

**APROXIMACIÓN A UNA GEOGRAFÍA SAGRADA DE LOS ANDES
ECUATORIANOS.
EL CASO DE LA PROVINCIA DE CHIMBORAZO**

Luis Fernando Botero Villegas¹

Resumen

El estudio que se pone a consideración se sitúa en el interés por 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*.

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.

Palabras clave: identidad, *wakas*, religion andina, simbolismo, montañas.

Abstract

The study that is being considered is situated in the interest of knowing and valuing an aspect of great importance for the Andean world and, in a certain way, unknown and trivialized by those who, presumptuously, feel above those "pagan" beliefs and practices.” or “superstitious”: the hills and the *wakas*.

The essay shows how, beyond the obvious, there is a world rich in images, symbols, ideas and practices that is part of the intangible heritage of humanity. But, in the same way, how such beliefs and practices are part of the resources used by the Andean peoples to reproduce their culture and identity and, at the same time, to resist, consciously or not, the claims of the standardization of

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 Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS Occidente, Guadalajara, México). Docente, investigador, asesor de proyectos educativos y culturales, Diócesis de Riobamba, Ecuador. E-mail: lfboterov@hotmail.com

cultures ancestral through the globalizing strategy of the capitalist market economy and the amnesia imposed by the dominant culture.

Keywords: identity, wakas, Andean religion, symbolism, mountains.

INTRODUCCIÓN

En todo el mundo andino se vive, con respecto a los cerros, montañas y nevados, la visión ancestral propia de varias culturas; estos cerros o nevados, como *apus*² y señores, eran vistos y apreciados como protectores 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. 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*.³

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 purwá⁴ –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 faldas o en sus

² *Apu*, singular; *apukuna*, en plural. En este estudio utilizaré el plural castellanizado. Este tipo de manifestaciones religiosas son también llamadas “deidades montaña” (Sánchez 2006). Para otra acepción: “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). El tema será desarrollado más adelante. “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).

³ Si bien en kichwa el plural es *ayllukuna*, por cuestión práctica seguiré utilizando el plural en castellano agregándole la “s”.

⁴ Terminaciones como *-pala*, *-pud*, *-bug*, *-bog*, *-shi*, *-deleg*, *-turu*, *-huiña*, *-zol*, para topónimos, o *-cela*, *-lema*, para antropónimos, todavía subsisten y son muy frecuentes.

bases; relaciones que, en sentido estricto, son el reflejo de aquellas que se viven entre las personas pertenecientes al *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.⁵

Los montes, 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.⁶

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.⁷

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

⁵ 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. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/273/es/text/?open=id3087105>

⁶ “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 kvsí.*” (Mías las cursivas). [https://es.wikipedia.org/wiki/El_\(dios_semítico\)](https://es.wikipedia.org/wiki/El_(dios_semítico))

⁷ <http://www.ebam.org/apostol/apostol56-oct2009.pdf>

encontrados en sociedades de los primeros tiempos de la humanidad.⁸ En este sentido, las llamadas *tolas* -montículos artificiales de tierra y cangagua (o cangagua, roca sedimentaria de origen volcánico)-, en la arqueología ecuatoriana, nos acercan también a este tipo de manifestaciones socio religiosas.⁹

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.¹⁰ Una expresión de esa complejidad viene a ser la suntuosidad de los enterramientos, que también marcan la jerarquización social.¹¹ 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, 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.

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).

I. APUS Y WAKAS

Apus

⁸ Delahoutre (1995), Facchini (1995), Thomas (1995).

⁹ Eduardo Almeida, 2004. Las tolas. http://www.terraecuador.net/nucanchig/27_nucanchig_tolas.htm

¹⁰ Como en el caso de faraones, señores y soberanos.

¹¹ Saavedra Inaraja s/f.

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.

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.

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).¹²

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 *Apus*. En arroyos

¹² http://www.lateinamerika-studien.at/content/lehrgang/lg_mader/lg_mader-482.html

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.”¹³

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

¹³ Los dioses del ande: Los Apus. <http://perunoticias.net/los-dioses-de-los-andes-apus>

Salvia 2004). 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.

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

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)

Las *wakas-apus* hacían parte de un sistema religioso que ideaba el espacio como un campo sagrado (Sánchez Ib.6). Pero 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, desarrolló 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).

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. UNA APROXIMACIÓN

Testimonios por parroquias¹⁴ de la provincia de Chimborazo¹⁵

PARROQUIA YARUQUÍES

Igno

¹⁴ Parroquia en Ecuador es un vocablo utilizado en la administración.

¹⁵ 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.

“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 colindando 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.”

Guisán¹⁶

“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.”

