

# Cerros, nevados y páramos: un intento de arqueología etnográfica

Carmen BERNAND

Université de Paris X - Institut Universitaire de France  
Carmen.Bernand@wanadoo.fr

Recibido: 9 de noviembre de 2007  
Aceptado: 15 de noviembre de 2007

## RESUMEN

Considerando una perspectiva cruzada entre la arqueología, la etnohistoria y la etnografía, este trabajo plantea un intento de reconstruir la relación que las culturas prehispánicas mantuvieron con el cosmos, a partir especialmente de la sacralidad los cerros y las huacas. Así, revisando sus propios trabajos de campo en la sierra ecuatoriana, la autora trata de revitalizar la importancia de los contextos históricos en la percepción de dichas relaciones cósmicas, rastreando una serie de continuidades ideológicas que hablan de los cerros como espacios peligrosos donde habitan diferentes formas de alteridad.

**Palabras clave:** Cerros, huacas, tradición oral.

## *Mountains, Snow-Covered and Bleak Plateau: An Essay of Ethnographic Archaeology*

## ABSTRACT

Considering a cross perspective among archaeology, ethnohistory and ethnography, this paper aspires to rebuilding the relationship between prehispanic cultures and the cosmos, specially from the sacrality of mountains and *huacas*. Thus, revisiting their own fieldworks in the Ecuadorian *sierra*, the author tries to revitalizing the importance of historical contexts in the perception of this cosmic relations, tracking the ideological continuities which speak about the mountains as dangerous spaces where different forms of alterity live.

**Key words:** Mountains, *huacas*, oral tradition.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Pindilig y su entorno: década de 1970. 3. Sigchos: década de 1980. 4. Los cerros: recomposiciones y permanencias. 5. Referencias documentales. 6. Referencias bibliográficas.

## 1. Introducción

Los especialistas de las culturas prehispánicas andinas saben lo difícil que resulta integrar en el marco de la «religión andina» los múltiples ritos, creencias, veneraciones, de las cuales los cronistas nos han dejado una información cuantiosa, aunque desde luego insuficiente, para reconstruir lo que podemos llamar la «relación mágica con el cosmos y los espacios terrestres». El término de «dioses», que utilizamos muchas veces cediendo a la facilidad, no es útil para describir el culto a los cerros, a la vez abstracto y antropomorfo; culto que es indisociable de muchos otros que conciernen a los astros, los ríos, el mar, las estrellas, los bosques, las piedras, los juegos de luz, los sitios a partir de los cuales los ancestros de tal pueblo o de tal ayllu emergieron y se asentaron para procrear y proteger a su descendencia. De ese pasado poblado de seres distintos, fuerzas telúricas y héroes antropomorfos pero transformados o transformables en minerales, animales y plantas, sólo nos quedan algunos elementos desgajados pero recontextualizados a lo largo de varios siglos de cristia-

nismo, que estuvo siempre acompañado —con mayor o menor efecto sobre los pueblos— de lo que Max Weber llamó el «desencantamiento del mundo». Esto aparece en forma muy evidente en el compendio de Pablo Joseph de Arriaga, jesuita, publicado en Lima en 1621, y que constituye una obra insoslayable para todo antropólogo. Arriaga (1968: 201) era totalmente consciente de la imposibilidad de extirpar por coacción las idolatrías que tocaban elementos naturales. La solución tenía que venir de la explicación racional, y los misioneros debían enseñar a los indios «las causas de los ríos y de las fuentes y como se fraguan los rayos y las nubes [...] y otras cosas naturales».

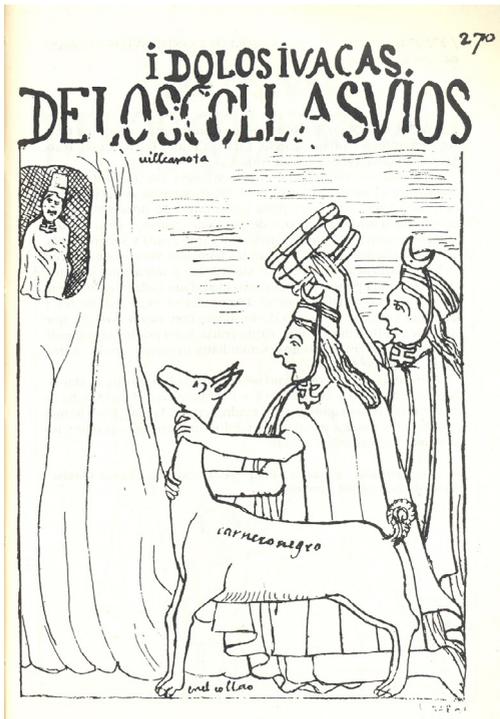
No se trata aquí de evaluar la eficacia de ese intento de racionalización. Los efectos fueron probablemente distintos según las épocas y las regiones. Pero lo esencial para nuestra argumentación es que el catolicismo introdujo una concepción profana de los elementos y de las cosas, que podemos llamar alternativa y que emanaba de los hombres de poder. Los misioneros occidentalizaron los conceptos quechuas y aymaras forjando así una nueva tradición histórica que necesitaría ser estudiada con mayor atención (Itier 1993; Taylor 1987). Pero esos ritos y creencias pasados por el tamiz misionero eran ante todo «falsos» y «vanos», cosas del demonio, y los que se obstinaron en perpetuar esa tradición corrieron el riesgo de ser considerados como idólatras y, a partir de mediados del siglo XVIII, de ser tachados de supersticiosos, necios y brutos por los representantes del poder y del saber. La identificación con el paganismo resultaba difícil, no sólo en América sino en Europa. La condena de tales prácticas por la Iglesia y por las instituciones que preconizaban el progreso tuvo por efecto el que se hiciera cada vez más difícil asumir abiertamente creencias y prácticas que ponían de manifiesto el atraso cultural que se les achacaba. El silencio, hasta hoy, es una táctica ventajosa, no sólo porque evita el ser considerado con desprecio por gentes superiores en estatus y fortuna, sino además porque para afirmar algo en el campo de la creencia y del infortunio es necesario haberlo experimentado. «No hay» no significa que algo «no exista» sino que «no me ha ocurrido personalmente». De ahí que en muchas ocasiones, a lo largo de mis trabajos de campo en el Ecuador, los campesinos sugiriesen con prudencia que «esas cosas debían estar en los libros» o que los que creían, por ejemplo, en los cerros, eran otros, indios runas que moraban en las alturas. Sólo al cabo de varias semanas de trato se atrevieron a hablar de esos temas «antiguos» en la medida que los habían vivido en carne propia.

La antropología post-moderna ha insistido en el carácter subjetivo del trabajo etnográfico y de la «narrativa» que construye. Pero en nuestra opinión, no ha otorgado importancia suficiente a los contextos históricos en los cuales se dan los datos etnográficos, como si estos fueran contingentes. El culto a los cerros constituye un buen ejemplo de la importancia del entorno histórico en la percepción de ese universo. Los cronistas del siglo XVI nos brindan muchos datos sobre la veneración de los nevados y de los Apus que los encarnan. Estos temas están relacionados con una creencia muy arraigada en la Cordillera de los Andes desde tiempos muy remotos: la momificación de los cuerpos de los antepasados, su conservación y la observancia de un culto que varía según las regiones, pero que siempre incluye ofrendas de distinto tipo, inclusive humanas. La arqueología de los glaciares que se ha desarrollado en los años 1990 ha demostrado la existencia de sacrificios de niños efectuados



Figura 1: Sacrificios humanos a los cerros según dibujos de Guaman Poma de Ayala (1936 [1615, fs. 266 (a), 268 (b) y 272 (c)])

en las cimas de ciertas montañas, sacrificios por otra parte mencionados por muchos cronistas pero negados, por motivos ideológicos, por Garcilaso de la Vega (1995), cuya versión se impuso. Pero Guaman Poma de Ayala (1936) representa ofrendas humanas en los dibujos de los folios 266, 268 y 272 (Chinchaysuyos, Antisuyos y Condesuyos, respectivamente) (Fig. 1); en el folio 271, en relación con los Collasuyos, dice que «sacrificauan puquinaurco calacirca, suriurco [...] con carneros negros y sestos de coca y con dies niños de un año y conejo y mullo y pluma de suri» y un poco más adelante añade que «a la huaca de titicaca sacrificauan con mucho oro y plata y bestidos y con veinte niños de dos años. Los



**Figura 2:** Sacrificio de una llama a los cerros según dibujo de Guaman Poma de Ayala (1936 [1615, f. 270])

pomacanchis sacrificaban al cerro de canchicirca con oro y plata y otras inmundicias quemándolos y enterrándolo con un niño de doce años» (Fig. 2). Podríamos seguir citando pasajes similares. Lo que nos importa recalcar es que el culto prehispánico a los cerros —que incluye también el de los lagos— implica entre otras cosas esos sacrificios. Cuando Poma de Ayala redacta su crónica estas prácticas están prohibidas, y él mismo utiliza términos como «inmundicias» para disociarse de esas costumbres. Estos sacrificios no cesaron automáticamente con la prohibición de conservar los cuerpos; lo que sí desapareció fue el culto oficial.

