiamente el nombre es Huagraurcu o Huagrarami, que quiere decir ‘Toro de Piedra’ ya que viendo de lejos aparece una cabeza de ganado en el cerro. También es lugar sagrado. Allá se va en el mes de noviembre a dejar los encargos al cerro y a oír misita’.”. “... adoratorios locales: Shuticruz, Huagra Urco, Uma muyuna, San Nicolás, Callana Pucara, Tintillay, y otros más.” (Recalde 2010: 30.86.100).

⁷³ Por lo general, se coloca, encima de una bayeta o un poncho en forma de cruz, los que consideran elementos andinos: tierra, aire, agua y fuego. Asimismo, ponen frutas de costa y sierra, y otras cosas de manera espontánea.

mayo. Pero hay personas que van antes y después. Para secreto van uno o dos. Es algo individual, es para pedir perdón al Shuticruz o a otros lugares sagrados. Es como un acto penitencial.”

El Sagrario

“Es un montecito, como altar. Desde que se conoce ese lugar se llama así. En ese lugar había encuentros entre cañaris y puruháes. Cuando iban los militares pasaban por ahí y quedaban como “piedra”. Cuando no se va con fe –*tukuy shunku*-, el cerro enoja y la gente queda convertida en piedra, queda encantada.”

Ajospucará/Ajos Pukará

“En la comunidad de Jubal. Pamba⁷⁴ y cerro alto. En la punta del cerro Inga Pirka hay agua. Es bonito cerro, hay camino del Inca. Hay una piedra redonda en la mitad de la loma.”

Puchin

“Es un cerro. Solo en sueño tengo conocido. Hay un hombre bajito, puesto zamarro, cargado veta. Es el *Tayta Urku*. Para el que cree es algo bueno, para el que no cree es negativo. Antes ha sabido robar. El cerro se lleva niños, gente porque no dan agrado, kamari. Últimamente decimos que hay un muchacho que está en contacto con el cerro para investigar por qué roba. El cerro dice que como no dan *kamari*, como no están contentos con él, por eso lleva, por eso roba. El muchacho ve el bulto del *Tayta Urku*, pero para la gente no se asoma. El muchacho quema la basura y hace humear al cerro para que no haga daño. El cerro también se le hace justicia indígena entonces el cerro jura que ya no va a volver a hacer daño.

A mi hermano se le asomó el Puchín. Iba a una sesión con el caballo, a las cinco de la mañana, iba por un lugar que se llama Lukayaku –agua loca-, sale un hombre chuiquito con poncho. Mi hermano salió corriendo con el caballo pensando pasar al runa. No notaba que era el Puchín que salía de alguna parte. El caballo no quiso pasar. El Puchín le pregunta: “¿a dónde vas?”, “A Totoras”. “Hoy no te vas, no hay nada”; regresó no más. Quiso regresar pero el caballo se quedó plantado en media carretera. Pero después llegó en un momentito.”

Aguarún

“Hay frutas ahí. Iban para aumentar borreguitos.”

Shuiñan

“Es una loma con puerta. Ponen borregos y chivos y aumentan. Bonito prado. Asoma una puerta grande, bonita, redonda. Cuando se está en contacto con Shuiñán se abre la puerta y aparece todo tipo de frutas, de comida. Se va con lanas de animales y plumas para aumentar cuyes, gallinas, ovejas. Hacen una oración para que esa puerta se abra. Hay todo tipo de jardín, todo tipo de comida. Dejan el *kamari* y regresan. Los mayores sueñan con eso. Tienen esas creencias. Si no cree no va a obrar nunca. El santo es una imagen pero tiene su espíritu. Cuando se tiene fe, aunque sea una piedrita, debe obrar. Es algo sagrado. Cada comunidad tiene muchos lugares, y hacen intercambio. Gente de Achupallas, Shuid, van a Chunchi, y de aquí van a San Nicolás.”

“Uma Muyuna

Está entre Shuid y San Antonio. En ese lugar ponen velas, cosas... Es un cerro. No se sientan ahí. En un lugarcito ponen esas cosas. Hay un santo, san Nicolás, aunque no hay la imagen. No se asoma a cualesquiera, eso contaba mi mamá. Hay un rostro que brilla, como estar viendo en la mitad de la piedra, como una imagen. Ya mucha gente no va –Cobshe, Shumid, Totoras, Chibcha-, solo los de Shuid. Como era un solo camino para Alausí, por ahí pasaban y rendían culto. Ponían piedras, lanas, pelos, fleco de chalina, prendas de novia, *tupu*⁷⁵... para que acepte.”

⁷⁴ Llano, planicie.

⁷⁵ Prendedor utilizado por las mujeres indígenas para sujetar la bayeta.

Callana Pukará

“Cerro. Era un cerro muy bravo. Los de Shuid van allá para que los caballos y los jinetes sean mansos. Se van para dejar de tomar; muchos dejaron de tomar. Iban hombres y mujeres.

Salía un poco de agua. Un hombrecito colocó la mano para recoger el agua y pudo tocar la guitarra.

Mi mamá decía que era un cerro muy bravo. Si llegaba un desconocido se perdía, no lo encontraban. Arriba en la loma hay una pampa, ha sido un volcán; ahí bailaba un hombre con caballo negro.

Una chica de la comunidad, junto con la mamá, se perdieron. Decían después que había sido un cuarto de hora, pero fueron quince días. En esas lomas, decían, aparecen almacenes grandes. Salió un señor para decirle que trabajara ahí. Había un perro grande que cuidaba esa ciudad. Después aparecieron con regalos que ese hombre les había dado.” (Entrevistado 1).

“Según visión, siempre había adentro algo: huerta de la costa, paisaje de la costa. Debe haber un lugar, un ojo de agua llamado *kati killa*, se lava la mano para aprender a tocar la guitarra. Afinan la guitarra y se van a dormir allá. Dejan *kamari* y se regresan y ya pueden tocar guitarra. La gente no seguía método, iban a *kati killa* –que está en varios cerros-, para aprender a tocar instrumentos. Como creer en Jesús. En todos los lugares hay un *kati killa*.” (Entrevistado 2)

Chuhuán/Chulcán [¿?]

“Celebran carnaval bastantes personas. Vienen de muchas comunidades de Achupallas. Había un santito, San Antonio, y mi papá organizaba el Carnaval. Hay una puerta en la peña y aparece una luz.”

Inga capilla

“Entre Cobshe y Chibcha, es un cerrito chiquito. En febrero han sabido ir a cantar a bailar. A rendir culto al sol.⁷⁶ Antes de la llegada de los españoles. A lo mejor fue como un templo propio de los indígenas. Se encuentra como piedras colocadas.⁷⁷ Como que había casas, corrales.”

Cruz Punku

“Ahí no podía entrar ningún español ningún ajeno. Era un cerro muy bravo, hacía

⁷⁶ Se piensa que el culto al sol fue muy generalizado en todo el mundo incluida la actual América, pero para Eliade (Ib. 142), en el caso de América del Sur, el culto al sol solo se desarrolló en México y en el Perú de los incas, en la región conocida como el *Tawantinsuyu*, de la cual forma parte Ecuador. El culto al sol por parte de los indígenas americanos en donde tuvo lugar, era una forma de responder o de dar gracias a sus atributos astronómicos y biológicos, o sea, la influencia solar en los cambios climáticos y su capacidad para producir vida en plantas y animales. “Los incas impusieron [a los puruháes] el culto al sol como religión de Estado” (Botero Villegas 1990: 179). “Los curas doctrineros que redactaron las Relaciones Geográficas correspondientes a sus pueblos, parece que concedieron poca importancia al conocimiento de la religiosidad pre-hispánica. De sus informes es posible deducir en forma general, que entre los grupos indígenas de la Región Interandina era frecuente la adoración del sol y la luna y de los cerros altos, entre ellos los volcanes y nevados. La importancia otorgada al culto del sol y de la luna fue probablemente motivada por la imposición de una religión oficial del Estado incaico, mientras que la adoración a determinadas montañas revelaba quizás un origen anterior a la expansión del Tahuantinsuyo.” (Rueda y Moreno Yáñez 1997: 341).

⁷⁷ Podemos pensar que la colocación de esas piedras obedece a una delimitación del espacio para su sacralización. Un sitio común y corriente se transforma en sagrado en virtud de la acción religiosa – ritual- del hombre. Esa delimitación, por simple que parezca, separa el espacio sagrado del que no lo es, y advierte al hombre de las consecuencias que una transgresión puede traer (cfr. Eliade Ib.372-373). Por ejemplo, un lugar que cotidianamente se utiliza para tareas “profanas” –salón, cocina, cancha deportiva...-, adquiere una connotación totalmente distinta mediante la simple elaboración o constitución de un “altar andino” (cfr. Eliade Ib.374-377).

desaparecer con mucho viento.

A un indígena el cerro le pidió un *kamari* pero el cerro le dio primero el *kamari*: dos mazorcas de maíz negro, cuatro mandarinas... El hombre ha cogido pero el hombre no dio nada [al cerro] y se ha muerto. A lo mejor no cumplió lo que pidió el cerro. A lo mejor le pidió llevar a una humanidad –sacrificio humano–, por eso no cumplió y el cerro se lo llevó a él mismo. El *kamari* del cerro tiene que ser repartido, no solo para uno, es para todos.

El cerro tampoco dejaba llegar a nadie ni a un sacerdote ni a un obispo, desaparecieron con un viento muy fuerte. Pusieron una cruz en ese cerro pero desapareció. El cerro mismo tiene forma de cruz.”

Chicholoma, Cerro Negro y Virgen de la Peña

“En aquel tiempo, hubo una familia dedicaba al cuidado de las vacas preñadas, paridas y sus becerros en el cerro llamado Chicholoma (colina de gestación y parto de las vacas).

Un día lluvioso, la señora, con el fin de ocultar a los becerros del frío, fue en busca de los animales, lamentablemente se equivocó de camino, se perdió porque estuvo muy nublado.

Al desconocer su regreso, el conyugue, los hijos y hasta los vecinos buscaron y no lo encontraron.

Regresó a los tres días con una brazada de frutas entre: naranja, mandarina, guineo, uvas y gratificó al marido y a sus hijos. Entonces el hombre le preguntó, diciendo dónde habías estado durante estos días?, te buscamos hasta con los vecinos y no te encontramos. Ella contestó, estuve en la pampa de Cerro Negro, dónde se presentó un señor alto con cabello largo y rubio, quien me invitó a pasar por el huerto con muchas plantas frutales y de allí son las frutas. Acoto diciendo, de pronto aparecí en una ciudad desconocida y permanecí por tres días, y concebí un hijo de ese señor.

La señora tuvo parto en su hogar junto al marido, el niño nació y creció rápido, era el único quien caminaba por el camino curvilíneo entre el Cerro Negro y la Virgen de la Peña. Además fue el único quien supo palabras claves para abrir la puerta rocosa de la Virgen y pueda el sacerdote celebrar la misa al medio día en las temporadas de carnaval, navidad, fiesta de la cosecha con la asistencia de los comuneros y los hacendados.

El niño por abrir la puerta siempre fue invitado por el sacerdote para comer juntos. Quien comía alimentos sin sal y cebolla, pero en cierta ocasión a causa de comer con condimentos prohibidos, se olvidó las palabras claves, se murió y la puerta de la Virgen de la Peña se cerró para siempre.

Cuentan que al interior del cerro es similar a una iglesia adornada con las imágenes de la Virgen de Quinche.

También hace muchos años atrás han visto varias veces prenderse una luz al pie de la puerta, al medio día del mes de mayo.

Realmente fue y es un lugar sagrado de los comuneros porque encontraron restos de velas, manchas de sebo derretido y pieles de animales, se sospecha que los primeros pobladores de Jubal manifestaban ceremonias de agradecimiento y rendían culto al ser del más allá.

En el centro de la roca, indican el rostro femenino mirando hacia la hacienda, cuyos rasgos bordeados por los cabellos.” (Clemente Asadobay, manuscrito. Ver Asadobay 2006: 175-178).

GUASUNTOS Sombrero Chico Sombrero Grande

“Había una olla llena de dinero. Tenía ganado [el cerro] casi en número igual al patrón [de la hacienda]. Tiene una huerta con todas las plantas de remedio. No ha cultivado el hombre. Allí va la gente a coger esas plantas. Es [son plantas] del cerro.”

Yana Urku

“Ponen pelo de animales, velas, plata, cigarrillos, funda de caramelos, pelo de mujer. Esto ponen en una cuevita. Ponen para pedir algo. No consienten que vengan ajenos, gente ajena. Un

profesor casi muere por coger la plata que estaba allí; fui a caballo a traer al curandero. Antes no fue mucho. No quería robar, solo mirar.”

ALAUŚÍ

Chiri Punku/Chiripungo/Chiripunku

“Está en la comunidad de Nizag, es en el camino que va a Alausí. Sabían ir en mayo a celebrar fiestas. Iban a bailar. Había la aparición de una señora –Virgen- que tenía muchos cuyes que pastaban. De unos a otros se conversan y van con esa devoción allá. Van de Cobshe, Totoras, Shumid. Esa fiesta es demasiado. Ya no van porque hacen convivencia. Llevaban *kamari* a la Virgen de Chiripunku, llevaban *kamari* para pedir posada en Nizag. Huesos de cuyes, huesos de gallinas, sebo de ovejas para llevar al cerro. No velas. Llevaban caca de cuy. Traían piedritas para enterrar en las cuyeras.”⁷⁸

“Había otros lugares, pero como la conquista vino pronto acabó con eso.”