Culai

“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 cancagua y el agua conseguido del río. Entonces subía al cerro y ha de haber demorado tanto tiempo para hacer esa casa, ¿no? Hizo como unas 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

¹⁶ “Guisán (Pilarloma) / Provincia de Chimborazo. Guisan (Guisán) es una montaña clase T, en Provincia de Chimborazo.” http://es.getamap.net/mapas/ecuador/chimborazo/_guisan/

el barrio San Vicente. El resto del año no hacemos nada, solo para enterrar el Carnaval. 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*¹⁷ 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.”

Gachahuay

“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.”

Chuyuk

“En Chuyuk no ha habido ningún celebración, ningún rito. Chuyuk ha sido un cerro un poco más grande¹⁸ 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).

PARROQUIA 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/Puntaloma

“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].”

¹⁷ Comida que llevan las personas y ponen en común sobre ponchos y bayetas colocados en el suelo.

¹⁸ Comparado con el Alajahuán.

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.”

PARROQUIA ACHUPALLAS

Wakra Urku o Wakra Rumi

Huagra Urcu o Huagra Rumi

“En el sitio que llaman Tres Cruces en la comunidad de Azuay, recorriendo el Camino del Inca¹⁹ hay una imagen de un ganado [un toro],²⁰ 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 kamari²¹ 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 varias partes. Piden animales y dejan cosas: lanas, animalitos, velas, pan. Al lado del cacho²² [de la imagen del toro], los romeriantes dejan caramelos, licor... dejan “ayoras”,²³ 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.²⁴ Como es camino, la gente reza y deja cosas: cuyes, caramelos...

¹⁹ Llamado también Camino Real o *Kapak Ñan* que va a Cuenca.

²⁰ 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 (Eliade Ib.109).

²¹ Regalo.

²² 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.’ Aun 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.

²³ Se conocía con este nombre a la moneda de 500 sucres que llevaba impresa la cara del presidente ecuatoriano Isidro Ayora.

²⁴ “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

Hacemos ritos y preparamos el altar andino.²⁵ 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 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. Pamba²⁶ 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*.

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 Huagrarumi, 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).

²⁵ 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.

²⁶ Llano, planicie.

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.”

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 Shuiñan 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*²⁷... para que acepte.”

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.

²⁷ Prendedor utilizado por las mujeres indígenas para sujetar la bayeta o rebozo.

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.²⁸ Antes de la llegada de los españoles. A lo mejor fue como un templo propio de los indígenas. Se encuentra como piedras colocadas.²⁹ Como que había casas, corrales.”

Cruz Punku

²⁸ 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. “Los incas impusieron [a los puruháes] el culto al sol como religión de Estado” (Botero Villegas 1990: 179).

²⁹ 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 (cfr. Eliade Ib.372-373).

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

PARROQUIA 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.”

PARROQUIA ALAUSÍ

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.”³⁰

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

WAKAS

Testimonios

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* 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).

PARROQUIA CALPI

Yana Rumi/Yanarumi/Piedra³¹ 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

³⁰ 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.

³¹ 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).

“Es una roca, una piedra. Sabían dejar el guango,³² 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.”

PARROQUIA ACHUPALLAS

Laguna de Mapawiña/Mapahuiña/Mapa Wiña

“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.”

Yanacocha/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

³² Aunque esta palabra tiene diversas acepciones, en este caso se trata de la lana atada a un palo para hilar manualmente.

“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.³³ 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 Kaka³⁴

Cerca de La Moya. No hay santo, solo vienen; llevan cosas y piden beneficios. Hay quienes invocan a “Dañero Dios”,³⁵ para que haga mal. Ha habido muchos muertos que han rodado. Tal vez algunos piensan que Dios los ha castigado. Pero es el Supay.³⁶

PARROQUIA GUASUNTOS

Peña Blanca/Yurak Kaka

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

³³ Color naranja o anaranjado.

³⁴ Se pronuncia, de acuerdo al lugar, Caja o Jaca.

³⁵ El Supay, el que hace daño.

³⁶ 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).

San Andrés (Una vertiente)

Una vertiente que la llaman San Andrés. La gente va a limpiarse con montes,³⁷ con agua. Ahora casi no hay agua pero la gente sigue yendo a hacer sus limpieas. 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 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*,³⁸ 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 cocha³⁹ 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*.⁴⁰

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”,

³⁷ Plantas.

³⁸ En una referencia citada más arriba señalaban al Alajahuan como “Alajahuan sumak Waca”.