Arriaga (1968: 201) enumera todo lo que adoran los indios y que incluye dentro de la categoría de *huaca*:

«astros, ríos, manantiales [...] cerros altos y montes y algunas piedras muy grandes también adoran y mochan (reverencian, ofrendan) y les llaman con nombres particulares y tienen sobre ellos mil fábulas de conversiones y metamorfosis y que fueron antes hombres que se convirtieron en piedras».

También adoran las sierras nevadas. Invocan a Huari, «el dios de las fuerzas, cuando han de hacer sus chacras o casas para que se las preste». Hacia la misma época, el visitador Hernández Príncipe describe las idolatrías del pueblo de Ocos (Perú) en 1621 en el contexto de la extirpación llevada a cabo por los jesuitas. Los indios del lugar describen profusamente las piedras ancestrales:

«La pacarina y origen destos de quien se jataban proceder es Llacsac su huaca finjen que viniendo por la Cordillera llegó a descansar a un alto cerro llamado Choque Cayan y este después de haber tenido los hijos que diremos se convirtió en piedra» (cit. in Duviols 1986: 467).

La piedra fue destruida por un franciscano y los *malquis* se consumieron en las hogueras, pero los indios perseveraron y continuaron adorando pedazos sueltos, vestigios de los antiguos. Sin embargo, a pesar de la obstinación de las comunidades, una brecha había sido abierta: según la doctrina cristiana que acabaron aceptando, los antepasados eran «condenados». Otro cambio aparece en los distintos procesos de idolatrías de la región de Cajatambo editados por Pierre Duviols: la introducción de transacciones monetarias en el campo del culto. Los caciques compran y venden objetos destinados a las ofrendas, y el dinero se infiltra en las relaciones rituales alte-

rando el sentido. Por ejemplo, el cacique don Alonso Ricariy de San Francisco de Otuco (Perú), en 1656, vendía plumas para las ofrendas a «real cada pluma», como se confirmó en el proceso inquisitorial contra él:

«dixo que es verdad que mandaba a todos los tributarios que ofreciessen plata a los dhos ydolos y que esta se convertía en llamas que compraban para los dhos ydolos en lugar de las que mataban y sacrificaban» (*cit. in* Duviols 1986: 54, 71).

Lo sagrado y lo mercantil tendieron a mezclarse.

La identificación del cerro y de las lagunas con el demonio (*supay*) fue una táctica corriente de los misioneros, como lo atestiguan numerosos ejemplos. En la segunda mitad del siglo XVII la Iglesia seguía insistiendo en ello, lo cual demuestra la dificultad para desarraigar un culto probablemente milenario. En 1662, en Arequipa (Perú), los jesuitas descubrieron que

«al pie de un gran cerro, en una laguna de agua caliente, entraban los indios y allí celebraban sus sacrificios de animales y huesos de difuntos, y sangrándose en medio del estanque sacrificaban su sangre al demonio que en forma humana se les apareció con una vara en la mano, exortándolos a no creer en el crucificado» (ARSI, *Annuae Peruana* 16, fol. 189).

Después de casi un siglo y medio de presencia cristiana, los indios seguían asociando el cerro con los antepasados, aunque ya bajo la forma material de huesos y no de momias. En esa época, por lo menos en lo que respecta a esta región, el vínculo con los antepasados no se había cortado totalmente.

Hemos utilizado sólo unos ejemplos para indicar algunos de los cambios que fueron sufriendo los cultos a los cerros a lo largo de cinco siglos de historia; desde Poma de Ayala, un indio católico que no escatima los juicios morales, hasta los casos recogidos por Pierre Duviols, que pertenecen a un contexto algo distinto, el de la extirpación de las idolatrías. De ahí la necesidad de referirnos siempre a un «horizonte» cronológico que tiene un significado social profundo. Sin embargo, y éste es el interés del material etnográfico, el culto a los cerros no desapareció, sino que se combinó con otros elementos: la doctrina cristiana, la utopía de los tesoros escondidos, la dominación social, la destrucción de la vida tradicional rural por la modernidad... Esto es lo que nos revela la etnografía de dos regiones del Ecuador: Pindilig y Taday, pueblos mayoritariamente indígenas pero hispano-parlantes de la provincia de Cañar, y Sigchos, en la sierra norte, provincia de Cotopaxi, población muy importante en la época prehispánica por ser la sede de un cacicazgo poderoso, así como en la época colonial. Al tiempo de realizar nuestro trabajo de campo, los habitantes de estas tres comunidades se consideraban mestizos o blancos, salvo algunas familias de Naturales.

## 2. Pindilig y su entorno: década de 1970

Para los campesinos indígenas de Pindilig (región de Azogues) las historias de los cerros no pertenecían a la categoría de «creencias religiosas», ya que todos ellos afirmaban con fervor ser católicos apostólicos romanos. Lo que ellos sabían de los

cerros eran cosas que decían los antiguos, es decir gentes tradicionales que vivieron antes de la apertura del pueblo, pues según afirman sus habitantes —y se corrobora por los archivos— éstos «no consintieron» que entraran los blancos hasta el comienzo del siglo XX, bajo el gobierno de Eloy Alfaro. Al adjudicar todo el conocimiento a los antiguos, que no podían confundirse con los «gentiles» (por ejemplo, los incas o los jívaros), los campesinos evitaban asumir una opinión personal, una «creencia», limitándose a transmitirla. La expresión «dizque» que acompañaba cada relato permitía al narrador mantener una cierta distancia respecto a lo que contaba, distancia que desde luego se fue acortando progresivamente, a medida que crecía la confianza mutua estimulada por la ausencia de crítica moral o de burla por parte de la antropóloga. Al cabo de cierto tiempo resultó evidente que los campesinos creían en esas historias, ya que quienes se aventuraban por las alturas sufrían de los efectos nocivos de la tierra. En un trabajo efectuado hace ya varios años (Bernand 1986, 1992) mostramos cómo las creencias paganas «extirpadas» permanecen a nivel somático bajo la forma de males e infortunios, y que hay que buscarlas no en la esfera de lo religioso sino en el cuerpo y sus patologías. Sin retomar la argumentación, nos limitaremos a presentar algunas recontextualizaciones contemporáneas del culto a los cerros, y trataremos de vincularlas con «momentos» o épocas anteriores.

Pindilig es un pueblo antiguo, mencionado en la documentación colonial bajo el nombre de Macas, que había comenzado a transformarse en los años de 1970 con motivo de las migraciones hacia la costa de los hombres jóvenes llamados «renacientes», migraciones que para los adultos eran el signo de la desintegración de los hábitos y costumbres que habían heredado de los mayores. La «desgracia» que aquejaba al pueblo era triple: 1) las cosechas ya no rendían porque las tierras estaban demasiado parceladas y el monocultivo del maíz había comenzado a agotar los suelos, 2) los vínculos de parentesco que se basaban en el respeto de las generaciones, la autoridad de la costumbre y el peso de la religión, se estaban resquebrajando, y 3) las enfermedades «cundían», sobre todo los brujeros y otros daños que tenían justamente relación con los cerros. En esa época la infraestructura de Pindilig estaba apenas desarrollada. No había luz eléctrica ni agua corriente ni aseos. Todos los desplazamientos se hacían a pie, y un autobús destartado unía el pueblo con la capital regional, en un trayecto que podía durar varias horas. El cura de la parroquia era un hombre «a la antigua», que exigía sus primicias y que tenía bajo su techo sirvientas y «sobrinos» que según los rumores eran sus hijos «espurios». En ese ambiente de inquietud y de transición —a pesar de las tímidas reformas realizadas y de haber sido abolidas años atrás, se mantenían las «relaciones precarias» de aparcería, los partidarios y algún que otro «huasipongo»—, el tema de los cerros cobraba un significado particular de «castigo» hacia los habitantes del pueblo que no habían preservado los espacios salvajes de los gentiles.