WAKAS

1. Referencias

1.1. Las huacas vigorizan piedras y les proporcionan fuerzas

“No hay ningún relato etnohistórico que nos indique que los especialistas religiosos de cualquier rango pudieran transformar un ser vivo o un objeto en una piedra – esto era un privilegio absoluto de las huacas. Si ellas podían transformar un ser vivo en una piedra, parece que la huaca animaba o daba vida a un ser que a primera vista parecía sin fuerzas, y por esto parecía muerto: una piedra. Según los mitos andinos e incaicos, las huacas podían libremente redefinir fuerzas, transformar objetos en cualquier otro objeto y animar fuerzas en un ámbito; en este caso, la piedra, que para los hombres se mostraba inerte, o sea, como un objeto que no poseía fuerzas. Aparentemente, la lógica detrás de estos mitos sugiere que las huacas podían quitar y dar vida. Al contrario, según las fuentes etnohistóricas, ningún hombre – ni el especialista ritual más poderoso – podía dar vida a un objeto aparentemente inerte. Y, como se sabe, en varias culturas pre-coloniales de tierras altas las piedras siempre jugaron un rol muy importante. Esta distinción entre el alcance de las fuerzas de un especialista ritual – en el ámbito vital – y el alcance de las fuerzas de una huaca – en el ámbito de los objetos supuestamente ‘muertos’ – también predominó en los rituales coloniales hasta la segunda mitad del siglo XVII. Como nos muestran los protocolos de las visitas de dicho siglo, los especialistas religiosos continuaron usando sus rituales principalmente para fines de fertilidad, curaciones y adivinaciones, y así, puede decirse que operaban en el ámbito de lo que ya estaba vivo. Solamente en regiones de la cordillera central y en la costa, donde predominaba la influencia de ritos europeos y afro-americanos, aparecen rituales con la principal finalidad de hacer daño y quitar vida.

En resumen, la interpretación cuidadosa de documentos etnohistóricos, de la iconografía arqueológica y de documentos etnográficos sugiere lo siguiente: hay una diferencia grande

⁷⁸ Eliade nos habla de las “piedras fertilizadoras”, “cuyo culto no va dirigido a la piedra en tanto que sustancia material, sino al espíritu que la habita, al símbolo que la sacraliza” (Ib.230). Para nuestro caso, esas piedritas son traídas de un lugar especial donde la fecundidad es más que evidente: ‘la aparición de una señora –Virgen- que tenía muchos cuyes que pastaban’. Esas piedras son especiales porque se encuentran en un lugar donde la presencia de una mujer –“señora”. “Virgen”-, garantiza la fertilidad gracias a la cantidad de cuyes que posee.

entre los poderes de las huacas y los poderes máximos de un especialista ritual. El rol y las fuerzas de los especialistas religiosos se presentaban de una cierta manera. El aliado de la huaca era un especialista ritual. Como el contexto simbólico de un ave y de un especialista ritual nos sugiere, un especialista ritual podía asumir las fuerzas de las aves, es decir, podía ver más allá de lo que los hombres comunes veían. El símbolo del ave también representaba el proceso de la transformación de una semilla en una planta, o sea, representó el proceso del desarrollo de la vida. La combinación simbólica de especialistas religiosos con aves sugiere que el especialista ritual operaba con la ayuda de una huaca en el ámbito de los objetos que contaban con cierto potencial para desarrollar vida. El especialista ritual tenía que asegurar que las fuerzas positivas de las huacas predominaran para los hombres, por eso tenía también que procurar que la gente de su ayllu las venerara y recordara (así las huacas obtenían su lugar en la memoria colectiva). Si el especialista ritual no cumplía la ‘tarea’ de hacer que su gente rindiera culto a la memoria de las fuerzas de las huacas, la continuidad de la religión andina peligraba.

Por el contrario, el rol y las fuerzas de las huacas se presentan de otra manera. En el mundo andino las huacas poseían y emitían fuerzas. Las huacas podían transformarse a sí mismas. Algunas también podían transformar a otras huacas, objetos, u hombres en objetos. Pero solamente las huacas más potentes podían transformar hombres en piedras (como en los casos de Tunupa o Cuni Raya). A diferencia del especialista ritual, solamente las huacas podían operar también en el ámbito de la ‘muerte’ (un ámbito donde aparentemente no hay fuerzas vitales). Las huacas podían así animar algo aparentemente inerte y dotarlo de fuerzas vitales.” (Brosseder 2014).

1.2. “Más había de doce años que los españoles poseían este reino y no tenían noticia de la riqueza de este cerro, en cuyo tiempo por algunos de los nuestros se labraron las minas del asiento de Porco, que era la grosedad del reino, y en su descubrimiento [del Potosí] no se halló rastro que los antiguos incas o reyes se hubiesen aprovechado de sus minas, ni se halló señal de labor (como en Porco, donde la habían tenido), ora por alguna vana observancia y ceremonia a que eran inclinados estos indios (adorando los montes señalados y piedras singulares, la ciega y más engañada gente, dedicándolos a sus huacas o adoraciones -que era el lugar en donde el demonio les hablaba y hacían sus sacrificios-, y hallóse fama que queriendo los indios de Chaqui, que es un pueblo cinco leguas de esta villa, labrarlo, había sucedido en aquella sazón una mortandad muy grande, que atribuyeron a esto lo dejaron; y que sabido por el Inca, temeroso de estos abusos [avisos?], mandó que no se labrase; y que los indios oyeron voces en el aire que decían que para otra gente mejor estaba guardado y que habían de sacrificarle más que ellos) o por serle ignoto y no sabido su valor y riqueza, teniéndola Dios guardada y oculta tantos siglos para remedio y socorro de nuestra nación...” (Capoche, op. cit.: 77)...

Nuestra tercera observación consiste en que también podemos inscribir el examen de esta primera parte del relato dentro del análisis del conjunto de ‘sueños premonitorios’ ‘presagios’ ‘visiones y apariciones’ que según algunos cronistas (Sarmiento de Gamboa, Garcilaso de la Vega) tuvo el inca Huayna Capac y que le anunciaron la venida de los españoles (...) este tipo de relato presagiando la venida de los españoles puede ser también considerado como parte del corpus de leyendas que hablan del ‘entierro’ u ocultamiento de tesoros, huacas, minas y riquezas en general por parte de los indios para protegerlos de los españoles...

El término huaca recubre una diversidad de realidades, pero en general, podemos decir que éste era aplicado a todo objeto o persona singular en el sentido de diferente, original, particular o bien originario. Así, huaca podía designar una montaña o lago que los hombres

prehispánicos consideraban como su lugar de origen mítico, o un objeto o ser vivo que por su forma o aspecto particular se distinguía de los demás:

‘Mas en los indios, especialmente del Pirú, es cosa que saca de juicio la rotura y perdición que hubo en esto, porque adoran los ríos, las fuentes, las quebradas, las peñas o piedras grandes, los cerros, las cumbres de los montes que ellos llaman Apachitas, y lo tiene por cosa de gran devoción; finalmente cualquiera cosa de naturaleza que les parezca notable y diferente de las demás, la adoran como reconociendo allí alguna particular deidad. En Cajamalca de la Nasca me mostraron un cerro grande de arena, que fue principal adoratorio o guaca de los antiguos. Preguntando yo qué divinidad hallaban allí, respondieron que aquella maravilla de ser un cerro altísimo de arena en medio de otros muchos, todos de peña. Y a la verdad, era cosa maravillosa pensar cómo se puso tan gran pico de arena en medio de montes espesísimos de piedra... A este tono cualquier cosa que tenga extrañeza entre las de su género les parecía que tenía divinidad, y hasta hacer esto con pedrezuelas y metales, y aún raíces y frutos de la tierra, como en las raíces que llaman papas hay unas extrañas, a quienes ellos ponen nombre llallahuas, y las besan y las adoran’ (Acosta, op. cit.: 320-321).

Así una montaña podía ser considerada como huaca debido a su forma particular o porque encerraban tesoros, riquezas en su interior. Las montañas que eran minas eran adoradas por los indígenas quienes las veneraban haciéndoles sacrificios y ofrendas: ‘También usan los que van a la mina (...) adorar los cerros y minas pidiéndoles den su metal y para esto velan de noche bebiendo y baylando’ (Polo de Ondegardo, 1916: 192).

‘Los que iban a minas adoraban los cerros dellas y las propias minas que llamaban Coya, pidiendo le diesen de su metal, y para alcanzar lo que pedían, velaban de noche, bebiendo y bailando en reverencia de los dichos cerros, así mismo adoraban los metales, que llamaban Mama, y las piedras de los dichos metales, llamados corpas, besaban y hacían con ellas ceremonias’ (Cobo, 1964, T. II: 166)...

Con la llegada de los españoles, el término huaca llegó a ser sinónimo también de tesoros (oro y plata especialmente) escondidos ‘(Huaccachasca collque: la plata escondida debaxo de tierra; Huacca collque churascca colque o ylla: el tesoro; Huacca o ylla collquecta churarini: guardar plata, atesorar, o poner en tesoro’, González Holguín, op. cit.) y de ‘tapados’. Es decir, tesoros que según cuenta la leyenda ‘los incas enterraron para protegerlos de los conquistadores’. Aparece así el término huaquear (derivado del término quechua huaca) que adquiere la significación de desenterrar o excavar en busca de huacas o tesoros. Las ordenanzas de minería traducen esta preocupación colonial de detectar y descubrir las ‘huacas’. Existen capítulos o títulos en éstas expresamente consagrados a la búsqueda y al procedimiento para descubrir huacas....

La idea o el concepto de huaca y en general la de tesoro no es extraña ni incompatible con la de un determinado conocimiento técnico. El término huaca no solamente era un concepto religioso sino, también en algunos casos, existía una correspondencia entre esta idea y un contenido, sino científico, por lo menos técnico o un saber mineralógico popular. Así parecen sugerirlo todas esas minas-huacas o huacas-minas que fueron consideradas como tales, en algunos casos por su forma particular, descripción morfológica que en muchas veces coincide con la señalada por los manuales o tratados de mineralogía como indicadora de riquezas minerales -en otros casos por su situación particular- las minas del inca que estaban situadas en montañas y lugares fijos o por contener una divinidad o tesoros. La asociación entre estos conceptos fue rápidamente captada por los españoles quienes se avocaron por todos los medios a la búsqueda de huacas. Así el ‘huaqueo’ y excavaciones de estos lugares prehispanicos no respondieron solamente a un propósito de evangelización, sino que también

se convirtieron en un tipo de cateo o de búsqueda de minas para los españoles. Por lo tanto, su estudio es de vital importancia para comprender el nivel técnico de exploración, prospección y explotación minera durante la colonia. En este sentido, este breve artículo forma parte de un proyecto más amplio sobre las huacas y el conocimiento minero, sobre los métodos de cateo, exploración y explotación de ellas.” (Salazar-Soler 1997).

1.3. “El concepto de *huaca* es central para entender la religiosidad andina en tiempo de los incas y hoy. Una huaca es una manifestación material de lo suprahumano que puede ser encontrada en la cumbre de una montaña, en la unión de varios ríos, en una cueva, una roca y en numerosos objetos: efigies, momias humanas, oráculos, entre otros (Salomon 1991: 16”, en Hyland 2011: 9; mía la traducción).

1.4. “Los intentos hispánicos por enseñar a los pueblos nativos la definición de Espíritu Santo y la Sacralidad de la Trinidad, los forzó a una confrontación con la cosmología andina y con entidades tales como *huaca* (santuario) y *supay* (seres espirituales). El Inca Garcilaso da mucha importancia al falso concepto de la Trinidad que tiene Felipillo;⁷⁹ también en su texto abundan comentarios que critican el conocimiento superficial de los conceptos quechuas entre los sacerdotes y letrados españoles. Garcilaso, como un nativo quechua-hablante, tiene suficiente competencia para juzgar la familiaridad de aquellos con el idioma. La frustración en sus intentos por traducir las agrupaciones semánticas de un idioma al otro, nos proporciona a menudo, vívidas descripciones como esta de *huaca*:

‘Quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio les hablaba: esto es, los ídolos, las peñas, piedras grandes o árboles en que el enemigo entraba para hacerles creer que era Dios... También dan el mismo nombre a todas aquellas cosas que en hermosura o excelencia se aventajan de las otras de su especie, como una rosa, manzana, o camuesa o cualquiera otra fruta que sea mayor y más hermosa que todas las de su árbol... Por el contrario, llaman *huaca* a las cosas muy feas y monstruosas que causan horror y asombro... También llaman *huaca* a las cosas que salen de su curso natural’.

Según la definición del Inca Garcilaso, el término *huaca* es distinto a los conceptos gobernados por los absolutos del universo maniqueo; la *huaca* incaica puede ser considerada tanto como una fuerza buena o mala. Para los españoles, quienes atribuían todo mal a las fuerzas de Satán, la ambivalencia era incomprensible y ello aparece ocasionalmente en sus textos. En su celo por erradicar las idolatrías, los sacerdotes españoles pudieron sentirse vencidos en cuanto a su conquista religiosa. Los árboles y las montañas, ciertas piedras, fuentes, culebras y muchas otras cosas eran llamados *huacas*, de acuerdo con los informantes indígenas, y así vistos como enemigos por los sacerdotes ibéricos.

En las investigaciones contemporáneas, *huaca* se entiende como un espacio sagrado delimitado o un objeto sagrado que era reverenciado como un espíritu fundador o como un espíritu protector, o se refiere a seres sagrados materializados en colinas, aguas, cuevas, piedras y momias de antepasados (Stern 1982: 14). Pero, como R.T. Zuidema ha demostrado, el concepto de *huaca* tiene una mayor importancia en función de definir unidades sociopolíticas durante el Imperio Inca; cada *huaca* representaba una unidad incaica.

Para comprender el funcionamiento de *huaca* dentro de una unidad sociopolítica, es necesario estudiar la estructura del imperio representada por la configuración espacial de la capital, Cusco. La ciudad estaba dividida en cuatro y cada cuarto era la residencia de tres

⁷⁹ Felipillo (o Felipe) fue un nativo tallán -etnias con un origen común que se asentaron en la época prehispánica en la costa actual del departamento de Piura norte del actual Perú- que acompañó a Francisco Pizarro y Diego de Almagro en sus varias expediciones al Perú.

ayllus principales (grupo compuesto por varias familias que provenían de un ancestro común). Posteriormente, la ciudad se dividía en mitades. La mitad norte se llamaba el alto Cusco, y la mitad inferior, en el sur, se llamaba el bajo Cusco. Cada una de las 328 *huacas* en los alrededores del Cusco, estaba cuidada por un *ayllu*; había celebraciones rituales para mantener cada santuario (Zuidema 1978^a: 348).