³⁹ https://es.wikipedia.org/wiki/Capac_cocha

⁴⁰ [https://es.wikipedia.org/wiki/Apu_\(divinidad\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Apu_(divinidad))

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 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.⁴¹

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 orografía⁴² 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

⁴¹ Las religiones, incluidas las andinas precristianas, tienen un ciclo de vida: nacen, se desarrollan, llegan a un clímax y, eventualmente, pueden desaparecer; pero los lugares sagrados permanecen y, por eso mismo, son referentes para conservar la religión o lo más esencial de ella. 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).

⁴² Elevaciones con alturas superiores a los 300 metros.

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, 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 valoración⁴³ 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

⁴³ 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.

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 antropomorfización 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 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*,⁴⁴ 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 otorgarles 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 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

⁴⁴ Que para algunos es el mismo cerro y para otros, según testimonio registrado antes, son distintos.

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). La Madremonte,⁴⁵ otro personaje, es descrita como una mujer o señora, pero otros 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

⁴⁵ “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> “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 chirilazo. <http://puebloawa.blogspot.com/2013/12/cuento-del-astaron.html>

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 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.⁴⁶ 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

⁴⁶ Si bien para los indígenas el término montaña no es muy común y poco aceptado. “No, no es montaña, es cerro”, dicen.

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 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.⁴⁷

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 descenden 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.

⁴⁷ “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.

2. Las *wakas*.

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

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

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,⁴⁸ ríos, cascadas, lagunas...⁴⁹ 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, 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.”⁵⁰

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

⁴⁸ 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 2014: 44), *Apu Rumi* que son lugares de celebración de fiestas y ritos por parte de los pobladores.

⁴⁹ Lugares en donde realizan diversos ritos lustrales en determinadas épocas del año, como en *Inti Raymi*.

⁵⁰ https://es.wikipedia.org/wiki/Venus_de_Willendorf#Interpretaci.C3.B3n

La sacralización⁵¹ 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 la Provincia.

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 trabajo 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 aquellos seres tutelares que velan por el bienestar de las comunidades a su cargo, y que no solo les protegen la vida de personas, animales y vegetación, son, asimismo, parte fundamental de la *Pachamama* que vela por la vida de sus hijos y sus hijas en todo momento. Los cerros o *apus*, entonces, no son algo aislado de los demás elementos 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 2014), forman parte sustancial de un

⁵¹ Es decir, convertir algo en sagrado, o algo a lo cual hay que ofrecer un sacrificio u ofrenda.

universo simbólico propio que cumple su tarea de mantener, fortalecer y reproducir culturas e identidades en los Andes (Salomon 1991; 2014).

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 muy importante tenerlo en cuenta a la hora de querer entrar en contacto con la religión de los hombres y mujeres de las comunidades indígenas de Chimborazo.

BIBLIOGRAFÍA

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

Arditi, Benjamín, 1988. “El circuito norma-diferencia y los micropoderes”, *David y Goliath*, 53: 56-62.

Armstrong, Lude, s/f. “Algunos ritos de fertilidad”, <http://www.docdatabase.net/more-algunos-ritos-de-fertilidad-euskomedia-kultura-topagunea-1199399.html>

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

Beauclair, Nicolas, 2005. “La filosofía intercultural y el Manuscrito del Huarochirí”, *Tinkuy: Boletín de investigación y debate*, Université de Montréal, N° 1, pp. 76-82.

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, 2003a. *La Ambarengua y otros relatos Awá*, Medellín, Editorial Nuevo Milenio.

Botero Villegas Luis Fernando, 2003b. *Para que respeten. Historia y cultura entre los Awá del suroccidente colombiano*, 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>

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

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.

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.

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

Diccionario Quechua-Español-Quechua de la Academia Mayor de la Lengua Quechua. Municipalidad del Cuzco. 1995.

Di Salvia, Daniela, 2004. *La religión de la tierra en los Andes centrales: imágenes simbólicas y trasfondos ecológicos*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

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

Erkoreka, Anton, 1991. “Ritos de fertilidad”, Bilbao, *KOBIE (Serie Antropología Cultural)*, N° V, pp. 166-169).

Evans-Pritchard, Edward Evans, 1973. *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI.

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-Nzuji 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.

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 Perú, llamada lengua Quichua, o lengua del Inca*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

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.

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.

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

Poole, Deborah, 1982. “Los santuarios religiosos en la economía regional andina (Cusco), en *Allpanchis* N° 19. Lima.

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.

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.

Saavedra Inaraja, María, s/f. “El período clásico en los Andes”, University of California-Berkeley <http://www.artehistoria.com/v2/contextos/12800.htm>

Salomon, Frank, 1991. “Nueva lectura del libro de las huacas”, *Revista Andina*, Año 9, Número 2, pp. 463-485.

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.

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

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

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

Vitry, Christian, 2007. “Camino 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.