Para los habitantes de Pindilig, el cerro (en quechua *urcu* u *orqo*) es ante todo el páramo, una zona que se extiende a partir de los 3.000 metros de altura, más allá de una franja cada vez más estrecha de bosque. Cuando se sube a las alturas, primero hay que abrirse paso a machete por la espesura, hasta llegar a la paramera. Allí se diluyen las características del paisaje y el caminante se encuentra literalmente desorientado. Sin lugar a dudas, abrirse paso a través del bosque es franquear un umbral

a partir del cual todo se vuelve inquietante. Tanto es así que los que suben acostumbra a atar matas de paja para no perder el camino. Entre esta «montaña» o «monte grande», que sirve de reserva de leña, y las sementeras del pueblo, situadas a unos 2.600 metros, las laderas están recubiertas de pastos, que son lugares intermedios entre el «campo» de altura y los sembradíos. Ir a mudar las vacas de sitio en esas partes es una actividad que puede ser peligrosa en determinadas circunstancias, y a medida que uno se acerca al páramo los efectos del cerro se refuerzan. Sobre todo porque en las charcas que brillan al sol los «arcos» se levantan y pueden lisiar al caminante. Mientras que en la falda del cerro pasta el ganado del pueblo, en los páramos andan los toros «bravos». A veces, las aguas de una laguna (*cocha*) se apartan y del lodo sale «un toro barroso que brama». Algo semejante parece haber ocurrido cuando Quito y su región fueron sacudidas por un fuerte terremoto en 1587, en el cual murió mucha gente: «se abrió la tierra y echó un buey de agua negra y de mal olor» (ARSI, Novi Regni et Quitensis, Historia, t. 4).

Los cerros son por antonomasia «bravos», en oposición a los terrenos «amansados», es decir, domesticados por el hombre y situados bajo la protección de un santo. A los espacios bravos no llega el tañido de las campanas. Esta dualidad podría ser el resultado de las reducciones de pueblos operadas en la segunda mitad del siglo XVI. Las gentes de hoy, explican los campesinos de Pindilig, «ya vinieron a domesticarse y a entreverarse». Pero la riqueza se refugió en los cerros. Se trata de lugares arcaicos y por lo tanto alejados no sólo en el espacio sino en el tiempo; en los páramos se han replegado los «gentiles» (tumbas,oros escondidos o elementos que pertenecían a los ritos antiguos) y por lo tanto son hostiles a los hombres, ya que el cerro «no consiente» y puede «llevarse» a los que lo recorren, sobre todo si son «descuidados», desencadenando temporales. Este peligro no parece haber existido en tiempos prehispánicos, aunque las fuentes de las que disponemos no sean numerosas. Según Gerald Taylor (1987: 209) los habitantes de una *llacta* (pueblo) de Huarochiri, cuando pasaban por lugares sacralizados por el antepasado mítico, adquirirían una parte de su fuerza «diciendo a propósito del caminar de Tutayquire, camino su fuerza». De hecho la repetición de los gestos de los antepasados generaba la fuerza de los *llactayoc*, fuerza que en quechua era designada como *callpa*, voz que conlleva la idea de esfuerzo, trabajo.

Los cerros aparecen necesariamente como lugares no cristianizados, como reservas de fuerzas salvajes («*sacha*») que sólo ciertos entendidos pueden llegar a contener. Todo lo que vive en el páramo participa de esa naturaleza inhumana: las plantas silvestres, que son las únicas que pueden servir de remedio para un mal provocado por ella, los animales, las lagunas (*cochas*) y, desde luego, la tierra, que se supone «pesada», es decir «fuerte»: «el agua de los cerros tiene un poco más de peso, está purificada y tiene un poco más de grados, como el alcohol». Lo mismo sucede con las plantas: el maíz tiene fuerza, porque si no, no crecería, mientras que en las plantas del páramo está concentrado el «peso» de la tierra. Esta noción es típica de los Andes, y la encontramos en muchas otras regiones de norte a sur de la cordillera, inclusive en Mesoamérica. A comienzos del 1980, en una visita que hice a Ixtapalapa (México), el guardián del cerro de la Estrella me explicó que en muchos lugares del monte había «partes pesadas donde se sienten radiaciones que dejan a

uno *atarantado*». Asimismo la diferencia entre silvestre y domesticado está mencionada en el siglo XVI por Polo de Ondegardo, quien al referirse al ganado de la tierra dice:

«de los silvestres no usaban porque decían que para sacrificio de su salud y bien no se había de sacrificar sino cosa que hubiesen adquirido y criado con su trabajo» (Ondegardo 1982: 474).

Aquí volvemos a encontrar la noción de fuerza como esfuerzo que ya hemos mencionado al hablar de Huarochiri.

La bravura de los cerros es por consiguiente su característica esencial, resaltada desde la etnografía. El tema tiene una gran difusión espacial e histórica, y lo encontramos desde los primeros años de la conquista. Del proceso que la Inquisición de 1580 hizo al mestizo Diego de la Rosa (AHNM, fol. 135), se desprende que el reo había sido informado por una india de Quito

«que en el dicho cerro estaban las tripas de guaynacaua enterradas con mucho thesoro [...] fueron al cerro y con unas 4 varillas de ganado que llevaban, hizo un conjuro [...] y hecho el conjuro las varas no se menearon y que apartándose las dos había un cerro nevado, él dixo a Melchior Moreno: llamemos por aquí a algún demonio y que así empezó a dar bozes a Luzbel [...] y viendo que empezaba mucho viento y que estaba sobre un cerro una nube muy negra que no le parecía bien, se fueron».

El cerro del documento es un nevado en el cual han sido depositadas las vísceras de Huayna Capac, muerto en Quito probablemente de viruelas. Otros elementos coloniales están ya presentes: los tesoros de los gentiles «refugiados en los cerros» y la demonización de la huaca.

Para designar el rechazo del cerro, los campesinos de Pindilig dicen que éste «bota», y esto sucede generalmente cuando el caminante se tumba en el suelo para reponerse de la fatiga de la marcha. Es relativamente frecuente que una madre deposite en el suelo al niño que lleva cargado para poder recoger la leña con más soltura; al cabo de un rato, el niño empieza a sentirse mal, tiene convulsiones y puede morir si la madre no toma la precaución de recoger un poco de tierra del sitio en donde colocó a la criatura, para que el entendido pueda curarlo, diluyéndola en agua y dándosela a beber. Éste es un caso típico de «botado del cerro», que corresponde al quechua ecuatoriano «shungushca», es decir «herido en el shungo», en el interior del cuerpo (corazón, entrañas), que es también el lugar donde se localizan los fenómenos psíquicos. Es por eso que toda acción del cerro o de la tierra traen la pérdida del yo, el debilitamiento y a más o menos breve plazo, si no se interviene a tiempo, la muerte. Sólo los que soportan esa fuerza son «señalados» y se vuelven entendidos, es decir, servidores del cerro.

El cerro puede también volver cojo (*sucho*) al caminante imprudente; a las mujeres, les daña la matriz y los órganos sexuales. Se piensa que existen emanaciones dañinas de los «entierros» antiguos o de los restos prehispánicos, cuyo «antimonio» hiere y mutila. El empleo de este término propio de la minería y de la alquimia puede sorprender en el mundo indígena, pero es muy probable que la noción de «emanaciones» fuera traducida por antimonio siguiendo la tradición minera de las épocas colonial y pre-moderna; las minas de azogue fueron además explotadas durante el

siglo XIX en condiciones materiales muy precarias, y las emanaciones del mercurio, como es bien sabido, son muy nocivas. El Inca Garcilaso afirma que los Incas como sabían que el azogue les «causaban temblor y perder los sentidos vedaron por ley que no sacasen ni se acordasen dél» (Garcilaso de la Vega, 1995: VIII-25). Estas emanaciones son siempre descritas como «relumbros», «resplandores» o «electricidad», y corresponden a percepciones en términos de brillo o de luz, que aparecen en numerosos textos y en particular en los mitos de Huarochiri.