Conceptualmente, cada *huaca* se consideraba como parte de una línea (ceque) que salía del centro del Cusco. Estas líneas marcadas con objetos reales, en la ciudad ayudaban a definir el espacio sagrado en el Cusco. Éste era un concepto flexible que tomaba en consideración la expansión del territorio incaico. Si el Inca deseaba transferir un grupo de gente, debía darles una nueva *huaca* de origen para que la lleven con ellos al nuevo lugar. "La consagración de la nueva agua se realizaba transfiriendo el interés de adoración de la *huaca* original a la nueva. Si la *huaca* era un pozo de agua, se la hacía acarrear ceremonialmente agua en un vaso desde la *huaca* antigua hasta la nueva" (Zuidema 1982: 446).

Huaca fue un concepto importante para los españoles porque la traducción cultural, la palabra indicaba la presencia de Lucifer. Europa en la época de la conquista se había comprometido intensamente en actividades para liberar al mundo de la amenaza de Satán, el señor del desorden. Investiga su presencia en el Nuevo Mundo, donde supuestamente la tenía más libre para polucionar al mundo, es una ardua tarea para los eclesiásticos españoles. Un problema especial para los clérigos españoles fue el entendimiento de la lectura de nombres referentes a la presencia de los demonios en el Nuevo Mundo. Mientras *huaca* ha designado en general a los seres malignos hay también nombres específicos para los espíritus tales como *ñapiñuñu* y *achacalla*. Eventualmente también los primeros lexicógrafos desistieron del uso específico de estos términos y se refirieron a la totalidad de demonios andinos con el término genérico *supay*, a medida que avanzaba el siglo" (Harrison 1994: 60-64).

1.5. "A inicios del siglo XVII, la identificación y destrucción de las guacas constituirá la cara más con careta de la extirpación sistemática e institucionalizada de las idolatrías. Informa José de Arriaga en su manual para extirpar dores que, una vez llegado el visitador del pueblo por examinar, y luego de haber oído misa, se exhortaba a los indios a 'que manifiesten sus *guacas* e idolatrías y no teman el descubrillas al visitador'. Se deja ver en el manual del jesuita, en medio de una sistematización de conocimientos elaborada desde las concepciones propias de quien se acerca a la comprensión de los objetos de la religiosidad andina con el propósito de destruirlos, cómo las guacas ocupan un lugar central en el desarrollo de la vida social, económica y religiosa de los indios: en la limpieza de las acequias, en el trabajo de las chacras, en los sacrificios a las deidades a las que se encomendaban en las más variadas circunstancias, en los ayunos, las confesiones, los bailes y la nominación de los hijos. Dada la vigorosa presencia de las guaca en el campo vital y religioso de los hombres andinos, nos sorprende que José de Acosta les indicara a los sacerdotes que 'arrancando los ídolos de manos de los indios se los clavan aún más en el alma'." (Ezcurra 2014: 38).

1.6. En su *Historia del Nuevo Mundo*, Cobo (1893 [1653]: 22) señala:

"De los adoratorios y guacas que había en el camino de *Antisuyu*.

Tenía el camino de *Antisuyu* nueve *Ceques* y en ellos setenta y ocho *Guacas*, por este orden. El primer *Ceque* se llamaba *Collana*, y estaba a cargo del *ayllu* de *Çubçupañacaayllu*. La primera *Guaca* se decía *Chiquinapamba*: era un cercado que estaba junto al templo del sol, en el cual se hacía el sacrificio por la salud universal de los indios.

La segunda *Guaca* se decía *Turuca*: era una piedra casi redonda que estaba junto al dicho templo del sol, en una ventana [...] Hacíasele sacrificio universal por todas las necesidades que ocurrían.

La tercera *Guaca* era una piedra grande llamada *Churipacha*, que estaba en el principio del camino de *Collasuyu*: ofrecíanle cuantos pasaban por el dicho camino, porque les sucediese bien el viaje.

Cobo continúa describiendo las guacas del *Antisuyu*, y pasa luego a describir las del *Camino de Collasuyu*, *Contisuyu* y *Chinchasuyu*.

1.7. Según Rowe (1981: 212), algunos de los nombres de guacas (del término inca wak'a, lugar santo u objeto sagrado) de la lista parecen ser los nombres de los lugares donde estaban las guacas, más bien que de las guacas mismas.

1.8. “Visita a las wakas sagradas revitalizó tradición andina

Rituales en el Sapo del Socavón En una visita organizada por el Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA) y el Gobierno Autónomo Departamental de Oruro (Gad-Oru), se desarrolló la revitalización de las serranías y las wakas sagradas, como parte de las actividades preparadas para destacar la festividad del Carnaval de Oruro.

Según el antropólogo, Marcelo Lara con la actividad se quiere recordar a la sociedad que en la tierra de los urus, existía un gran número de wakas sagradas, quienes servían para desarrollar rituales andinos. "Son lugares sagrados de tiempos prehispánicos, que se han mantenido hasta la actualidad, hay una ritualidad vigente todavía en muchos de esos lugares, por ejemplo el Cóndor, la Víbora, que se visitan los primeros viernes de cada mes y más durante el mes de agosto y carnavales, donde la gente deposita las creencias que vienen desde los ancestros", enfatizó.

Según el experto, entre la sociedad orureña algunos de estos lugares se han quedado en el olvido, lugares sagrados que fueron utilizados para rituales, mucho antes que lleguen los españoles. Aunque la mitología que se destaca en la leyenda del Huari y los urus, se pueden observar únicamente cuatro wakas que las presentan como plagas, quienes después de enfrentarse a la Ñusta se convirtieron en piedra, pero existen muchas más, que no son parte de esta mitología.

Hay una leyenda que habla de Huari y los urus, que en alguna medida es una construcción literaria más reciente, que trata de recuperar tradiciones orales más antiguas, pero seguramente ha sufrido modificaciones en la interpretación más contemporánea de viejos mitos. En esta leyenda se muestra estos lugares sagrados como plagas, en realidad es un cuento que nos ayuda a entender el significado de esos lugares" Durante el recorrido se pudo visitar el sapo en cercanías del Santuario del Socavón, el sapo de San Pedro, la Víbora y el Cóndor, donde se cumplió rituales para revitalizar estos lugares sagrados.”⁸⁰

1.9. “WAK´AS SAGRADAS

Subiendo un empinado sendero se encuentra una waqa. No puedo salir de mi asombro al haber podido conocer inesperadamente ese lugar gracias a la invitación de un par de desconocidas. Sensaciones extrañas se atropellaron en mi ser al poder sentir la tierra en ese lugar, respirar el aire puro, ver los árboles, escuchar el murmullo del ligero vientecillo, tocar la rocas y trasladarme por un momento a otra época. ¡Cuántos seres habrán transitado por ese lugar, de seguro generaciones y generaciones! , pensaba. Cuanto tiempo habría pasado..., un bocinazo me anunció que ya era hora de volver.

Las waqas siempre han sido lugares importantes dentro de nuestras culturas y pese al intenso proceso de extirpación de idolatrías que se implantó durante la colonia, éstas se

⁸⁰ <http://lapatriaenlinea.com/?nota=210516>

mantuvieron. El término waqa, también suele escribirse como wak'a, guaca o huaca pero contiene un mismo significado: un lugar sagrado. Bertonio en 1612 lo define como "Huaka; los cerros que adoraban...". Desde su llegada, la concepción de la iglesia en relación a estos sitios sagrados fue de absoluto rechazo, motivo por el cual pusieron un gran empeño en atribuirle características negativas. Las waqas o lugares sagrados han estado dispersos en los territorios indígenas en varios lugares en el mundo. En varios casos, quienes llegaron a estas tierras, de manera impuesta construyeron iglesias y colocaron cruces sobre los sitios sagrados ancestrales. Por ejemplo, en Copacabana no sólo se construyó un iglesia, sino también colocaron cruces católicas en una montaña que la nombran calvario. Lo mismo sucedió en las poblaciones circundantes al Lago Titicaca.

Tanto el 24 de junio, que se celebra el Willka Kuti (la vuelta del sol) y el mes de agosto (mes de la pachamama (madre tierra) se realizan rituales en las waqas. Últimamente, mucha gente acude a estos eventos, aunque quizás algunos lo hagan solamente por turismo y sin comprender el verdadero sentido que implica ingresar a un sitio sagrado."⁸¹

1.10. "La Paz tiene 10 wakas para pedir salud, trabajo y justicia

Son las 21:00 de una noche de martes. Desde unos cuatro metros de distancia se puede divisar una luz resplandeciente. Es una decena de velas que arde delante de un grupo de personas, vestidas con atuendos oscuros y que agachadas juntan sus palmas en señal de oración. Ellos entregan su fe a la "víbora de piedra", en la "curva del diablo".

El lugar se encuentra a un costado de la Autopista, donde el 3 de agosto la Administradora Boliviana de Carreteras (ABC) y la Policía destruyeron la piedra que era identificada como símbolo del "tío". El icono ya no está, pero sus creyentes siguen yendo hasta allí, incluso llevan sus propios santos.

Pero no es ninguna "curva del diablo", dice la ajayamawt'a Beatriz Bautista, sino una waka -centro armónico que equilibra y protege a las personas-, denominado desde hace más de 500 años como Katarwacak'ala, "lugar espiritual de la víbora de piedra".

La también docente de filosofía y teología indígena de la Universidad Tawantinsuyo (Laja) asegura que ésa no es la única waka de La Paz. Hay unas diez grandes y pequeñas en diferentes barrios (ver infografía), donde acuden los creyentes para hacer sus ofrendas y pedir favores.

Además de wakas, en La Paz también hay uy wiris -protectores de la ciudad-. "Son los señores protectores de La Paz, y éstos son los cerros Illimani, Q'akaka, Mururata, Wayna Potosí, Kotia, Pachjiri, entre otros", destaca.

Una mesa para cada waka

De acuerdo con la investigadora Yomar Ferino, cada waka se alimenta de mesas que la gente le ofrenda. Hay una especial para cada una de ellas.

Ferino ejemplifica: las wakas de Corazón de Jesús, Valle de las Ánimas y Valle de la Luna se alimentan de mesas blancas, porque son para pedir salud.

Las del mirador Killi Killi, la Muela del Diablo y la Apacheta se alimentan de mesas de colores. A ellas van los ruegos por trabajo, dinero y cosas materiales.

El cerro Condoriri, que ahora se lo conoce como Urkupiñita, se alimenta de la mesa de las illas, una ofrenda para pedir reproducción no sólo de los alimentos, sino de las personas.

El Calvario es un lugar muy concurrido por músicos. A esta waka se le ofrecen mesas dulces, para pedir viajes y trabajo.

⁸¹ <http://boliviaindigena.blogspot.com/2008/02/wakas-sagradas.html>

La Katarwakatak'ala y Laicakota son las wakas de la justicia y la protección; a ellas se les ofrece mesas negras. "No hay que satanizarlas, porque sólo se usan yerbas aromáticas con un poco de grasa de cerdo y de vaca".

A las ocho primeras wakas se les da alimento en lunes, miércoles, jueves y sábado; y a las dos últimas, martes y viernes. "Hay que hacerlo en la transición de la mañana a la tarde, a la inversa o al mediodía", precisa Ferino.

Bautista y Ferino coinciden que estas costumbres enriquecen la cultura; hay que preservarlas.

Punto de vista

Cancio Mamani vice-ministerio de Descolonización Hoy en día es necesario vivir en armonía entre todos los habitantes de este país. Hay que aprender a coexistir entre todos. Por eso, es muy importante la recuperación de esas creencias místicas que existían en el país, pero que con el pasar del tiempo se fueron ocultando; los colonizadores y sus descendientes lo hicieron así, lo veían como alguna brujería.

Sin embargo, ahora las cosas han cambiado; con este Gobierno se vuelve a recuperar esas tradiciones, una de ellas es la veneración a las wakas.

Pero también es necesario recuperar la tradición del cerebro masculino y femenino, porque en la Colonia sólo se dio la prioridad a lo masculino. Esto sólo se logrará a través de la educación, por eso la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez introduce entre sus materias lo ancestral, la cosmovisión andina y las religiones.

Ahora no se trata de sólo enaltecer estas costumbres, sino de saber convivir entre todos, entre los que creen en esas deidades y los que tienen otras religiones. Otra de las normas que se impulsó desde el Ministerio de Culturas es la Ley de Lucha contra el Racismo y toda forma de Discriminación, que fue aprobada en 2010. Con ella se da el primer paso para aceptar a las personas no sólo de diferentes pensamientos, sino de diferentes religiones y costumbres en el país. Pero la más importante es la Constitución."⁸²

1.11. "Illa"⁸³ recorrió 5 wakas andinas antes de ser consagrada

La imagen pasó por lugares sagrados elegidos por los amautas. La primera parada fue en la Ceja, Nayrir Punku o puerta del amanecer. La escultura transitó siete kilómetros.

Había estado desterrada por 156 años en un museo de Suiza, por eso fue 'curada' en la Isla del Sol en diciembre y ayer, la Illa del Ekeko fue consagrada y bienvenida en La Paz, tras recorrer cinco wakas (lugar sagrado) antes de llegar a la plaza Murillo.

'Ahora la estamos consagrando con k'ua, incienso y copal, ya está con nosotros', dijo Mercedes Campos, que junto a una decena de amautas acompañó desde las 05.00 la caravana que la trajo desde El Alto hasta la plaza Murillo en un recorrido de 7 km.

La Illa de 16 centímetros de alto fue repatriada el año pasado, luego de que en 1858 fuese llevada a un museo de Suiza por el europeo Johann Jakob Von Tschudi desde Tiwanaku, pero ayer 'regresó a su casa, a su familia', como expresó el gobernador César Cocarico. La pequeña figura fue la protagonista de la celebración en la fiesta de la miniatura. 'Hemos recorrido sitios sagrados que fueron elegidos por los amautas', señaló Julio Ballivián, director de la Unidad Nacional de Arqueología, al referirse a la Ceja, que en el mundo andino es conocido como Nayrir Punku o puerta del amanecer, desde donde se inició el recorrido.

El mismo continuó por la Portada, donde existe una apacheta o montículo sagrado de piedras, y donde la imagen llegó con los primeros rayos solares y el nevado Illimani como

⁸² <http://www.fmbolivia.tv/la-paz-tiene-10-wakas-para-pedir-salud-trabajo-y-justicia/>

⁸³ O "Illa de Ekeko", en Bolivia, es una imagen ovalada de piedra tallada con la imagen del llamado "Dios de la Abundancia".

protector, luego siguió por la avenida Kollasuyo, la zona del Cementerio, la plaza San Francisco, para así llegar a las 08.00 a la plaza Murillo.”⁸⁴

1.12. “Huaca

El término huaca, waca o guaca, del quechua wak'a designaba a todas las sacralidades fundamentales incaicas, santuarios, ídolos, templos, tumbas, momias, lugares sagrados, animales, aquellos astros de los que los ayllus, o clanes creían descender, los propios antepasados, incluyendo a las deidades principales, el sol y la luna, los cuales eran venerados a través de diferentes ceremonias.

Este concepto se origina en la cultura que el imperio inca impuso a todos sus dominios en Sudamérica. Los incas creían que el Inca Tupa Yupanqui podía hablar con las wakas, y por medio de estas conocía los hechos pasados y futuros, incluso la llegada de los españoles a América.

Descripción

Según la tradición precolombina, las huacas poseen personalidad propia y forman parte de los panteones locales de las culturas incaica y pre-incaicas peruanas junto con las demás divinidades "andinas mayores" (como Wiracocha, Pacha Kamaq o Pariacaca).

La estrecha relación entre el hombre andino y las huacas puede atestigüarse por la gran cantidad que hay dispersas a lo largo del territorio del Tahuantinsuyo, las mismas que, en algunos casos, aún en la actualidad son objeto de veneración.

Como centro religioso las huacas son también famosas por ser el lugar en el que se depositaban ofrendas. Por esta razón fueron víctimas de saqueo durante los primeros años de la invasión española al Perú (siglo XVI), tanto por su fama de contener tesoros, como por ser el centro de la religiosidad local en las provincias que conformaron el Tahuantinsuyo.

Las huacas y la cosmología andina

En los Andes Centrales del Perú es el lugar de donde según la mitología inca salió la primera pareja formadora de cada comunidad andina (ayllu) después del diluvio universal, de acuerdo al mandato de Apu Kon Ticci Viracocha, El Hacedor, que les determinó un tiempo y lugar donde deberían resurgir a fin de que se volviera a repoblar la tierra y fueran los padres de las diferentes naciones o comunidades andinas (Manco Cápac y Mama Oello fueron una de estas parejas). Es este lugar de origen (que podía ser una cueva, un árbol, el sitio donde cayó un rayo, un cerro, una mina, un lago, etc.) donde los ayllus más prósperos solían construir los respectivos adoratorios de adobe (Costa), piedra (Sierra) o sobre una isla (Lago), lugares que por extensión también fueron conocidos como huacas por los españoles.

También por mandato de Viracocha, estas primeras parejas fundadoras del ayllu retornaban al estado en que salieron a su muerte y se volvían las deidades protectoras (Apus) de la comunidad a los que se veneraban.

Las huacas en el antiguo Perú

Los soldados imperiales incas marchaban a la guerra formados por escuadrones de acuerdo a su comunidad de origen y por lo tanto (como los romanos) tótems que representaban a su respectiva huaca (el rayo, el cóndor, el cerro, el arco iris (*) etc.), por ello una de las maneras más terribles para castigar a los pueblos muy rebeldes era justamente la destrucción de sus huacas y momias, con lo que se rompían los vínculos que mantenían unida a esa comunidad; por la misma razón, cuando se conquistaba un reino de respeto en el que se reconocía de la misma cultura y cosmovisión andina el rey vencido (o un rey aliado de buena

⁸⁴ http://www.la-razon.com/la_revista/Illa-recorrio-wakas-andinas-consagrada_0_2204779559.html

fe) era reconocido y llevado con todos los honores a la ciudad del Cuzco, donde a su muerte su momia pasaba a integrar y vivir espiritualmente como un todo con el Ombligo del Mundo, de ahí el estatus de sagrada de la ciudad imperial como mayor centro religioso andino, porque de esta manera la sagrada Huaca Viviente (el sinchi, curaca o Capac —jefe, señor feudal o rey—), descendiente de la primera huaca, solo fijaba un nuevo punto de adoración. Tal es el caso del Chimú Capac o Rey Chimú (descendiente del Señor de Sipán) y de los reyes Lupaca y Zapana de los dos Reinos Collas (aymaras) del Altiplano, derrotado uno, aliado el otro.

Las huacas en la actualidad

La costumbre del culto a la "huaca tutelar" y los ancestros ha sobrevivido hasta nuestros días orientada culturalmente por la Iglesia Católica:

En vez de las procesiones de las momias de los antepasados, el andino moderno saca en procesión las imágenes de los santos, como en el Corpus Christi del Cuzco, donde salen en ricas andas los santos católicos tutelares de la ciudad imperial, una reminiscencia de la procesión de las momias de los emperadores incas en el equinoccio de junio (Inti Raymi).

El culto de las huacas y momias ancestrales también tiene su manifestación en el Perú moderno en la fecha de Todos los Santos (2 de noviembre) o de las Ánimas del Purgatorio, donde las familias suelen visitar a sus familiares difuntos llevándoles pedidos, comida, bandas de música, velas haciendo participar a los difuntos en una fiesta en su honor al pie de sus nichos. Por esa fecha todos los cementerios peruanos tienen actividad inusual de alegre fiesta que se prolonga toda la noche y todo el día siguiente.

Otra manifestación de respeto por el Apu tutelar (espíritu sabio protector) (varón) es el pago a la tierra o Pachamama (mujer), ceremonia donde se entierra en el lugar de la huaca reconocida las ofrendas de coca, aguardiente y otras manifestaciones a fin de que el espíritu del ancestro convenza a la tierra para que ambos se muestren paternalmente fértiles con su familia, ya que ellos son sus descendientes y los veneran como tales.

El reciente descubrimiento y datación de la ciudadela de Caral (5000 a.C.) nos muestra las primeras huacas conocidas; es relevante que esta ciudadela esté en el mismo ámbito geográfico que las ruinas de Kotosh (ríos Huaura e Higuera) y en la misma zona hidrográfica de Lauricocha-Perú, donde se encuentran los primeros petroglifos y manifestación religiosa en América (Kotosh).

Por influencia cultural, estas costumbres se han expandido a pueblos no quechuas o aymaras en las regiones de Chile, Argentina y Ecuador.

Las comunidades (ayllus) unidas por sus vínculos ancestrales (huacas) existen en la actualidad a lo largo de toda la costa, sierra y selva de Perú-Bolivia, son una forma de gobierno y vida organizada vigente, sus tierras están protegidas por las Constituciones de ambos países.

Huacas en Colombia

Esta palabra en Colombia se refería, entre los Pijaos a lugares sagrados o con valor religioso: santuarios naturales (cavernas, volcanes, fuentes de agua), templos para ritos y otros lugares sagrados para sus comunidades como las tumbas de sus ancestros; en general espacios en los que se celebraba respeto sacramental.

Algunos cronistas de indias la describen así: ‘Hubo en las Indias gran curiosidad de hacer ídolos y pinturas de diversas formas y materiales y a estas adoraban por dioses llamabanlas Guaca.’ (P. Acosta). ‘Llamaban a estos cementerios que ellos tienen por sagrados Guaca.’ (Cieza de León).’⁸⁵

⁸⁵ <https://es.wikipedia.org/wiki/Huaca>

1.13. “Ecuador: Caminando por las Rutas y Wakas del Santuario de Kitu Milenario, Pululawa 2

19 OCTUBRE, 2012

Ecuador: caminata en volcán Pululahua⁸⁶

El día domingo 21 de Octubre, el Colectivo Kitu Milenario, invita:

A reconocer y valorizar el santuario Kitwa del volcán Pululawa, en donde aspiramos verificar la autenticidad patrimonial de tolas, wancas y los indicios de un círculo lítico, localizados por el colectivo Kitu Milenario; junto a las hipótesis de alineamientos de carácter solar, nociones de carácter lunar y simbolismo constelar,... lo que constituirían un conjunto de componentes de la sabiduría ancestral de nuestros pueblos originarios.

El recorrido contemplará: Interior del Volcán Pululawa, Domos volcánicos del Chivo, Pondoña, piedras-wankas⁸⁷, tolas, círculo lítico, riqueza geobotánica del lugar, etc.

La ruta iniciará a las 08h00 en el sitio de encuentro y durará aproximadamente hasta las 15h00...

Lugar de encuentro: La Luz, Supermercado Magda (Capitán Rafael Ramos y 10 de Agosto)

Fecha: domingo 21 de Octubre

Hora: de 08h00 hasta las 15h00

Llevar ofrendas para el Volcán y Kucayo para compartir!!

Habrà una buseta por favor confirmar y reservar lugar. Caravana con quienes vayan en sus propios vehículos!!”⁸⁸

1.14. “Así lo narra el historiador Inca Garcilaso, *Huaca* es “una cosa sagrada”, y agrega “el término *huaca* se aplica a cualquier templo grande o pequeño... [o] a todas esas cosas, que por su belleza o excelencia se alzan sobre otras del mismo tipo... [o] todas las cosas que están fuera del curso habitual de la naturaleza, tales como mujeres que dan a luz gemelos... huevos con dos yemas, son *huaca*”. Por esto, en las religiones andinas, a menudo, los sitios que tenían momias y entierros ancestrales se consideraban *huacas* y las montañas se veneraban como tales porque la gente creía que ellas tenían el poder para generar vida. Las momias *huacas*, además, representaban la continuidad de la vida, uniendo el presente con el pasado y el mundo real con el sobrenatural.” (Arriaza 2003: 207).

1.15. “El agua que brota naturalmente de una vertiente subterránea, junto a un árbol de capulí, es el símbolo de que una pradera de Shobolpamba, en la parroquia San Juan, situada a 40 minutos de Riobamba, es un sitio sagrado. Así piensan 12 yachaks puruháes de Chimborazo. ‘El agua de esta zona, a las 04:00, es caliente, por eso la utilizamos para baños curativos. La energía de este espacio sagrado se mantiene intacta a pesar de la llegada de los turistas, porque hay más conciencia de la comunidad.’”⁸⁹

2. Testimonios

2.1. “**Waka.** Donde es un lugar sagrado, secreto, que da fortuna para los seres humanos; es un lugar importante, como el altar en el cristianismo que ponen hostia y vino para la misa. Ese es un lugar especial. Allá hay que ir. Devoción para tener ovejas, familia, grano. Esas *wakas* pueden estar en un cerro o en cualquier lugar. Cada familia o comunidad tiene su *waka*

⁸⁶ Adviértase que el nombre aparece con grafías distintas.

⁸⁷ Grafía diversa también.

⁸⁸ <http://elecuadoriano.net/2012/10/19/ecuador-caminando-por-las-rutas-y-wakas-del-santuario-de-kitu-milenario-pululawa-2/>

⁸⁹ <http://www.elcomercio.com/tendencias/yachaks-ceremonias-rituales-sagrado-chimborazo.html>

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

2.2. “No, no he oído; no he escuchado esa palabra.” (Entrevista).

CALPI

Yana Rumi/Yanarumi/Piedra⁹⁰ Negra

“Van allí para aumentar o los animales. No es lugar sagrado pero es para beneficio del mundo. Cuando se va con intereses personales no ayuda. Debe ser para pedir por otros. Ahí ayuda.”

Guapahui

“Mayores decían que aquí sentaban las pailas.”

Espejo Rumi/Espejorumi

“Es una roca, una piedra. Sabían dejar el guango,⁹¹ la hebra para hilar para ellos. Pedían para que haya animales: cuyes, conejos, ganados. Hay una Virgencita que da poder. Esa Virgen asoma en el sueño y la Virgen dice lo que tiene que hacer. Vinieron evangélicos, fueron a poner dinamita y murieron pero a la roca no le pasó nada. Las mujeres iban a pie, en romería.; ponían vela. Ya se han ido perdiendo estas prácticas. La piedra es muy lisa y “brillosa”. Los padres de familia fueron con los de la confirmación e hicieron una celebración.”

El Arenal/Padre Cruz

“Vía a Guaranda. Es un lugar sagrado. Allí van los estudiantes para pedir por el estudio o por el trabajo. Hay un lugar que se llama Padre Cruz, allí hay una cruz, por un padre que venía a celebrar la misa desde Bolívar y murió en un accidente.”

Piedra que da suerte

“Cerca de San Rafael, hay una piedra que llaman “Piedra que da suerte”. Esa piedra da suerte y sabiduría. Tiene un hueco y a ese hueco hay que botar tres piedras y se tiene suerte. Pone vela el que necesita. En sueño aparece una mujer que dice si tiene suerte o no. Si la piedra queda en el hueco hay suerte, si se salta ya no hay suerte.”