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 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 Pindilig 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». Los peces de las lagunas también, puesto que fueron «sembrados por los primeros patronos en la laguna»; la gente dice que saltan como pájaros, pero nadie puede pescarlos. Una imagen semejante aparece en un proceso de idolatrías de 1662:

«se fue a pescar al río y sacó dos pescados al parecer grandes pero eran pequeños, y luego se juntó mucho peje donde estaba pescando y estaban pataleando para arriba y entonces tubo miedo» (*cit. in* Sánchez 1991: 91).

Las lagunas, que también son bravas, se desplazan, forman olas que se enroscan como esteras y tragan a los pescadores. Cuando se abrió la carretera de Azogues en los años de 1920, cuentan los indígenas, las dos lagunas que allí había se alejaron. Las lagunas de altura comunican con la tierra, y en el fondo hay huacas y oro. En Pindilig, el término de «huaca» generalmente estaba reservado al oro y a los vesti-

gios «de los Incas». El oro de las huacas es móvil (como el mercurio) y puede metamorfosearse en animales.

Los dueños del cerro son probablemente la contrapartida andina de una creencia que existe en toda Amazonía, y según la cual todos los animales tienen un dueño a quien hay que solicitar permiso para cazarlos. 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 desagrararlo 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 «huacavillac», el que habla con la huaca y tiene cuidado de «responder al pueblo lo que él finge que le dice».

La *urcumama* se suele confundir con la *Mamahuaca*, la madre de las huacas, relacionada con las mazorcas, y dueña de todos los animales hembras de la montaña: venadas y vacas. No consiente que se cacen las venadas, y se «embravece» haciendo rodar las piedras sobre los cazadores. Este ser temible vive en los huecos pero no es considerado como un antepasado: «ya no somos de la descendencia de la Mamahuaca», dicen los naturales, marcando la ruptura entre ellos y los seres del infra-mundo. A la Mamahuaca se la vincula particularmente con el oro, ya que en Pindilig, la acepción más corriente para huaca es «oro vivo», que mana de los entierros de los gentiles. Los «oros» se mueven, adoptan formas de animales, y la huaca tiene que secarlos al sol, orearlos. La Mamahuaca o Mamaguardona sólo se alimenta de cosas crudas. Curiosamente los mitos de la Mamahuaca se mezclaron en esta región con un cuento derivado de la historia de Hansel y Gretel, del cual ignoramos los detalles de la difusión. Pero eso no debe sorprendernos ya que debido a la alta mortalidad, muchos niños quedan huérfanos de madre, y la eventualidad de tener una madrastra es alta<sup>1</sup>. La Mamahuaca es una vieja que vive en las alturas y devora a los niños, como lo vemos en el dibujo de Guamán Poma. A veces se habla de este ser como una entidad masculina. El huaca del cerro Abuga «quería a las guagüitas tiernas, que no sean regados del agua ni tampoco bautizados. El se hacía compadre, la marcaba —la llevaba en brazos— y eran conservados como jíbaros». El huaca Pillzhun, donde se habían descubierto minas de mercurio, era el guardián del cerro

<sup>1</sup> Manuel Gutiérrez (1988) recogió en la región de Ingapirca (Perú) una serie de mitos relativos a la Mamahuaca y sus riquezas que se asemejan mucho a los de Pindilig. Uno de los rasgos comunes consiste en la cabellera, siempre muy larga, hirsuta o peinada.

del mismo nombre. La gente se acostumbró a dejarle a la entrada de un agujero, «guagüitos jívaros le metían en un huequito» para que dejase de llover. Esta costumbre de sacrificar a niños fue modificada por los campesinos a comienzos del siglo XX, y los niños fueron reemplazados por viejos que ya estaban «acabando de morir». Estas ofrendas humanas aparecen bajo la forma de cuentos. En Cañar, por ejemplo, se contaba antiguamente que

«las guaguas sin bautizar, el cuy sin sal, las papas peladas y cocinadas sin sal, servían de regalos para el cerro Ispéndola (noroeste de Cañar). Allí sacaban plata. Lo mismo que en Buerán. La gente se hacía compadre con los cerros para que éstos les dieran plata. Por eso daban en ofrenda las guaguas sin bautizar. Los cerros criaban a estas guaguas, viven dentro del cerro hasta nuestros días» (Howard-Malverde 1981: 33).

La Mamahuaca es también Mamaguardona porque guarda tesoros, en su casa o en su vientre.

En Pindilig como en todos los Andes está muy difundida la creencia en los tesoros ocultos de los Incas:

«porque los Incas se retiraron de las parroquias, se han retirado los mayores a los cerros, han quedado sólo gente pobre, por eso es que en los cerros se encuentran esas riquezas; todos los pobres se han enterrado al centro y los ricos se han ausentado lejos, por eso la riqueza está en los cerros».

Esos oros ocultos son dañinos, y esta creencia también está muy difundida en todos los Andes. El antimonio del oro vuelve *suchos* (cojos) a los que se aproximan. El oro vivo puede metamorfosearse en animalitos que salen de los agujeros para alimentarse y brillan al sol. «El oro vivo en vez de dar suerte, va jodiendo». Sólo algunas personas excepcionales, que han suscrito un pacto con el demonio, pueden disfrutar de ese oro, pero a condición de pagar con la «entrega» de una persona de la familia, que enferma y muere. Silban para que salgan los oros, los tienden al sol para secarlos. El oro vivo puede hallarse al interior de cerros como el Abuga o el Cojitambo, que dominan el valle de Azogues. Está el oro escondido en una gruta y nadie puede acercarse a él. Creencias análogas existen en España. En Trujillo se dice que en la cima de Santa Cruz de la Sierra los moros escondieron un tesoro pero que es prácticamente imposible apoderarse de él.

Al hablar de los cerros se suele decir que «juegan», es decir, pelean, hacen tronar pero también enamoran. Se puede decir que esa noción es cercana a la de *tinkuy* en el sur del Perú y en Bolivia, como encuentro lúdico, bélico y amoroso. Entonces se oye tronar en las alturas. En Pindilig se dice que el cerro de Wiñawarte «juega» con el Mapacuchara o con el Purruín. 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 asoma el eco disminuído 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* Bernand 1986, Gutiérrez 1988) aluden a una oposición entre claro y oscuro, la huaca negra/la huaca blanca.

### 3. Sigchos: década de 1980

Sigchos era un pueblo que tenía «más adelante» que Pindilig por estar más cercano a Quito y tener una población mayoritariamente mestiza, o al menos autodefinida de ese modo. El clima es más placentero y la agricultura más diversificada que en Pindilig, donde reinaba el monocultivo del maíz. El cura simpatizaba con la teología de la liberación. Una ONG modesta dedicada a la agricultura comenzaba a implantarse en la región, y el consultorio médico estaba más concurrido que el de Pindilig. Las cosas «de los antiguos» aparentemente ya pertenecían al pasado. Sin embargo, por la presencia de muchos vestigios arqueológicos y «oro escondido», Sigchos tenía la reputación de estar rodeado de «puestos malos», y de tener muchos sitios «pesados». Si bien se encuentran en la etnografía de la región todos los temas inherentes al culto de los cerros (braveza, emanaciones, rechazo y tesoros), los testimonios insisten en la jerarquía de los nevados, que trazan líneas invisibles que los unen como una cadena. En el horizonte montañoso del paisaje se destacaban el nevado Illiniza y su compañera María Juana. Otros cerros como Wingopana, Azul y Hualaya gozan de la reputación de ser bravíos. Pero no es necesario que las montañas sean tan imponentes. La colina de Pucará, que domina el valle de Yaló, y que revela graderías antiguas recubiertas de hierba es «pesada por su copita de árboles». Los cerros importantes forman parejas y están presididos por el volcán Imbabura, fuera de los límites de la comunidad, pero reconocido por los entendidos como el más poderoso, junto con su mujer Lolita. Para presentar sucintamente la etnografía de los cerros eligiremos tres temas: el discurso clásico de un «botado» del cerro, las relaciones entre cerros y lagunas, y los sacrificios que resultan de los «pactos».

*Botados y señalados del cerro.* Como en Pindilig, fue la enfermedad, y en este caso la deformación corporal, la que me puso sobre la pista de información relativa a los cerros. Uno de los moradores era un sombrerero cojo, lo cual constituía de por sí un indicio revelador de una intervención del cerro. Efectivamente su cojera fue el resultado de un accidente singular:

«porque cuando usted se va para Achasa allá ha habido un cerro. Cuando yo era chiquitico, ya he sido andador, tendría poco más de un añito. Andaría cargado encima a cosechar maíz. Entonces allí me he quedado dormido. Y mi mamá me ha hecho dormir allí tendiendo un pañuelito, ha hecho que duerma allí; ha llegado la dueña del terreno y ha dicho para que no haga así dormir, ha dicho que el cerro allí es bravo.

Que le haga recordar. Me hace recordar y he recordado llorando. Hasta cuando me han traído al pueblo, lloré, lloré. Entonces me han traído acá. Tenía una abuela, familia de mi mamá que tenía cantina. Y me ha recogido un poco de trago. Y dijo tía, tía ha sido, ¿qué será a la guagua que está solo llorando? Han cogido allí, y ha dicho es espanto. Coge un poco de trago de la estantería y ponlo en la boca y lo soplas desnudando. Y he llorado, llorado, y han curado diciendo ques espanto. Va una vez un viejito que ha sabido ver por acá y me dice: huambro, huambro ocioso por qué le han encogido».

En el relato del sombrerero aparecen los elementos típicos del «cerro bravo». La víctima es un niño, a pesar de la precaución de la madre de tenderlo sobre un pañuelo. El resultado está nombrado en castellano: «espanto», un fenómeno ligado a un sueño profundo e interrumpido por la madre. Este testimonio insiste sobre un punto capital que muchas veces está omitido en la etnografía: para diagnosticar una enfermedad de este tipo hace falta que por lo menos una persona exterior, un «anunciante», diga en voz alta lo que la familia no se atreve a decir. Este procedimiento es fundamental, ya que permite que la creencia sea compartida y por lo tanto verdadera. La enunciación de un mal es fundamental en todos los casos que recogí en Pindilig, y aquí aparece también bajo tres formas: el primer enunciado es ambiguo puesto que emana de la «dueña del terreno», que no sabemos si es simplemente una propietaria o una personificación de la «cerra», pues los términos de *urcumama* y *mamahuaca* no son ignorados por los habitantes de Sigchos. Ella es quien califica el cerro de bravo y regaña a la madre descuidada, brindando el primer diagnóstico. Su intervención es ambigua ya que es responsable del despertar brusco de la criatura. El segundo enunciado procede de una «tía» que diagnostica el espanto. El tercero es el más alusivo puesto que alude a una acción causal y sugiere, al emplear la palabra «ocioso», la intervención del «arco». Aunque en la región de Sigchos los moradores afirman que el arco, como emanación telúrica, sólo ataca a los animales, la intervención del «viejito» asocia el mal sufrido por el niño al mito muy conocido en Cañar de los hermanos ociosos, que se negaron a trabajar las chacras de la madre y se transformaron en arcos dañinos cuyo resplandor deja «lisiados» a los que se aventuran por los cerros. Según otro informante, fue un sastre mestizo, «lo que le pega el cerro dicen eso le llamaban dicen ‘hucha’, yo he oído así. Lo que se va uno apartado dice le ha dado el mal aire ya el cerro. Yo he oído a los mayores». Esta es la única mención que recogí del término de *hucha*, que en tiempos prehispánicos designaba la transgresión ritual y su corolario, el mal. Según este joven, el cerro es bien «pesado» y da «pesadillas» que le hacen gritar a uno. Es también lo que le ocurrió al niño, que despertó llorando.

El sombrerero quedó tan impresionado que retornó al cabo de varios años, acompañando a varias personas, entre ellas un «gringo»:

«Para Chugchilan, allá ha habido un cerrito, de ese cerro medio amarillo, no sé por aquí ha sido así y por adentro como iglesia ancha por encima. Ancho por adentro. Visitadores, portadores, fuimos con un amigo. Entonces allá adentro hace chilín, chilín, será porque allá dentro es como casa, pero por allí adentro hay escalera, los gringos dicen que se puede salir por allí. Porque del cerro hay que salen cinco o seis hue-

cos que se reparten en Hualaya. Dije: oye Jerry vamos lo más pronto, como dicen aquí puede ser como yo escuché, que éste nos lleve, queriendo de repente matarnos, así hemos salido gateando casi de culo nomás, no volví hasta ahora, no volví de miedo».

Según él, esos huecos fueron hechos por los antiguos, los indios, «entonces eso han hecho, porque es riquísimo eso, es que hay harta plata, oro y todo dicen que hay allí dentro».

Estas palabras no sólo retoman lo que ya sabemos, que los cerros no «consienten», sino que mencionan un tema importante, el de los cerros huecos por dentro que se asemejan a una iglesia o una casa grande llena de luces. En Pindilig también los *urcutaitas* viven en una casa subterránea con laberintos y piezas de oro. La asociación del «antro» del dueño de la montaña y de su tesoro con elementos cristianos pertenece a la época colonial. Recoge Ana Sánchez (1991: 75-76) que en 1662, en la doctrina de Sallán, corregimiento de Chancay (Perú), la esposa de un capitán español declaró que el indio Phelipe fue a pescar, y echándose a descansar

«se auia quedado su cuerpo a orilla de un río y su alma auia entrado en una huaca adonde estaba una mesa muy grande de oro con baso de oro y plata y platos de los mismo y muchos hombres sentados comiendo».

Al ver aquello, el hombre se puso a temblar, y los que estaban a la mesa

«lo mandaron entrar a la sala porque el estaba en la puerta y que dixeron este se ha de quedar aqui y que salvó un frayle franciscano y en esto del frayle varió porque después dixo que un negro, y que el frayle franciscano le dió con el cordón y le dixo, anda, vete a tu casa hijo, y que el rey que estaba sentado a la mesa dixo no, déjenlo aqui, y que el frayle bolvió y dixo, señor, déjelo ustedé, que este es un pobrecillo».

Lorenzo recuperó su alma después de tres días y quedó enfermo del susto. Al referirse a ese rey empleó el término de «sopai» (*supay*, diablo)».

Las onomatopeyas como «chilín, chilín» o «taj, taj» son inseparables de toda narración sobre el cerro. Este tiene voz ronca, pero puede también tenerla «finita». También silban. Los ruidos de los cerros son lo opuesto del tañido de las campanas. Muchas veces el rumor es semejante al del trueno, pero también se habla de redobles, o de «bulla». Éste es un rasgo que ha perdurado siglos. En 1612, en el pueblo de San Damián, doctrina de Huarochiri,

«había cuatro cerros [...] y los indios veían muchas figuras y oían muchos ruidos con que estaban atemorizados y el demonio los hacía adorar estos cerros y en particular a dos de ellos, en el uno había unos ruidos como trueno [...] y el otro tenía ruidos como de atambor, que todos oían claramente» (ARSI, *Letterae annuae*, Collegio de Lima, 1612, fol. 129v).

Para calmar el bullicio hay que poner cruces en los lugares de mayor agitación.

Los que no son «botados» quedan señalados por el cerro y deben dedicarse a curar las enfermedades que proceden de él. «Los cerros están endiosados», dice Zoila, la entendida, «en el interior hay como una iglesia muy iluminada y con muchas imágenes». No olvidemos la riqueza de las iglesias barrocas ecuatorianas con sus altares dorados. Esto también ocurre en el Perú, en la región de Cangallo (Isbell 1977: 84), donde los *wamanis*, versión peruana de los *urcutaitas*, están asociados con cru-

ces y capillas. A ella se le aparecieron en una chorrera, un *tingo*<sup>2</sup>, cuando era niña, dos criaturas vestidas «como jíbaros, como yumbos, con su corona de plumas, estrellas, vestidos como esponjas, de algodón, cerros chiquitos como personas». Estos cerritos la «acechaban», la «trompeaban», y tuvo que cederles. Se le aparecieron en sueños y le conversaban. En esta región de Sigchos se llama Yumbos a los indios de la costa, reales o imaginarios<sup>3</sup>. En ocasión de la fiesta de San Pedro los bailarines salen vestidos de Yumbos con máscaras de animales. Éstos, dicen, vivieron en los cerros antes de que la civilización los venciera: San Pedro era montuvio, un hombre de la costa, dueño de un trapiche donde trabajaban muchos esclavos yumbos; un día, cansado de trabajar, decidió subir hasta la sierra, pero se quedó dormido por el camino y un yumbo le robó una de sus dos campanas, que colgó en una chorrera.