ACHUPALLAS

Laguna de Mapawiña/Mapahuiña/Mapa Wiña

⁹⁰ Las piedras o rocas han tenido especial atención en todos los pueblos según documenta la historia de las religiones. Para Eliade: “Una roca, una piedra, son objeto de devoción y de respeto porque representan o imitan *algo*, porque proceden de *otro lugar*. Su valor sagrado se debe exclusivamente a ese *algo* o a ese *otro lugar*, nunca a su existencia misma... La dureza, la rudeza, la permanencia de la materia constituyen para la conciencia del hombre religioso una hierofanía”, una manifestación de lo sagrado (Ib.227). En la Biblia, encontramos referencias diversas a rocas o piedras que reciben una distinción particular: Jacob en Betel (Génesis 35, 9-14), la renovación de la Alianza (Josué 24, 26-27), Moisés hace brotar agua de la peña (Éxodo 17, 6), la roca es Cristo (1 Corintios 10, 4).

⁹¹ Aunque esta palabra tiene diversas acepciones, en este caso se trata de la lana atada a un palo para hilar manualmente.

“Pasaron por allí unos comerciantes de pailas y se quedaron a descansar, y esas pailas se ‘encantaron’, se quedaron ahí. Esas pailas no podían mover. Mientras fueron a traer ayuda para mover las pailas, se convirtieron las pailas en laguna. Ponen velas, ‘ayoras’... No se sabe muy bien a que se destinaba esto, pero lo más común era como celebración de penitencias. Una pareja ha sabido llamar *Mapa Ñawi* antes que hubiera laguna. La laguna surgió después de la erupción de un volcán.”

Yanacocho/Yana Kucha

“Huerta, de todo. Los mayores celebraban fiesta en el lugar. Es atrás de Achupallas. Me daba miedo ir solito, de que me diera un mal. Frutas de sierra y costa. Comen y hasta traían.”

Jalokingri

“Es un lugar para ir a Totoras desde Alausí –Chibcha Ñan. Unos decían Jalo o Julu. Unos de Shuid han sabido ver una señora que llevaba un borreguito. Ella iba vestida de blanco y el borreguito era negro pero con la coronita blanca. La ovejita bailaba. La mujer decía: “yo vivo ahí pero ustedes no me reconocen”. Después empezaron a ir de otros lugares y empezaron a decir que era la Virgen. Decían también que era *Oveja Waka*, el lugar donde hay que poner a las ovejas para que aumenten. Se daba kamari, sabía aumentar pero borregos negros con algo blanco, como cóndor.

Kuri Pakcha

Es una lagunita o pozo que se forma de un chorro de agua, de una cascadita. La gente ha sabido ir a bañar para tener buena suerte, para tener tierras, animales. Para ser hombres valientes. Es muy secreto, más secreto que en otro lugar. Solo dicen: “hay que ir a Kuri Pacha”, pero no dicen para qué, pero es para eso. Aparece una señora indígena de sombrero de cinta, bayeta verde y pollera medio tomate.⁹² Un chofer había escapado de que la mujer se lo llevara con todo y carro. Con mi hermano estábamos pasando por ahí, era noche oscura pero apareció bonito el camino y a los lados como jardines y en la mitad como camino bonito. Me tropecé y nos hemos dado cuenta que nos estábamos metiendo en Kuri Pakcha. Casi no podemos regresar, era lejos del camino. A lo mejor llevan ofrenda pero no se sabe qué. Es muy secreto, no es muy promocionado.

Peña Negra/Yana Kaka⁹³

Cerca de La Moya. No hay santo, solo vienen; llevan cosas y piden beneficios. Hay quienes invocan a “Dañero Dios”,⁹⁴ para que haga mal. Ha habido muchos muertos que han rodado. Tal vez algunos piensan que Dios los ha castigado. Pero es el Supay.⁹⁵

GUASUNTOS

Peña Blanca/Yurak Kaka

Peña. La llaman también “Cuy Dios”. Dejando lana de cuy para que aumenten los cuyes.

San Andrés (Una vertiente)

Una vertiente que la llaman San Andrés. La gente va a limpiarse con montes,⁹⁶ con agua.

⁹² Color naranja o anaranjado.

⁹³ Se pronuncia, de acuerdo al lugar, Caja o Jaca.

⁹⁴ El Supay, el que hace daño.

⁹⁵ “El Supay, Zupay o Supa.- (Diablo andino) es un dios-demonio originario principalmente de las mitologías [Aimara] y Mitología incaica de la civilización andina en Sudamérica. Corresponde a un ser que habita las profundidades de la tierra y el inframundo de los muertos, que puede ser tanto malo como bueno.” <https://es.wikipedia.org/wiki/Supay> En ningún momento debe ser identificado con la concepción e imagen del diablo que trajeron los misioneros católicos españoles, por cuanto procede de otras culturas y religiones y, por lo mismo, con un significado distinto al que le conceden los habitantes de los Andes (Véase Botero Villegas 2004).

Ahora casi no hay agua pero la gente sigue yendo a hacer sus limpias. Esto hacen en secreto. Llevan también caca de cuy para que aumenten.

Virgen Caja (Virgen de la Peña/Peña de la Virgen)

Imagen de una Virgen con paño negro que mira a los que pasan por el camino. La fiesta era como la del 3 de mayo. Ponían velas, lanas “ayoras”... La imagen de la Virgen está encima de una puerta que está en la peña. Había una luz.

III. ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN

Después del abundante número presentado de referencias y testimonios sobre los cerros/*Apus* y las *Wakas*, así como una también copiosa presentación acerca de lo que debemos entender por estas representaciones y realidades propias de los Andes y, con el fin asimismo de poner en evidencia su difusión a lo largo y ancho de la geografía latinoamericana, me aproximo ahora a aquellas ideas fundamentales que tales realidades nos pueden revelar.

Si bien un cerro puede llegar a convertirse en una *waka*,⁹⁷ es decir, se le dan atributos que obligan a los habitantes andinos a realizar celebraciones específicas para obtener sus beneficios o para ser objeto de ritos de acción de gracias, voy a referirme a ellos de manera separada. En un segundo momento hablaré de las *wakas*.

Recordemos, por ejemplo, cómo en los Andes peruanos se llevaba a cabo el complejo ritual de la Capac cocha⁹⁸ dedicado a Viracocha y que constituía una serie de celebraciones y ofrendas donde se incluían *wakas* locales de los pueblos andinos; muchos de los adoratorios o lugares de culto de estas *wakas* estaban precisamente localizados en los cerros o *apus*.⁹⁹

1. Los cerros/Apus.

Podríamos, para empezar con algo, acercarnos desde un análisis del discurso a la retórica que tanto los cerros como las *wakas* pueden ofrecernos. Es decir, podríamos pensar que estas realidades geográficas, gracias a que forman parte de lo que se ha llegado a llamar una “geografía sagrada”, pueden significar o tener para los habitantes de los Andes y para nosotros una cierta “textualidad” que puede y debe asimismo ser analizada tomando en cuenta la visión propia de las poblaciones andinas sobre aquello que para ellas los cerros y las *wakas* representan y simbolizan. En otras palabras, para los hombres y mujeres de los Andes los cerros y las *wakas* “les dicen algo”. Hay una transformación de lo geográfico en discurso para el caso de los cerros y, para el caso de las *wakas*, existe una serie de atribuciones que se le otorgan a determinados objetos, personas y manifestaciones de la

⁹⁶ Plantas.

⁹⁷ En una referencia citada más arriba señalaban al Alajahuan como “Alajahuan sumak Waca”.

⁹⁸ https://es.wikipedia.org/wiki/Capac_cocha

⁹⁹ [https://es.wikipedia.org/wiki/Apu_\(divinidad\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Apu_(divinidad))

naturaleza. Dicho de otra manera, nos encontramos con una profunda carga de sentido, gracias a la mediación cultural y discursiva de los pobladores andinos, en aquello que pueda parecer ordinario o cotidiano.¹⁰⁰

He hablado de una retórica que se manifiesta mediante ritos, ceremonias y relatos, y que corresponde a un discurso propio de este tipo de manifestaciones de la naturaleza: cerros, nevados, cumbres, montañas, volcanes, colinas, cimas, picos, crestas, oteros, lomas..., lo que se denomina orografía¹⁰¹ y su influencia en fenómenos como la nubosidad, las lluvias, los vientos y la vegetación que, por supuesto, tienen una significativa importancia en la vida de las comunidades tanto para su reproducción física como cultural.

“En la cima de las montañas es donde la tierra se sutiliza y se reúne con el cielo. Es también allí donde el cielo se condensa y toma cuerpo. Por eso, en todas las tradiciones las montañas han simbolizado el lugar del encuentro del hombre con Dios. Sin embargo, esta reunión sagrada no se produce en cualquier montaña sino sólo sobre una montaña mágica, un lugar secreto al que únicamente pueden acceder los puros que han sido iniciados en los misterios.” (Arola 2012).

La altura, la permanencia, la solidez, el tamaño, la resistencia, lo inalterable..., como características de este tipo de eminencias topográficas, son advertidas, en nuestro caso, por los pobladores andinos en contraste con lo que perciben sobre su vida y su historia: pasajera, efímera, vulnerable, pequeña, débil, transitoria... Las características propias o naturales de las montañas, al ser percibidas por los pobladores, adquieren una capacidad discursiva y simbólica que lleva a una representación de otro nivel: lo natural y característico de la montaña o el cerro, se convierten en un “discurso visual” que debe ser no solo visto sino también “escuchado”. La respuesta a lo que el cerro dice es la atribución que los hombres andinos otorgan a ese cerro que les “habla”, que les dice algo.

Por eso, el cerro “es”, entre otras cosas, poderoso, y adquiere o se le atribuyen, otras características antropomórficas como tuvimos oportunidad de ver anteriormente.

“La figura de la montaña es la que mejor evoca el primer sentido de primordialidad, ya que de ella no sólo derivan múltiples aspectos del simbolismo tradicional, sino también diversas e inagotables homologaciones de las cuales, como se sabe, comprenden algunas de las más conocidas como ser templos, pirámides o palacios y abarcando también, por extensión, aquellos equivalentes contenidos en la significación esencial de cuevas, islas o ciudades sagradas, tanto como de residencias reales, tiendas consagradas o viviendas tradicionales. De este modo, se tornan explicables incontables asimilaciones, aplicaciones o derivaciones,

¹⁰⁰ Las religiones, incluidas las andinas precristianas, tienen un ciclo de vida: nacen, se desarrollan, llegan a un clímax y mueren; pero los lugares sagrados permanecen. Un lugar que fue considerado como sagrado para la religión de un pueblo, lo puede ser también para la religión de otro pueblo, aunque, por supuesto, de otra manera. La memoria de los lugares sacros se mantiene, no pasa. Se toma el lugar que era sagrado para otros y se convierte en lugar sagrado para quienes llegan después. El lugar sagrado, un cerro, una fuente de agua, una roca... se recalifica, se refuncionaliza y se resacraliza, pero no se destruye (Cfr. Valcárcel 2014).

¹⁰¹ Elevaciones con alturas superiores a los 300 metros.

provenientes algunas, de ciertas denominaciones de la montaña sagrada, tales como por ejemplo, la de ‘Suprema Estaca’ o la de ‘Gran Pilar’ y, por las cuales, adquiere la imagen del modelo axial por excelencia. En casi todas las tradiciones de la humanidad se encuentran similitudes que resumen bajo la figura de la ‘montaña cósmica’ el tradicional esquema de manifestación cuya síntesis geométrica se expresa en la cruz de tres dimensiones.” (Freire s/f).

Ahora bien, cuando hablo de una retórica propia del cerro, en ningún momento le estoy atribuyendo una capacidad intrínseca o “personal”; lo que estoy argumentando es que el hombre andino contrasta su vida y su presencia en el mundo con aquello que las cumbres aparentan ser o representan y simbolizan para ellos: como dije antes, existe una mediación cultural entre la naturaleza y el hombre andino. Esa mediación discursiva es la que estamos tratando de analizar; en qué consiste, cuáles mecanismos y componentes se encuentran presentes en ese proceso de representación y simbolización. La retórica, entonces, viene de la valoración¹⁰² que los mismos hombres les conceden a estas manifestaciones naturales. Sin embargo, llega un momento en el cual los hombres quedan “atrapados” en el discurso creado por ellos; ese discurso se transforma en algo exterior a sus creadores convirtiéndose, en no pocas ocasiones, en una amenaza: por eso el cerro castiga, enloquece a las personas, esconde los animales o causa daños irreparables. En otras palabras: el hombre andino, en determinados momentos, es víctima de su propia creación, de sus propias representaciones y simbolizaciones.

Cuando escuchamos a los habitantes de las comunidades que están al pie de las cumbres, nevados o cerros, se refieren a ellos como si tuvieran vida propia, como si un espíritu habitara en ellos, pero lo que ocurre es, como he dicho, que se convierten en destinatarios de los atributos que histórica y culturalmente ellos mismos les han concedido, les han ido atribuyendo. Esos atributos se transforman en creencias, esto es, en algo que, de una generación a otra, se convierten en una cosa cierta, verdadera: el cerro ama, odia, se enoja, esconde, hace daño, hace bien, se enamora... hay una suerte de antropomorfización¹⁰³ en este proceso; pero los hombres y mujeres de los Andes, ajenos a ese proceso, o no conscientes de él, lo entienden como algo que es propio de los cerros, como un ser vivo y actuante. Esto, por consiguiente, forma parte de la cultura. Ese proceso de “elaborarle” un discurso a los cerros y convertir luego ese discurso en creencia, es algo que el hombre ha hecho desde los primeros días de su aparición como *homo sapiens*. En el mundo hay una

¹⁰² Esta valoración se basa, precisamente, en los elementos culturales propios de los pobladores andinos, aunque reconocemos la gran diversidad en esos mismos elementos no solo en los países sino en las regiones y provincias.

¹⁰³ Como “atribución de características y cualidades humanas a los animales de otras especies, objetos o fenómenos naturales. Se trata de una forma de personificación parecida a la prosopopeya.” <https://es.wikipedia.org/wiki/Antropomorfismo>; “Conceder forma o cualidades humanas a una cosa o a un ser sobrenatural. La fantasía antropomorfiza lo inanimado.” DRAE; “La personificación o prosopopeya es un tipo de *metáfora ontológica* y una figura de estilo, que consiste en atribuir cualidades humanas a animales o a seres inanimados (objeto concreto o abstracto), a los que se hace hablar, actuar, reaccionar, como si fueran personas.” (subrayado mío) <https://es.wikipedia.org/wiki/Personificación>

enorme diversidad de ejemplos que dan cuenta de esto. Los Andes no iban a ser una excepción.