El testimonio de Zoila contiene elementos típicos del Norte del Ecuador. La persona señalada ya tiene ese destino desde «el vientre» de la madre: «Dios me botó del seno de mi madre con ese instinto». Es también lo que afirma Moisés, otro entendido de Sigchos. Pero el don o talento necesita ser puesto a prueba por el cerro. A Moisés «el cerro le pegó», porque su madre, que estaba encinta de él, se quedó allí dormida. Los Yumbos, que son «sacharuna», hombres de la selva, personifican en estos casos a los cerros, y tienen por misión el iniciar al futuro entendido «coronándolo» de plumas. Una vez señalados, los entendidos deben «cumplir con el deber». «Uno no se le puede resistir porque le jode». Esta idea de obligación no es exclusiva del norte del Ecuador. En su altar, Zoila tenía sus piedras (hachas prehistóricas), algunos *mullus* (*Spondylus*), imágenes de santos, un pico de tucán, plumas y objetos metálicos. Las piedras sirven para invocar a los cerros por su nombre; «van avisando». Son lo que ella llama «las artes» y su rival Moisés, «las armas», que en su caso son puntas de obsidiana.

En el caso de los curanderos, los contactos con los cerros tienen una connotación erótica. Esta relación fue sugerida por Zoila: «el cerro persigue como un enamorado»; y confirmada por Salvador, otro curandero que también utilizaba piedras del cerro: «Encontrar una piedra es, disculpe, como dormir con una mujer». Según otros testimonios, «de esta loma al otro cerro avanzan los arcos, hembra y macho. Y si no, se sientan del Illiniza al Cerro Azul. A veces casi le vence ella con sus labores al otro. Porque el otro se monta por encima del otro, y así se monta esta hembra». El cerro y la cerra son bellos, de ojos claros, blancos. Según una comadrona que oficiaba también de curandera:

«soñaba constantemente con un hombre que me perseguía a mí, que quería que le quisiera a él, me seguía, me indicaba unas casas, unas maravillas, decía que todo eso me va a dar y yo soñaba con el siempre casi cada noche... desesperadamente. Andaba él de terno, bien vestido, elegante».

O bien se cuenta que:

<sup>2</sup> «Tingo» en quechua ecuatoriano corresponde a «tinkuy». En Sigchos este término se utiliza para describir el contacto entre una cascada y las piedras.

<sup>3</sup> Sobre los vínculos comerciales entre la sierra norte y los pueblos de la costa (Yumbos) en la época colonial ver F. Salomon (1986).

«el cerro de Taxichupa, que le dicen que es varón, más abajo dicen que Mixa es la hembra. Otros dicen que cuando se les aficiona al hombre o a la mujer, sea macho sea hembra, se les lleva. Y les lleva con motivo de que algunos que han ido por allí se han perdido, y dicen que les lleva sea hombre sea mujer».

Para recuperar a la persona retenida, el cerro pide que le entreguen muchas otras, sean mujeres u hombres, «por recuperarles uno va a perder cincuenta»:

«Mujer dice que es, disque se presenta en el sueño, dice que es señorita, dice que tiene unas guapas casas, y dice que allí están paseando señorita, dice que están llamando adentro, o dicen que están regalando. Así dicen que sueñan con la cerra».

Una joven mestiza soñó con el cerro:

«el cerro entre sueños hace soñar, quizás en el día no, y así se encuentra con un joven bien guapo, simpático, alto, bermejo y gato, todo eso, entonces dice: dame tal cosa porque quiero, yo necesito».

Su madre le dejó unas ofrendas:

«puso toda clase de fruta, puso plátano, seda, oros (plátanos pequeños). Como es limeño, maqueños, naranjas, mandarina, pan inclusive tabaco y trago. Después dice gracias y entre sueños a uno le dan, le da como soles de oro, le da».

*Topografías.* En la región andina, los cerros y las lagunas están siempre asociados. El *wamani* más poderoso de Cangallo vive en la laguna de Yanaqcocha (Isbell 1977: 84; Morissette y Racine 1973). En Pindilig, el *urcuyaya* salía del centro de una *cocha* del páramo, de dimensiones modestas, apenas un ojo de agua. Pero en Sigchos, la cercanía de un gran lago de aguas verdes formado en el cráter del Quilotoa, por su belleza y su tamaño, fue una fuente de inspiración. Se dice que el Illiniza está «compactado» con el Quilotoa, es decir, conectado pero también «aliado» por un pacto. Lo mismo ocurre con el Allambo y una *cocha* alejada de Sigchos. Estos vínculos también unen a dos cerros, uno que se supone macho con otro hembra: el Illiniza es macho, y está compactado con la hembra, que es el Allambo, cerca de Ambato. El Illiniza, el Allambo y las dos *cochas* forman una cruz. Cerros y lagos forman una red que abarca un territorio superior al del pueblo. La *cocha* del Allambo

«es profunda que no hay ni entrada ni salida y todo el tiempo se mantiene así en el verano y en el invierno. En el invierno por lo que cae las aguas se viene a llenar un poquito nomás».

Estas conexiones son complejas ya que «como dicen, el mar que está compactado con el Quilotoa, que hay una comunicación por dentro del suelo». La *cocha* del Quilotoa tiene la reputación de ser muy brava. Uno puede llegar hasta el borde del cráter pero de ninguna manera echarse al agua, nadar o pescar. No consiente. «Estando así despejado, las nubes caen de una parte la otra de otra parte, llega allá y es posible que a uno le escapa morir con el dolor del estómago». La laguna «escupe» a los nadadores. Allí no se yerguen ni cerros,

«es la montaña bruta pero dentro de ello hay entonces la nube cae de un lado de otro lado es bonito como una chorrera se convierte, entonces llegan a la *cocha* y se llegan

unas bombas de nubes se van bien altísimas bien altísima se van y se van y se pierden en el aire y a uno ya le tienen en mal estado ya no se puede caminar como si estuviera sano».

No se pueden cazar patos tampoco; hay que respetar a esos animales «porque uno ya sabe como castiga ella». Según este informante, que no ha «creído en los cerros que dicen que son bravos porque no me ha pasado a mí», se ha encontrado en un lugar de la laguna «donde perfora el agua» (alusión al peso y a las burbujas «como agua mineral»). Esa peña es pesada, pero él llenó una botella y la hizo probar en su casa, y no le hizo nada.

*Sacrificios, tesoros y pactos.* El tema del oro escondido aparece en Sigchos en relación con los cerros. Excavar un «entierro» para llevarse el oro es una acción peligrosa, y hay que entretener al cerro con una llama adornada de cintas de varios colores. Aún así es difícil dar con el tesoro, y sólo un pacto con el maligno puede dar resultado, aunque el demonio siempre exige a cambio una vida humana. Tal parece haber sido el caso de un hombre pobre, don Augusto, que se encontró «una reina de oro», que vendió para marcharse al exterior. Se compró dos haciendas y varios «carros» (automóviles). Para lograr el tesoro hay primero que sacarlo en silencio «porque si hace bulla dice que va como si soltara una piedra en una ladera que va en verdad haciendo bulla para adentro y se desaparece y se queda el hueco». Pero la riqueza acarrea obligatoriamente la muerte de un hijo. Un procedimiento usual en Sigchos es el de servirse de unas horquetas que se mueven cuando hay metal enterrado. Según otro testimonio,

«cuando está acercándose a la caja de plata, entonces dice que se presentan mariposas, se presentan ruidos, o a su vez llueve, dice. Porque aquí estaba lloviendo en esta casa junto a los cipreses, ahí había mucha bulla. Entonces nos pusimos a varillar. Ya íbamos cerca de encontrar; o sea, se varilla un lado, se varilla a otro lado, así hasta cuando se va centrando, hasta llegar al punto donde está. Ahí se cava, se sigue cavando recto y se va varillando».

Para poder sacar el oro hay que hacer un «pacto» con el diablo. El espíritu le «hace soñar», y dice que «dé un alma». Puede ser una persona que no se le quiera, o que se le quiera, pero «debe llevarle a él en vez de a uno». Se escribe el nombre de la persona en un papel. «Así dicen que habían sacado uno de los vecinos y se ha llevado uno de los hijos con el vaho de la plata». Se dio el caso de una familia que tenía dos mellizos:

«Entonces, por ahí se habían ido a trabajar en el monte, no sé cómo, y se presenta así una olla una olla de oro. Entonces ellos han destapado, ha llevado a la casa y han destapado. Pero ¿qué pasa? Así mismo con lo que han destapado la olla, así mismo, se muere un hijo. Se murió un hijo porque ya lleva. Sin duda es algo espíritu, o será que existe el diablo, o no existe».

Mientras se está varillando hay que tomar trago y fumar:

«tiene que estar con un fuate dándole al lugar donde está, o sea, que dice es de hacer un fuate de tres correas pero que sea de lana de llamingo. Ése es que el método para que no se desaparezca por ejemplo la caja o la plata que están sacando».

Patricia, una muchacha joven, cree también en los pactos:

«Por ejemplo si usted quiere tener plata dice: ‘ahora cambiaremos la vida’. Por ejemplo, dice que sacan la sangre del corazón, y hace que firme un pacto para qué tiempo. Si usted dice sólo para un año, entonces usted debe estar prevenido para el año. Usted el pacto debe hacer para que la plata gaste, no para que tenga guardada. Por ejemplo, si usted quiere tener casas, comprar carro, todo eso, entonces usted debe hacer pacto, ese contrato con el demonio, porque él dice que usted quiere tener plata sólo para que usted vaya viendo, y no para que gaste».

Los demonios vienen a medianoche haciendo un ruido característico, «chilin, chilín», como los herrajes de los caballos. Apagaron la luz y llevaron al joven porque habían hecho pacto. Los demonios no quieren que el «compadre» guarde el oro y la plata. Es preferible ir solo.

#### 4. Los cerros: recomposiciones y permanencias

Nos queda ahora hacer la síntesis de la etnografía presentada en torno a varios temas que nos parecen fundamentales para entender el culto de los cerros tal como se presenta hoy. Desde luego, como ya hemos dicho, cada macrorregión tiene sus características, y lo que es cierto para el Ecuador en cierta época no lo es para otras partes. Creemos sin embargo que se pueden distinguir elementos propios a este conjunto. El primer punto que surge de toda esa información es la relación con el pasado. En lo que respecta a las dos zonas estudiadas —observación corroborada también por la etnografía comparada—, los gentiles no son antepasados sino seres que vivieron en otra época y desaparecieron, como los tesoros que poseían. Algunas indicaciones que hemos señalado en el transcurso de esta exposición muestran que en algunas partes la continuidad entre los pueblos prehispánicos y las comunidades se mantuvo por lo menos hasta finales del siglo XVII, a pesar de la represión de los misioneros. Los gentiles pueden ser vistos como «incas» (en el Cañar) o como Yumbos, que se superponen a los Incas en Sigchos. Los cerros son el antro de esa humanidad silvestre, *sacha*, en la cual los humanos, los animales y las entidades se confunden. Esta ruptura radical aparece en todas la Cordillera de los Andes, y es curioso encontrar creencias similares en regiones muy alejadas de la provincia del Cañar y del Cotopaxi: en el páramo de Apure (Venezuela), los «cheses» que allí moran «son como uno pero al revés» (De Robert 2001: 235). El mundo subterráneo es el de la riqueza, y contrasta con la pobreza de los campesinos andinos.

Ni en Pindilig ni en Sigchos existía ya un culto organizado. Las ofrendas dependían exclusivamente de iniciativas individuales y no de una acción colectiva. Lo que en la tradición antigua pertenecía al campo de la ofrenda religiosa —la «mocha» para los cronistas— se desplazó a otros campos cuya importancia en los testimonios y en las actitudes revelan la importancia de ese rito, que no podía ser definitivamente «extirpado»: las enfermedades y males provocados por el cerro y los pactos. En lo que respecta a las enfermedades, notemos que el contacto con el «cerro» (bajo una u otra forma) está pensado como una posesión sexual: lo «agarró», lo «cogió», lo

«persiguió», «jugó», posesión nefasta para la mayoría de los mortales por el exceso de fuerza contenido en la entidad. Recordemos que cuando se trata de mujeres que han tenido que ver con el cerro, éstas procrean hijos deformes o singulares, y quedan con la matriz dañada.

El tema de los pactos con relación al cerro se ha desarrollado entre los mestizos. Algunos testimonios de Sigchos que proceden de gentes que viven ya de un salario designan ese oro como estéril o vano, ya que hay que gastarlo y no «guardarlo» — como lo harían las Mamaguardonas del Cañar—. Esto fue estudiado por Michael Taussig (1980) para el valle del Cauca, una región fundamentalmente mestiza, y, según apuntaba este autor, esa ideología correspondía a una mentalidad proletaria pre-capitalista, ya que de ningún modo el tesoro podía fructificar. En otra plantación de caña de azúcar del Noroeste de Argentina donde coexistían trabajadores andinos y guaraníes, tuve la ocasión de recoger, en 1964, una serie de relatos sobre el «familiar», duende poseído por el patrón de la plantación, pero que se confundía con él, y que exigía el sacrificio de un obrero para hacer prosperar el ingenio. El «familiar» recorría las acequias por la noche, alumbrándose con sus ojos luminosos, en busca del obrero que debía ser sacrificado. Ideas análogas aparecen hoy en día entre los mineros de Huancavelica y de Potosí. El *Supay muqui* es el dueño del mineral y se lo describe como «un hombrecito muy pequeño con todo el cuerpo que le brillaba como el oro, dos cachos le salían del casco, sus ojos rojos lo alumbraban» (Salazar-Soler 2006: 132). El *muqui* tiene un gran apetito sexual y unos órganos genitales desmesurados, vive en lugares oscuros, en el fondo de los socavones, y pide la vida de un hombre a cambio del mineral. En Potosí el dueño del socavón es el *Tío*, y presenta las mismas características y exigencias del *muqui*. Se cree que la muerte de un obrero en la mina aumenta la riqueza de la veta. La figura del Tío está asociada con la primera humanidad, la chullpa (Absi 2003: 117-118). Estos desarrollos muestran la riqueza del tema inicial de los dueños de las montañas y sus múltiples aplicaciones.

La ambigüedad de los cerros fue fomentada por los misioneros, que los consideraron una manifestación del demonio, pero también por los shamanes indígenas, que lucharon contra la cristianización. El *Taqui onkoy* es un fenómeno conocido para el siglo XVI: las huacas se habían secado por falta de ofrendas y se volvían contra los hombres; para calmarlas, los sacerdotes preconizaban el abandono de todo lo que emanaba de los españoles, lengua, animales y cristianismo. Esta actitud no desapareció con la represión del movimiento. En Huaylas, en 1617, el «dogmatizador» les decía «que aquella enfermedad se la auia dado la huaca que estaba enojada». En la misma época en Huacho, Perú, otro sacerdote indígena mandó a su gente «que no hablen sino en su lengua materna [...] y que se abstengan de decir Jesús» (ARSI, Letterae Annuae 1617, 14, fols. 53, 55v).

El culto a los cerros sufrió como hemos visto influencias procedentes de la sociedad colonial. A pesar de los intentos de los sacerdotes de «separar» ambos mundos, el mestizaje en mayor o menor grado fue ineludible. El toro, emblemático de España, se convirtió por su carácter bravío, en un animal del cerro. El interés de los primeros conquistadores por las huacas, en su acepción de tesoros enterrados en tumbas indígenas incrementó las asociaciones entre los metales y el cerro. Tales cre-

encias fueron compartidas por todos los estratos de la sociedad, y los documentos coloniales nos hablan de españoles, mestizos, mulatos e indígenas mancomunados en esa búsqueda, cuya vanidad fue atribuida al rechazo del cerro/demonio. En Sillán, a mediados del siglo XVII, unos mulatos del ingenio habían ido a cavar una mina y cuentan la aventura a un indio que les respondió de este modo:

«el diablo les auia dicho que fueran a aquel paraje porque serca del auia una huaca que su abuelo le auia enseñado siendo pequeño y que en ella auia visto pedasos de oro como panes de xabón envueltos en algodón» (*cit. in* Sánchez 1991: 77).

El indio Lorenzo, a quien se le escapa el alma del susto, se queda dormido y ve llegar a «un negro y un mestizo con sus monteras en la cabeza» (Sánchez 1991: 91).