“Cada comunidad tiene su *urku yaya*, en el norte; otros dicen *urkuia*, *yayaurku*. Es un aire que da poder, da fuerza. Cuida. Da suerte, revela, da vida. Es como *Pachakamak*, pero no es *Pachakamak*. ‘Wiñachik taita diospak urkukuna, wakakuna, puyukuna, wairakuna, garwa – paramo, sarpa- samaikuna.’ [‘Tayta Dios creador de los cerros, las wakas, las neblinas, los vientos, las lloviznas, los espíritus.’] (Entrevista).

Cerro no es una loma, es como espíritu, *Apu*. Como decir en cristiano: catequistas, animadores. Si no hubiera eso no viviríamos nosotros. Ningún humano puede vivir sin espíritu, sin ayuda. El cerro es un *Apu*, un espíritu que ayuda a Dios a cuidarnos, a protegernos. Esos cerros han sabido defender. El que hace mal, entra en contacto con el cerro y se calma. Se llama a la neblina, al viento, al agua y se calma. Se le pone penitencia. Los obedientes viven organizados; los que hacen el mal, si no cambian, terminan con su vida. Antes del cristianismo había buenos hombres y malos hombres, para estos estaban los cerros.” (Entrevista).

En este sentido, este tipo de manifestaciones de la naturaleza son objeto de un sinnúmero de expresiones litúrgicas y prácticas religiosas. Lo sagrado aparece allí de una manera relevante lo cual exige un comportamiento adecuado por parte de quienes viven cerca de ellas.

El *Chuyuk* o *Alajawan*,¹⁰⁴ por ejemplo, es el lugar que debe ser visitado sobre todo durante los días de carnaval porque “posee” y puede otorgar virtudes que son necesarias para el bienestar de personas, animales y vegetación. La fecundidad depende de la retribución que el cerro espera por parte de aquellos que se benefician y se beneficiarán de él. En esos días, en las inmediaciones del cerro y en el cerro mismo, hay diversas prácticas asociadas con la fecundidad y la reproducción. El cerro, en sí mismo, es visto como el lugar donde las propiedades genésicas están para ser buscadas, encontradas y recibidas durante esos días. Se agradece lo que se está recibiendo y se impetra para que esos beneficios no terminen sino que, por el contrario, continúen durante el resto del año. Sin embargo, históricamente, sabemos que esas propiedades y atributos del cerro no le vienen dadas sino en la medida en que los mismos hombres se las han conferido. En otros términos, el mismo hombre ha logrado que el cerro tenga un discurso: el texto ha sido escrito, leído e interpretado por los hombres andinos. El cerro, en sí mismo, no tiene un discurso, le es dado por el hombre en la medida en que, como se ha dicho, compara lo que es él con lo que el cerro aparenta ser: hay un paso de lo natural a lo cultural gracias a la intervención del hombre y su capacidad de dotar de significado a algo que percibe como distinto de él.

Ese proceso que el mismo hombre ha desatado en cuanto a otorgarle un discurso y una retórica a los cerros, llega paradójicamente a producir, como dije, una surtida gama de expresiones rituales para que esos cerros le sean propicios y sea objeto de los favores que conceden y, simultáneamente, alejen o detengan aquellos males que eventualmente pueden ocasionar. La cultura, en este sentido y en este caso concreto, se produce precisamente por

¹⁰⁴ Que para algunos es el mismo cerro y para otros, según testimonio registrado antes, son distintos.

esa acción ambivalente que había hecho notar antes: los habitantes de los Andes, para nuestro caso, escriben, leen e interpretan el texto sobre los cerros y, en ese texto, hay una mezcla de sentimientos encontrados de satisfacción, agradecimiento y temor. El cerro otorga lo que ha recibido del hombre. El cerro tiene aquello que el hombre le ha permitido tener. Así se construye y se reproduce la cultura, con base en representaciones y simbolizaciones.

En el caso del *Urcuyaya*, se le identifica como el dueño o el padre del cerro; es un personaje que habita, que guarda una relación estrecha con el cerro; no es el cerro, pero lleva a cabo los mandatos u órdenes del cerro. Es como si fuera su representante. La manera como es concebido, nos lleva a pensar en personajes de otras sociedades donde hay guardianes o protectores de los animales o de la vegetación, convirtiéndose, por las atribuciones que se les da, en mediadores entre los hombres y la naturaleza.

Para el caso del *Astarón* entre los Awá del bosque húmedo tropical del suroccidente colombiano, se le identifica como un espíritu de la selva que tiene la tarea u obligación de proteger la montaña y cuanto contiene, incluidos los animales. Ciertos relatos lo muestran acompañado de su mujer: la *Ambarengua*, aunque en otros este personaje femenino es independiente y no guarda ninguna relación con Astarón (Botero Villegas 2003a; 2003b; 2014). La Madremonte,¹⁰⁵ otro personaje, es descrita como una mujer o señora, pero otros

¹⁰⁵ “La Madre Monte, es una mujer muy esbelta, y es dueña y guardiana de la selva. Su misión es impedir el abuso del hombre contra la fauna, pero sus presas favoritas son los cazadores. Se dice que a horas del atardecer, cuando el cántico de las aves deja de escucharse, la Madre Monte sale brillante para cuidar el Monte con su traje de hojarasca que el solo mirarlo, encanta y hechiza.” <http://leyendascortasparaninos.blogspot.com/2014/05/la-madre-monte.html> “Castiga a los que invaden sus terrenos y pelean por linderos; a los perjuros, a los perversos, a los esposos infieles y a los vagabundos. Maldice con plagas los ganados de los propietarios que usurpan terrenos ajenos o cortan los alambrados de los colindantes. A los que andan en malos pasos, les hace ver una montaña inasequible e impenetrable, o una maraña de juncos o de arbustos difíciles de dar paso, borrándoles el camino y sintiendo un mareo del que no se despiertan sino después de unas horas, convenciéndose de no haber sido más que una alucinación, una vez que el camino que han trasegado ha sido el mismo. El mito es conocido en Brasil, Argentina y Paraguay con nombres como: Madreselva, Fantasma del monte y Madre de los cerros.” <http://www.todacolombia.com/folclor-colombia/mitos-y-leyendas/madremonte.html> “Es una mujer corpulenta, de rostro medio humano y medio animal, y con afilados y grandes colmillos. Es de carácter vengativo y cruel. Cubre usualmente su cuerpo con ramas, hojas, musgos y con su larga y desordenada cabellera. La imaginería popular la pretende como agente moralizador, que castiga a los vagabundos, a los perjuros, y en particular a quienes hacen mal uso de la naturaleza, destruyen sus recursos o son perversos con sus semejantes.” <http://www.chispaisas.info/mitos4.htm> “Aquí nos gusta mucho la tradición y los viejitos nos enseñan mucho y cuentan las leyendas de *Astarón* y del *Cuecha* ellos son espíritus del bosque y cuidan los animalitos y los insectos porque las gentes de Awá antes mataban mucho para comerlos y todo eso pero *Astarón* que es guardián de la naturaleza.” <http://puebloawa.blogspot.com/2013/12/el-astaron-y-el-cuecha.html> “Cuento del *Astarón*. Mi abuelo me conto un día que se encontró al *Astarón* parado atrás de un árbol grande y que estaba tapado con una hoja de capote como ser una camisa Este alcanzó a los indígenas para comérselos. Cuando mataban a los animales de monte demasiado El *Astarón* se escondía en el palo grande y desde éste vigilaba el bosque y cuando un awá cazaba demasiado o no cuidaba el bosque este le daba un chirlazo. <http://puebloawa.blogspot.com/2013/12/cuento-del-astaron.html>

relatos la describen con rasgos zoomorfos. El *Urcuyaya*, igualmente, “puede adquirir rasgos antropomorfos o zoomorfos.” (Bernand 2008: 175). Las referencias presentadas nos hablan de él como un espíritu, como alguien que habita en el cerro y, en algunas versiones, los relatos lo presentan acompañado de su mujer o *Urcumama* y de los *chuzalongos*, los hijos de la pareja.

A mi entender, la textualidad o discursividad de los cerros se manifiesta a través de estos personajes, figuras o espíritus que, como he venido argumentando, tiene su base en la personificación o antropomorfización de los sentimientos y emociones que los pobladores de los Andes poseen. No es algo propio o intrínseco de la orografía andina, sino atributos de una enorme diversidad –como lo son los sentimientos y las emociones de quienes habitan en ellos o en sus inmediaciones. La confianza o la desconfianza, el temor, el respeto, la satisfacción... guardan relación con un sentido de lo moral propio de las sociedades y culturas andinas que deriva en un sentido del control. La discursividad o textualidad de los cerros está allí para establecerse como normas y deberes a cumplir, como comportamiento a evitar, como prohibiciones que hay que cumplir. Podría afirmarse que esa discursividad, como producto cultural, se convierte en un sentido común disciplinario: establece lo que debe ser y lo que no, lo que es bueno y lo que no lo es; la norma y la diferencia (Arditi 1988).

En otro lugar (Botero Villegas 2003a y 2003b), advertía algo similar con respecto a una serie de relatos que son transmitidos oralmente en los asentamientos de los indígenas Awá de Colombia, con respecto a sus relaciones con la selva en donde habitan: existe una personificación de la selva a través de personajes como la Ambarengua o el Astarón. Esta personificación o antropomorfización, como hemos visto, es un recurso cultural para obtener el control y el respeto de los Awá en sus vínculos con la naturaleza y su cuidado. La selva “se pronuncia”, “dice algo” para cuidarse, para protegerse; pero no es otra cosa que el deseo de los mismos hombres que se relacionan con ella y reciben sus beneficios de dotar a la montaña de un “discurso” propio. La Ambarengua, por ejemplo, se hace presente cuando hay alguien que se interna de noche en selva. Es una manera de alejar a los Awá porque a esas horas las serpientes y otros animales salen a cazar y la selva se vuelve peligrosa.

Ahora bien, esa discursividad, ese “decir algo” de cerros y montañas proviene de una serie de relatos -orales o escritos-, que los pobladores de los Andes han elaborado por cientos de años y forman parte de su cultura. Algunos de esos relatos –mitos, cuentos, leyendas-, con mayor o menor uso, se han ido convirtiendo en textos que requieren ser tomados en cuenta, escuchados, respetados y, de algún modo, obedecidos. A esta “textualidad” discursiva, los hombres de los Andes responden con otra “textualidad”: la de los ritos propiciatorios, es decir, una serie de prácticas religiosas –ritos, ceremonias, cultos, celebraciones, fiestas...- que buscan la favorabilidad de aquellos a quienes se dirigen esos ritos. Estos ritos suelen ofrecer una gran diversidad: purificación, expiación, bendición, impetración...

El ritual, es decir, el texto que soporta o respalda el rito, para que sea celebrado de determinada manera y no de otra con un respaldo de la tradición, es el mismo texto, sea este oral o escrito. El rito es, entonces, la escenificación, interpretación o actualización del ritual, en su versión oral y escrita, que responde buscando la respuesta favorable de aquellos personajes o espíritus vinculados con los cerros y montañas.¹⁰⁶ El ritual, concretado a través del rito, quiere obtener los favores del cerro con respecto al clima, la vegetación, la reproducción de los animales o la misma reproducción física y cultural del colectivo.

Los ritos propiciatorios, dedicados a los espíritus del cerro o a los personajes que cuidan el cerro o son sus dueños, buscan el bien de la comunidad que se encuentra a sus pies o en sus inmediaciones. Ritos de expiación, de fecundidad, de purificación –incluidos los lustrales-, de acción de gracias, de execración... se realizan siguiendo un “texto” o ritual que garantiza su eficacia. La eficacia del rito está garantizada por el cumplimiento a cabalidad del texto originado mediante la discursividad del cerro, discursividad que, a su vez, se deriva, como he dicho, de los sentimientos y emociones que los pobladores le atribuyen. Este proceso se opera gracias a un recurso cultural que hace posible la traslación de sentimientos y emociones a otro es, en este caso, a una montaña o cerro, buscando un fin concreto: como hemos dicho, una norma o prescripción que beneficia al colectivo que realiza esa traslación. Convierte esa norma o prescripción en algo ineludible, algo que controla los comportamientos que pueden poner en peligro la estabilidad u homeostasis del grupo.

De otra parte, además del control, las prácticas religiosas que se llevan a cabo buscan que las condiciones materiales o reales de producción y reproducción, gracias a las “condiciones imaginarias de reproducción” (Godelier 1974a: 169-173), o “condiciones de existencia reales e imaginarias” (Godelier 1974b: 329), continúen a favor de las comunidades: lluvias oportunas, que no haya heladas, que no haya mucho viento, fecundidad del suelo y de los animales...

Sin embargo, en casos como el del *Urcuyaya* –también de la Madre Monte o de la *Ambarengua*-, las prácticas ceremoniales no van dirigidas sólo a obtener esas condiciones que benefician la reproducción física o cultural de la comunidad, se orientan también a mantener una moralidad o un comportamiento ético que sea respetado y puesto en práctica. “Los campesinos no deben ser ambiciosos”, tampoco deben ser infieles, mentirosos o ladrones. Si los cerros, a través del *Urcuyaya* pueden curar, ese beneficio le estará vedado a quienes no estén bien moralmente, que no viven de acuerdo a las normas explícitas o implícitas del grupo.