Las varillas de San Cipriano, utilizadas todavía en Sigchos en los años ochenta, fueron instrumentos muy corrientes a partir del siglo XVI, a pesar de la persecución de la Inquisición. Hacia 1580, Cristóbal Calvache conoció a fray Alonso de Bárcena, guardián de San Francisco de Quito, y lo acompañó a buscar tesoros, guiados por un indio. Una vez llegados al cerro, Calvache confiesa

«que había probado a dezir las palabras que se acordó [es decir, la fórmula ‘yo os mando que en virtud de Dios que os mováis y me enseñéis donde está el oro’] teniendo él las dos varillas, y el Joan López [otro reo] las otras dos, y le parece que tambien dixo el Evangelio de Sant Joan y que las varillas no se movieron [...] y con esto se auia buuelto a su cassa y había echado las varillas a un fogón» (AHNM, Inquisición, fols. 247 y ss.).

Del análisis del material etnográfico se infiere la importancia de varios códigos sensibles en la percepción del «cerro». La luz como emanación, arco, electricidad, relumbro o brillo; el olor a podrido que emana de las ciénagas del páramo, o de los agujeros de la tierra; el movimiento excesivo, evocado en el Ecuador por el verbo «hervir», que se aplica sobre todo al oro vivo y a los animales en los cuales se transforma; los ruidos. Detengámonos en este último rasgo. Los cerros braman, silban, redoblan, hacen bulla, pero los hombres que entran en contacto con él tienen que guardar silencio. Sabemos que en la región del lago Titicaca, gracias al estudio detallado y novedoso de Xavier Bellenger (2004), los comuneros ejecutan con sikuris una música muy codificada destinada a animar a los cerros Apus de la región y a favorecer, con ese soplo, la germinación de los vegetales. En la región de Cajatambo, durante la fiesta de Corpus Christi de Santo Domingo de Pariac, la comunidad festeja a los difuntos con borracheras, bailes y música: «y los que toda la noche han bailado sin dormir son vencedores y victoriosos y han sabido adorar a las guacas» (Duviols 1986: 93). Esos desafíos, que se asemejan formalmente a los estudiados por Bellenger, tienen por efecto el facilitar la circulación de la energía vital común a los humanos, animales, plantas y minerales. Por otra parte los materiales compilados en el libro de Pierre Duviols (1993), comportan muchas alusiones a la oposición ruido/silenció, que es significativa en los cultos del cerro. La siembra, por ejemplo, tiene que ser efectuada en silencio, para que no se dañe el vegetal. En la época actual, como lo ha señalado Gerardo Fernández, la voz «muqu», de la cual puede haber derivado «muqui» significa «petiso» (lo cual concuerda con el aspecto general del personaje) y «codo», porque en las comparsas que se celebran para la

fiesta de los muertos, se toca un aerófono que presenta una irregularidad o codo (Fernández 2002: 136). Presentamos aquí estos elementos sueltos para incitar nuevos trabajos sobre la música en relación con los cerros. Música ligada a los trabajos agrarios que en Pindilig, a pesar de estar desapareciendo, aún se practicaba con bocinas, llamadas «la fuerza», y sin las cuales todo trabajo resultaría vano.

El lector que recorra estas páginas podrá preguntarse, legítimamente, como analizar todas estas relaciones que parecen reflejos engañosos de una realidad evanescente. El estructuralismo ha abierto muchas pistas de interpretación, pero el formalismo extremado de los análisis ha reducido el contenido a una combinatoria. Quizás para comprender estas transformaciones la noción de «condensación», empleada por Freud para interpretar los sueños, pueda proporcionarnos ayuda a la hora de abrirnos camino en el universo intrincado de los cerros. La condensación, recordemos, es uno de los mecanismos esenciales de los procesos inconscientes. Una representación mental se sitúa en la intersección de varias cadenas asociativas y acumula las energías y tensiones contenidas en cada una de ellas. Pero la condensación no es un resumen de un hecho manifiesto, pues si cada elemento manifiesto está delimitado por varios significados latentes, inversamente cada uno de esos significados puede hallarse en diferentes elementos. La represión secular sufrida por los campesinos en la expresión de una relación de importancia esencial como es el vínculo con los muertos, y que aparece como telón de fondo de todos los cultos de los cerros, así como la intensidad de las referencias oníricas y las alusiones a la sexualidad —pero también al lazo entre un hijo y la madre—, nos autorizarían a utilizar ese concepto psicoanalítico para esclarecer la difusión y las variaciones de un tema antropológico.

## 5. Referencias documentales

- AHNM (Archivo Histórico Nacional de Madrid)  
Inquisición, Causas de fe. «Causa de Diego de la Rosa», 1580.
- ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma)  
Peruana, Novi Regni et Quitensis, Historia.

## 6. Referencias bibliográficas

- ABSI, Pascale  
2003 *Les ministres du diable. Le travail et ses représentations dans les mines de Potosi, Bolivie*. París: L'Harmattan.
- ARRIAGA, Pablo Joseph  
1968 «Extirpación de las idolatrías del Perú» [1621], en *Crónicas peruanas de interés indígena*, F. Esteve Barba, ed., pp. 191-277. Biblioteca de Autores Españoles, 209. Madrid: Ediciones Atlas.

- BELLENGER, Xavier  
2004 *L'espace musicale andin: mode ritualisé de production musicale sur l'île de Taquile et dans la région du lac Titicaca*. París: Université de Paris III - Sorbone Nouvelle.
- BERNAND, Carmen  
1986 *Enfermedad, daño e ideología*. Quito: Abya Yala.  
1992 *Pindilig, un village des Andes équatoriennes*. París: Editions du CNRS.
- DE ROBERT, Pascale  
2001 *Apprivoiser la montagne. Portrait d'une société paysanne dans les Andes (Venezuela)*. París: Editions de l'IRD.
- DURÁN, Juan Guillermo  
1982 *El catecismo del III Concilio provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*. Buenos Aires: El Derecho.
- DUVIOLS, Pierre  
1986 *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVI*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».  
1993 (Coord.) *Religions des Andes et langues indigènes*. Aix-en-Provence: Université de Provence.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo  
2002 *Aymaras de Bolivia. Entre la tradición y el cambio cultural*. Quito: Abya-Yala.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca: *vid* VEGA, Garcilaso de la
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel  
1988 «Hipótesis sobre la significación de la Mama-Huaca», en *Mito y ritual en América*, M. Gutiérrez, ed., pp. 286-323. Madrid: Alambra - Quinto Centenario.
- HOWARD-MALVERDE, Rosaleen  
1981 «Dioses y diablos. Tradición oral de Cañar, Ecuador». Número especial de *Amerindia*. París.
- ISBELL, Billie Jean  
1977 «Those who love me. An analysis of Andean kinship and reciprocity within a ritual context», en *Andean kinship and marriage*, R. Bolton y E. Mayer, eds., pp. 60-80. Washington: American Anthropological Association.
- ITIER, César  
1993 «Algunos conceptos quechuas prehispánicos: la raíz yacha, sus derivados y Pacha Yachachic, atributo del héroe cultural Viracocha», en *Religions des Andes et langues indigènes*, P. Duviols, coord., pp. 95-113. Aix-en-Provence: Université de Provence.
- MORISSETTE, Jacques y Luc RACINE  
1973 «La hiérarchie des wamani: essai sur la pensée classificatoire quechua». *Signes et Langages des Amériques. Recherches Amérindiennes au Québec* III (1-2): 167-186. Québec.
- ONDEGARDO, Polo de  
1982 *Los errores y supersticiones de los indios [1585-86]*, en *El catecismo del III Concilio provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*, de J. G.

Durán, pp. 457-478. Buenos Aires: El Derecho.

PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santacruz

1968 «Relación de antigüedades deste reyno del Perú» [1613], en *Crónicas peruanas de interés indígena*, F. Esteve Barba, ed., pp. 279-319. Biblioteca de Autores Españoles, 209. Madrid: Ediciones Atlas.

POMA DE AYALA, Guaman

1936 *Nueva Coronica y buen gobierno* [1615]. París: Institut d'Ethnologie.

SALAZAR-SOLER, Carmen

2006 *Supay muqui, dios del socavón. Vida y mentalidades mineras*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

SALOMON, Frank

1986 *Native Lords of Quito in the age of the Incas*. Cambridge: Cambridge University Press.

SÁNCHEZ, Ana

1991 *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».

SANTACRUZ PACHACUTI, Joan de: *vid.* PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santacruz

TAUSSIG, Michael

1980 *The devil and commodity, fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

TAYLOR, Gerald

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

VEGA, Garcilaso de la

1995 *Comentarios reales de los Incas* [1609], 2 vols., C. Aranibar, ed. México: Fondo de Cultura Económica.