Los cerros como señores, *apus* o seres tutelares son vistos o percibidos también como referentes de identidad. La comunidad se siente cobijada y protegida por ellos. Por eso, para garantizar la continuidad de sus favores, los pobladores no solo deben cuidar su comportamiento ético y moral sino que, del mismo modo, están obligados a tomar en cuenta

¹⁰⁶ Si bien para los indígenas el término montaña no es muy común y poco aceptado. “No, no es montaña, es cerro”, dicen.

el ritual apropiado –gestos, posturas, comportamientos, rezos, danzas...- para mantener los favores del cerro o restaurar la relación quebrantada como producto de alguna transgresión o comportamiento negativo que perjudicó a la *Pachamama*, a la madre naturaleza o a una persona. En las faldas o en las proximidades del cerro, la comunidad siente que pertenece al cerro y éste, a su vez, le pertenece a ella. Hay una relación permanente e intensa con él. Son frecuentes los testimonios de quienes manifiestan su visita frecuente al cerro para orar, para contarle al cerro sus problemas, sus preocupaciones. Después de esto se sienten mejor, aliviados, porque el cerro les ha escuchado. Hombres y mujeres llevan ofrendas o exvotos a estos lugares para pedir por la salud o el regreso de alguien querido, para que venga la lluvia o para alejar algún mal que les puede afectar severamente.

Sin embargo, pese a que el cerro es un referente para la identidad del grupo o comunidad que habita en sus cercanías, sigue siendo un espacio potencial de lo extraño y, en ocasiones, un lugar que puede producir desconfianza porque es, como en el caso de la selva, “un espacio no domesticado, dominio de los espíritus” (Faïk-Nzuji Madiya 1995: 304) o hábitat de personajes a los cuales hay que ofrecer ritos propiciatorios –o rogativas-, tanto individuales como grupales, para ganarse su benevolencia o para evitar un eventual daño.

Además de las visitas individuales, encontramos verdaderas peregrinaciones a los cerros. Se comparte con él, se le habla, se le escucha. Hay fiestas que con frecuencia son celebradas al pie del cerro o en alguna parte de él. Podríamos decir que algunos cerros se han convertido en “santuarios”. Si bien la palabra santuario implica una definición muy específica; es decir, el lugar o templo donde se rinde culto a la imagen de un santo, de la Virgen o de Cristo, también se refiere a un lugar donde la gente advierte que hay la posibilidad de un encuentro con lo sagrado, con algo que es percibido como fuera de lo común o trascendente (Eliade 1981: 381). Si bien es cierto que en la provincia de Chimborazo hay lugares que despiertan la devoción de los fieles por determinadas imágenes, es también cierto que esos mismos sentimientos los tienen los indígenas con respecto a los cerros. De todas maneras, no podemos hablar, como se hacía antes con tanta frecuencia, de una práctica actual de adoración a los cerros.¹⁰⁷

Una idea muy extendida es aquella de que todo lo que está por encima de la cabeza de las personas es algo superior; todo lo elevado, como es el caso de los cerros, montañas, nevados, cumbres..., en ocasiones son considerados santuarios, no propiamente como el lugar donde habita o tiene su lugar de culto un santo, sino como el sitio “por donde las divinidades superiores descienden al encuentro de los hombres” (Faïk-Nzuji Madiya Ib. 306), o en el caso de los pobladores andinos, el espacio habitado por espíritus y personajes que pueden influir positiva o negativamente en las vidas de personas y comunidades.

¹⁰⁷ “Mas en los indios es cosa que espanta, y admira... y perdición que hubo en esto, porque adoraban los Ríos, Fuentes, Quebradas, Peñas, o Piedras grandes, Cerros y Cumbres de Montes, que ellos llaman Apachitas, y lo tenían por cosa de gran devoción.” (García 1729: 92). “Acá los indios por las tales Huacas tienen los cerros o manantiales, ríos, fuentes, o lagunas donde ponen sus ofrendas en días señalados... Las sobredichas cosas adoran y tienen por dios...” (Ruiz de Alarcón 2016: 25).

Si en esta interpretación integramos el componente cristiano agregado gracias al contacto con la Iglesia católica durante siglos, los cerros adquieren otras connotaciones además de las características ya señaladas. En efecto, el cerro puede ser el medio a través del cual los hombres y mujeres de los Andes se ponen en contacto con Dios, no tanto porque esto pueda suponer un el lugar propio para una hierofanía, sino porque el concepto de altura o algo elevado, tan frecuente en todas las religiones, implica la certeza de estar más cerca de la divinidad o deidad.

Se han encontrado pocos cerros donde los hombres de Chimborazo hayan buscado entrar en relación con un santo; más bien, se busca la relación con Dios mismo. En el cerro, según testimonios, es más fácil encontrar la disposición apropiada para hablar con Dios y para escucharle. Era algo que hacían los mayores, los antepasados y se mantiene esa idea hasta hoy. El cerro de *Alajahuan* es un ejemplo de ello no solo porque se haya erigido una capilla con una imagen del crucificado en su interior que es visitada regularmente, sino porque hay algo allí sagrado que se percibía desde época prehispánica.

Hasta hace unos años, términos nativos como *mana*, *wakan*, *orenda*, *oki*, *zemi*, *megbe*, *ngai*, *petara*, utilizados por algunos grupos aborígenes de África, América del Norte, Oceanía o Las Antillas, para designar la fuerza o poder que tenían determinadas personas o lugares, entre ellos, los cerros o montañas, fueron dados a conocer por antropólogos e historiadores de las religiones (Eliade Ib.42-46). Sin embargo, como lo advierte Mircea Eliade: “la teoría que considera el *mana* como una fuerza mágica impersonal no está en manera alguna justificada. Basarse en ella para imaginar una etapa prerreligiosa es implícitamente erróneo” (Ib.46). Al concepto de *mana*, se asociaron términos como totemismo y animismo en un intento por explicar, sobre todo con el último término, la visión que los aborígenes tenían con respecto a la naturaleza, dotándola de “alma”, es decir, de vida que se manifestaba en cada lugar de la naturaleza: ríos, montañas, árboles, rocas... El evolucionismo colocaba este tipo de ideas y las prácticas religiosas que implicaban en el estadio del salvajismo del que necesariamente tenían que salir conforme se fueran desarrollando esas culturas hasta llegar a la civilización después de haber pasado también por la barbarie. En síntesis, según la tesis de los evolucionistas, los salvajes carecían de religión y poseían tan solo creencias infantiles y supersticiosas (Evans-Pritchard 1973).

Lo anterior me lleva a insistir en lo que he afirmado antes: las montañas poseen aquello que los mismos habitantes de los Andes les han atribuido.

Termino esta sección presentando un par de textos de un trabajo anterior:

“La personificación de elementos de la naturaleza y las relaciones (hostiles, amigables, etc.) que se establecen entre ellos dentro de las narraciones míticas, están orientadas no solo a explicar el origen de ciertos accidentes geográficos, sino también a iluminar algunos hechos sociales; el rico siempre aplasta al pobre directamente o por medio de alguien, recordemos los relatos del Chimborazo con el Altar y con el Tulabug (...).

‘Esto nos hace ver que el llamado pensamiento arcaico no funciona utilizando exclusivamente conceptos o elementos conceptuales... sino un estilo, una manera de pensar

netamente distinta del 'estilo' moderno fundado en los esfuerzos de la especulación helénica (Eliade 1991: 55).” (Botero Villegas 1992: 98-99).

2. Las *wakas*.

Ahora bien, en resumen, con respecto a las *wakas*, podemos decir que

“Designaba a todas las sacralidades fundamentales incaicas, santuarios, ídolos, templos, tumbas, momias, lugares sagrados, animales, aquellos astros de los que los ayllus, o clanes creían descender, los propios antepasados, incluyendo a las deidades principales, el sol y la luna, los cuales eran venerados a través de diferentes ceremonias.”¹⁰⁸

“Huaca. Este término, propio de la región andina, es polisémico, puede, significar varias cosas como deidades, lugares sagrados, momias, montañas, etc.” (Beauchair 2005: 77).

“Huaca /waka/ ser sagrado (masculino o femenino); la manifestación material de dicho ser sagrado y el santuario donde se practicaba su culto.” (Taylor 2008: 19).

Pero, según la definición de uno de los informantes señalada más arriba, solo se puede hablar de *wakas* en Chimborazo como aquellos lugares donde se realiza una celebración o un culto buscando algún beneficio ya sea personal o colectivo. Por lo tanto, en un cerro, peña, vertiente o volcán, puede hallarse una *waka*, es decir, una especie de adoratorio o santuario, con todas las ambigüedades que esto supone al utilizar los términos en castellano, para los habitantes que moran en sus inmediaciones.

Al parecer, entonces, el término *waka* no es muy utilizado por las poblaciones indígenas de Chimborazo en el sentido amplio: por ejemplo, que un cerro sea una *waka*, o que una peña o río o vertiente lo sean también. Las *wakas* entonces, para quienes en Chimborazo utilizan este término, significa, primordialmente, aquellos lugares importantes – rocas,¹⁰⁹ ríos, cascadas, lagunas...¹¹⁰ donde se llevan a cabo ceremonias de purificación, aquellos espacios donde se celebra algún rito y, eventualmente, algún ser o personaje especial al que se le dedica ese rito o culto.

En determinadas épocas del año y en celebraciones marcadas como fundamentales para ellos, los habitantes andinos de Chimborazo acuden a lugares, además de los cerros, para revitalizar su vida personal y comunitaria mediante ceremonias o ritos acostumbrados. Parece ser que en algunas de estas ceremonias las mujeres deben permanecer al margen

¹⁰⁸ <https://es.wikipedia.org/wiki/Huaca>

¹⁰⁹ Existe documentación acerca de cómo algunas piedras son motivo de atención en ritos realizados para la reproducción humana o animal (Erkoreka 1991: 167; Armstrong s/f). En la parroquia de Calpi existen varios lugares que resaltan la presencia de ciertas rocas u *rumi*: *Espejo Rumi* –un sitio dedicado a la Virgen María- “que es milagrosa, sobre todo si se desea tener ovejas. Van a dejar en el espejo rumi en devoción a la virgen flores, velas y lana de oveja.” (Huebla Sasnalema: 44), *Apu Rumi* que son lugares de celebración de fiestas y ritos por parte de los pobladores.

¹¹⁰ Lugares en donde realizan diversos ritos lustrales en determinadas épocas del año, como en *Inti Raymi*.

pero, en otras, son precisamente las mujeres las que deben no sólo asistir sino participar activamente. Datos como estos están igualmente atestiguados para pueblos de otros lugares de América y del mundo, en donde las mujeres son consideradas impuras o, asimismo, un factor significativo de fecundidad o fertilidad; recordemos las consideradas estatuillas de la fertilidad como el caso de la famosa *Venus de Willendorf*, que “además de la obvia referencia a la fertilidad, la imagen podía ser también un símbolo de seguridad, de éxito y de bienestar.”¹¹¹

Para la historia de las religiones o para la antropología del hecho religioso o de lo sagrado,

“La sacralización¹¹² eventual de un elemento constitutivo del Universo a fin de permitirle jugar un papel benéfico en el desarrollo del devenir cósmico no excluye evidentemente al propio hombre... Lo natural se “realiza” por la consagración” (Varenne 1995: 73).

Las *wakas*, como lugares sagrados donde se puede ir a pedir beneficios a un santo, a una Virgen, a Dios, o a *Pachakamak* y a *Pachamama*, continúan teniendo importancia en las comunidades indígenas de la Provincia.

Vamos a tratar de decir algo sobre ellas tomando en cuenta los testimonios obtenidos en diferentes lugares de Chimborazo.

Pese a la gran diversidad y cantidad de referencias, las *wakas* pueden ser agrupadas para considerarlas según ciertas tipologías. Sabemos que se corre el riesgo del estatismo, en algo inmóvil o estancado, pero puede ayudarnos a visualizar de mejor manera este mundo complejo y rico en elementos culturales propios de los habitantes andinos de Chimborazo.

CONCLUSIONES

En este capítulo he querido mostrar algunos aspectos importantes acerca de las relaciones establecidas entre los hombres y mujeres de los Andes con sus cerros y *wakas*. Formando parte de su sistema de creencias que les impone un orden de prácticas rituales, o simplemente como un conjunto de ideas que informan su quehacer diario, la representación que el hombre de los Andes posee de esta geografía sagrada obedece a una rica espiritualidad que ha resistido el ataque de otras ideas y creencias para mantener, si bien no en su estado original, un sistema de representaciones y símbolos que establece una importante diferencia cultural e identitaria con respecto a otros grupos.

Los *apus* o cerros, como seres tutelares que velan por el bienestar de las comunidades a su cargo, y que no solo protegen la vida de personas, animales y vegetación, son, asimismo, parte fundamental de la *Pachamama* que custodia la vida de sus hijos y sus hijas en todo momento. Los cerros o *apus*, entonces, no son algo aislado de los demás elementos

¹¹¹ https://es.wikipedia.org/wiki/Venus_de_Willendorf#Interpretaci.C3.B3n

¹¹² Es decir, convertir algo en sagrado, o algo a lo cual hay que ofrecer un sacrificio u ofrenda.

de la naturaleza y de la vida de las personas, esa *Pachamama*, que les conoce desde pequeños y les asiste en todo momento, tiene diversas formas de manifestarse y de ofrecer su protección y su vida.

Asimismo las *wakas*, ya sea como lugares de culto o como seres que intervienen de manera ambigua en la vida de los habitantes andinos (Brosseder Ib.), forman parte sustancial de un universo simbólico propio que cumple su tarea de mantener, fortalecer y reproducir culturas e identidades en los Andes (Salomon Ib.).

La aproximación a estas *wakas* mediante ritos complejos por parte de especialistas sagrados o, en ocasiones, a través de personas comunes en momentos celebrativos especiales, nos hablan de un conjunto de mediaciones culturales que identifican a los habitantes andinos y los diferencian radicalmente de otros colectivos. Esto es importante tenerlo en cuenta a la hora de querer entrar en contacto con la religión y con la cultura de los hombres y mujeres de las comunidades indígenas de Chimborazo.

En este capítulo fueron explícitamente *apus* y *wakas*, en el capítulo siguiente abordaré otros aspectos que guardan relación con las diferentes creencias de los hombres y mujeres de los Andes de Chimborazo.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Juan de, 1988 [1550]. *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Col. Historia 16, Crónicas de América, 32.

Álvarez Pazos, Carlos, 2002. *Corpus Christi en Socarte. Ritualidad de propiciación de la fertilidad del ganado*, Cuenca, Universidad de Cuenca.

Andrade, Susana, 2004. *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*, Quito, Abya-Yala.

Arola, Raimon, 2012. “Discurso visual: La montaña mágica”, *Arsgravis*, Barcelona, Universidad de Barcelona.

Arriaga, Pablo Joseph, 1968 [1621]. “Extirpación de las idolatrías del Perú”, en *Crónicas peruanas de interés indígena*, Francisco Esteve Barba (Editor), Biblioteca de Autores Españoles, 209, Madrid, Ediciones Atlas, pp. 191-277.

Arriaza, Bernardo, 2003. *Cultura Chinchorro: Las Momias más antiguas del Mundo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Asadobay, Clemente, 2006. “Proyecto de formación y mejoramiento de la educación básica y bachillerato, en las comunidades de Jubal Centro y Pomacocho”, en *Historias desde el aula. Educación Intercultural Bilingüe y Etnoeducación en Ecuador*, Quito, Abya-Yala-Universidad Politécnica Salesiana.

Bernand, Carmen, 2008. “Cerros, nevados y páramos: un intento de arqueología etnográfica”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 38, núm. 1, pp. 167-189.

Botero Villegas, Luis Fernando, 1990. *Chimborazo de los indios. Estudios antropológicos*, Quito, Abya-Yala.

Botero Villegas, Luis Fernando, 1992. *Indios, tierra y cultura*, Quito, Abya-Yala.

Botero Villegas, Luis Fernando, 2003a. *Para que respeten. Historia y cultura entre los Awá del suroccidente Colombiano*, Medellín, Editorial Nuevo Milenio.

Botero Villegas, Luis Fernando, 2003b. *La Ambarengua y otros relatos Awá*, Medellín, Editorial Nuevo Milenio.

Botero Villegas, Luis Fernando, 2004. “Serenio, un andrógino andino”, en *Gazeta de Antropología*, 20:13, Granada, Universidad de Granada, <http://hdl.handle.net/10481/7264>

Botero Villegas, Luis Fernando, 2011. *Para no ser una carga. Pasado y presente de las comunidades indígenas de Chimborazo*, Riobamba, Manos Unidas-Editorial Pedagógica Freire.

Botero Villegas, Luis Fernando, 2014. “El hecho religioso en los Inkal awá del suroccidente colombiano”, en *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso y Alicia María Juárez Becerril (Coordinadores), México D. F., Artificio Editores, pp. 205-253.

Brosseder, Claudia, 2014. “El alcance de los poderes de ‘huacas’ y de ‘camascas’ en los Andes. Una interpretación etnohistórica y arqueológica”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, edición electrónica: <https://nuevomundo.revues.org/67115#tocto1n8>

Burgos-Guevara, Hugo, 1992. “El mito del Urcuyaya”, en *El mito en los pueblos indios de América. Actualidad y pervivencia*, Juan Bottasso (Coordinador), Quito, Abya-Yala.

Capoche, L., 1959. “Relación general de la Villa Imperial de Potosí”, L. Hanke (ed.), *Biblioteca de Autores Españoles*, Madrid, vol. CXXII, pp. 1-221.

Cobo, Bernabé, 1893 [1653]. *Historia del nuevo mundo*, Edición de Marcos Jiménez de la Espada, Sevilla.

Cruz, Pablo, 2009. “Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia”, en *Estudios Atacameños*, N° 38: 45-74, San Pedro de Atacama.

Dalle, Luis, 1983. *Antropología desde el runa*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones.

De Carvalho-Neto, Paulo, 2001. *Diccionario del Folklore Ecuatoriano*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.

De León Azcarate, Juan Luis, 2007. *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*, Bilbao, Universidad de Deusto.

De Vries, Tjitte [et al.]. 1983. Historia natural del curiquingue: *phalcoboenus carunculatus*, en los páramos del Antisana y Cotopaxi del Ecuador, Quito, Ediciones de la Universidad Católica.

Delahoutre, Michel, 1995. “Lo sagrado y su expresión estética: espacio sagrado, arte sagrado, monumentos religiosos”, en *Tratado de Antropología de lo sagrado* [1]. *Los orígenes del homo religiosus*, Julien Reis, Coordinador, Madrid, Trotta, pp. 127-148.

Eliade, Mircea, 1981. *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Ediciones Cristiandad.

Eliade, Mircea, 1991. *Mito y realidad*, Barcelona, Editorial Labor.

Ezcurra, Álvaro, 2014. “Historias de guacas: textos pastorales y discurso historiográfico”, en Oesterreicher, Wulf y Roland Schmidth-Riese (eds.), *Conquista y conversión. Universos semióticos, textualidad y legitimación de saberes en la América colonial*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, pp. 37-54.

Facchini, Fiorenzo, 1995. “Lo sagrado, los orígenes, el hombre arcaico, la muerte”, en *Tratado de Antropología de lo sagrado* [1]. *Los orígenes del homo religiosus*, Julien Reis, Coordinador, Madrid, Trotta, pp. 151-214.

Faïk-Nzují Madiya, Clementine, 1995. “El *homo religiosus* africano y sus símbolos”, en *Tratado de Antropología de lo sagrado* [1]. *Los orígenes del homo religiosus*, Julien Reis, Coordinador, Madrid, Trotta, pp. 289-316.

Freire, Oscar, (s/f). “Símbolos de la montaña”, Sao Paulo, Instituto René Guénon de Estudios Tradicionales.

García Gregorio, 1729. *Origen de los indios de el nuevo mundo, e indias occidentales*, Madrid, Imprenta de Francisco Martínez Abad.

Gentile, Margarita, 1996. “Dimensión sociopolítica de la *Capacocha* del cerro Aconcagua”, en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, N° 25(1): 43-90, Lima.

Godelier, Maurice, 1974a. *Economía, fetichismo y religión en las comunidades primitivas*, Madrid, Siglo XXI Editores.

Godelier, Maurice, 1974b. *Antropología y economía*, Barcelona, Anagrama.

González Holguín, Diego, 1607 [1989]. *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua Quichua, o lengua del Inca*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Guashpa Bastidas, Natalia del Carmen, 2012. *Propuesta para la implementación de un centro de interpretación cultural para el Centro Turístico Pucará Tambo, Parroquia Cacha, Cantón Riobamba, Provincia de Chimborazo*, Riobamba, ESPOCH.

Harrison, Regina, 1994. *Signos, cantos y memoria en los Andes. Traduciendo la lengua y la cultura quechua*, Quito, Abya-Yala.

Hentze, Carl et Herbert Kühn, 1932. *Mythes et symboles lunaires*, Amberes, Éditions “De Sikkel”.

Hobsbawm, Eric, 2002. “Introducción: la invención de la tradición”, en *La invención de la tradición*, Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.), Barcelona, Crítica, pp. 7-21.

Howard-Malverde, Rosaleen, 1981. “Dioses y diablos. Tradición oral de Cañar, Ecuador”, en *Número especial de Amerindia*, París.

Huebla Sasnalema, Karina Soledad, 2014. *Desarrollo de técnicas mixtas para artesanías de material inorgánico y reciclable en las comunidades de Calpi*, Riobamba, Escuela Superior Politécnica de Chimborazo.

Hyland, Sabine, 2011. *Gods of the Andes. An Eearly Jesuit Account of Inca Religion and Andean Christianity*, The Pennsylvania State University Press.

Jara Morocho, Clara Patricia, 2013. *Proyecto de investigación y producción de un documental fotográfico sobre las fiestas, música y danza de la cultura cañarí*, Cuenca, Universidad Politécnica Salesiana.

Leoni, Juan. 2005. “La veneración de montañas en los andes preincaicos: el caso de Ñawinpukyo (Ayacucho, Perú) en el período intermedio temprano”, en *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. 37, N° 2: 151-164.

Limón Olivera, Silvia, 2006. “Entidades sagradas y agua en la antigua religión andina”, en *Revista de Estudios Latinoamericanos*, N° 43: 85-111, D.F., México.

Martínez, Gabriel, 1983. “Los dioses de los cerros en los Andes”, en *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 69, pp. 85-115.

Moya, Ruth, Fausto Jara, 2009. *Taruka. La venada. Literatura oral kichwa*, 3ª edición, Quito, Ministerio de Educación.

Moya, Ruth y Mercedes Cotacachi, 1993. *Los cuentos de cuando las huacas vivían*, Quito, Abya-Yala.

Muñoz, Eduardo y Gustavo Torres, 2015. “Potencial turístico de la Microcuenca del Río Chimborazo, Cantón Riobamba, provincia de Chimborazo, Ecuador”, en *European Scientific Journal*, Vol. 11, N° 23 pp. 325-342.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santacruz, 1968 [1613]. “Relación de antigüedades deste reyno del Perú», en *Crónicas peruanas de interés indígena*, Francisco Esteve Barba (Editor), Biblioteca de Autores Españoles, 209, Madrid: Ediciones Atlas, pp. 279-319.

Polo de Ondegardo, J., 1916 [1574]. *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los Indios sus fueros*, Lima, Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú.

Quinchuela Andrade, Jhoanna Elizabeth, 2015. *Estudio de factibilidad para la implementación de un producto turístico patrimonial para las comunidades de Palacio Real, San Francisco de Cunuguachay y La Moya pertenecientes a la parroquia de Calpi, cantón Riobamba*, Riobamba, Escuela superior Politécnica de Chimborazo.

Randazzo, Marcela, s/f. “De cerros y lagunas sagradas a advocaciones marianas”, en *Artificio. Escritos de historia y arte*, <https://artificio1.wordpress.com/2015/02/02/de-cerros-y-lagunas-sagradas-a-advocaciones-marianas/>

Recalde, Celso, 2010. *Los Tesoros del Qhapaq Ñan*, Tomo I, Quito, Editorial El Conejo.

Reiss, Wilhelm y Alphons Stübel, 1873. *Alturas tomadas en la República del Ecuador en los años de 1871, 1872 y 1873*, Quito, Imprenta de Manuel V. Flor.

Rostworowski, María. 1988. *Historia del Tawantinsuyu*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Rowe, John Howland, 1981. “Una relación de los adoratorios del antiguo Cuzco”, en *HISTÓRICA*, Vol. V, Núm. 2, Diciembre.

Rueda Marco Vinicio y Segundo Moreno Yáñez (Comp.), 1997. *Cosmos, hombre y sacralidad. Lecturas dirigidas de antropología religiosa*, Quito, Abya-Yala.

Ruiz de Alarcón, Hernando, 2016. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, Barcelona, Red ediciones.

Ruiz, Edgar, 1997. “Fundamentos y Métodos Terapéuticos en la Medicina Andina”, en *Ciencia Andina*, Vladimir Serrano Pérez (Compilador), Quito, Coedición CEDECO-Abya-yala, pp. 211-235.

Saavedra Inaraja, María, s/f. “El período clásico en los Andes”, University of California-Berkeley.

Salazar-Soler, Carmen, 1997. “Las Huacas y el conocimiento científico en el siglo XVI: a propósito del descubrimiento de las minas de Potosí”, en *Saberes y memorias en los Andes*, Thérèse Bouysse Cassagne (dir.), Éditions de l’IHEAL-Intitut des Hautes Etudes de L’Amerique Latine, pp. 237-257.

Salomon, Frank, 2014. “¿Cómo eran las huacas?, el lenguaje de la sustancia y de la transformación en el manuscrito quechua de Huarochirí”, en *Ecuador Debate*, 93: 31-46, Quito.

Sánchez, Rodolfo, 2006. *Apus de los cuatro suyos: construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*, Tesis de grado, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Sarmiento, Fausto, *et al.*, 2004. “Cultural landscapes of the Andes: indigenous and *colono* culture, traditional knowledge and etho-ecological heritage”, in *The Protected*

Landscape Approach. Linking Nature, Culture and Community, Brown, Jessica, Mitchell, Nora and Beresford, Michael (Eds.), IUCN, Gland, Switzerland and Cambridge, UK.

Taylor, Gerald, 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano*. Lima. IEP - IFEA.

Thomas, Louis-Vincent, 1995. “Lo sagrado y la muerte”, en *Tratado de Antropología de lo sagrado* [1]. *Los orígenes del homo religiosus*, Julien Reiss, Coordinador, Madrid, Trotta, pp. 215-260.

Ubidia, Abdón, 1977. *El cuento popular ecuatoriano*, Quito, Libresa.

Valcárcel, Amelia, 2014. *Seminario: Las religiones en el mundo contemporáneo*, Cátedra “Alfonso Reyes”, Tecnológico de Monterrey, México, Primera Sesión, octubre 13, https://www.youtube.com/watch?v=nA-O5_X0gus

Vallejo Espinoza, Galo Fabricio, 2012. *Investigación de personajes míticos en celebraciones folclóricas riobambeñas y aplicación en muñecos para niños de 8 a 10 años*, Riobamba, Escuela superior Politécnica de Chimborazo.

Varenne, Jean, 1995. “La India y lo sagrado”, *Tratado de Antropología de lo sagrado* [2]. *El hombre Indoeuropeo y lo sagrado*, Julien Reiss, Coordinador, Madrid, Trotta, pp. 43-109

Vásquez Chocaír, María Gabriela, 2009. *Actualización del plan estratégico participativo de turismo para el cantón Riobamba*, Quito, Universidad Técnica Equinoccial.

Vitry, Christian, 2007. “Caminos rituales y montañas sagradas. Estudio de la vialidad Inka en el nevado de Chañi, Argentina”, en *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Vol. 12, N° 2, 2007, pp. 69-84.