

FLACSO - Biblioteca

**II CONGRESO ECUATORIANO
DE ANTROPOLOGÍA
Y ARQUEOLOGÍA**

**Balance de la última década:
Aportes, Retos y nuevos temas**

Tomo II

II CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

**Balance de la última década:
Aportes, Retos y nuevos temas**

Tomo II



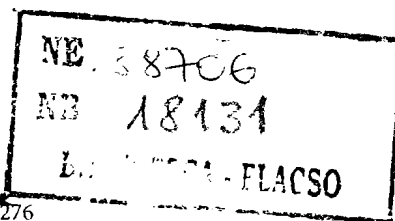
II CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas

1era. Edición: Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 2 506247/ 2 506251
Fax: (593-2) 2 506255
E-mail: editorial@abyayala.org
Sitio Web: www.abayayala.org
Quito-Ecuador

301
C76c
V2
ej. 2

Banco Mundial Ecuador
Av. 12 de Octubre y Cordero
Edificio World Trade Center
Torre B, Piso 13
Quito-Ecuador
Teléfono: (593-2) 2943600 ex 276
Fax: (593-2) 2943601
Sitio Web: www.bancomundial.org.ec

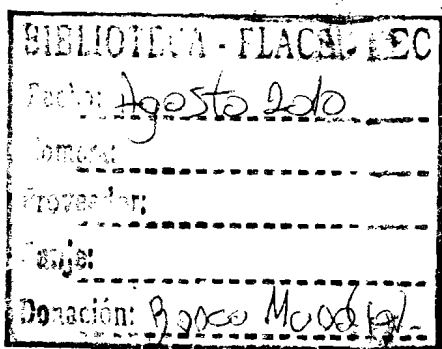


Diagramación: Editorial Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9978-22-701-5

Impreso en Quito-Ecuador, octubre 2007



303324

300 García S., Fernando
GAR II Congreso Ecuatoriano de antropología y Arqueología. Tomo 2.
Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas.
1°. Ed. - Quito: Abya Yala, 2007
536 p.; 21x15.5 cm.
ISBN 978-9978-22-701-5

I. Título - I. Ecuador-Ciencias Sociales

Índice

Introducción	9
Comunicado Final.....	13
Simposio de Antropología Jurídica	
Reflexiones generales sobre el peritaje antropológico <i>Lydia Andrés y Carolina Borda</i>	17
Luchas sociales y nuevo constitucionalismo: el caso del pueblo kichwa de Sarayacu <i>Gina Chávez</i>	21
Pluralismo jurídico y peritaje antropológico: su incidencia en la educación y legislación ecuatoriana <i>Danilo García</i>	35
Simposio Antropología y Género	
Relaciones de género en la distancia. ¿Reestructuración o reafirmación? Un análisis sobre 'remesas masculinas' y 'remesas femeninas' <i>Paula Castello</i>	51
El ejercicio político de la maternidad en la cárcel de mujeres: testimonios y perspectivas. <i>María Augusta Montalvo C.</i>	69
Naturalización de la maternidad diferente en dos de los servicios del Instituto Nacional de la Niñez y la Familia, INNFA: norma o exclusión? <i>Soledad Torres Dávila</i>	75
Maternidad adolescente y ciudadanía <i>Soledad Varea</i>	91
Simposio Comunicación y Cultura	
El poder el Foro o un Foro al poder: beligerancia mediática y reconocimiento social <i>Silvia G. Alvarez</i>	101

Simposio Cultura y Religiosidad

Ethos evangélico, política indígena y medios de comunicación en el Ecuador <i>Susana Andrade</i>	153
Ofrenda sacrificial en el Guagualzuma <i>Segundo E. Moreno Yáñez</i>	175

Simposio Etnohistoria y Memoria

El cacicazgo y los caciques mayores de Otavalo entre el imperio incario y la república. <i>Christiana Borchart de Moreno</i>	203
Memoria histórica y procesos de revitalización cultural del Pueblo afrochotoño <i>José Chalá Cruz</i>	241
El manuscrito de Quito: la crónica indígena sumergida en las memorias historiales del Pirú (1644) <i>Sabine Hyland</i>	249
La Memoria desde el Fogón: Espacios y prácticas culinarias como texto y objeto de estudio histórico <i>Carmen Sevilla Larrea</i>	259

Simposio Identidad y Etnicidad

Pobreza urbana y economía informal: el caso de las familias ladrilleras del barrio Santa Isabel, al noroccidente de Quito. <i>Paola García</i>	273
Lo galapagueño, los galapagueños: proceso de construcción de identidades en las Islas Galápagos <i>Cristina Ahassi</i>	293
Incidencia de la identidad en los procesos organizativos barriales: el caso de Guápulo durante la implementación del Sistema de Gestión Participativa en el Distrito Metropolitano de Quito <i>Mónica Pacheco</i>	309
Ojo de loca no se equivoca. Masculinidades y cultura gay <i>Carolina Páez</i>	333
Textos nómadas: identidades y culturas juveniles: un estudio de caso en Quito <i>María Soledad Quintana</i>	347

Obreras y obreros de Dios: Experiencias de vida en una comunidad cristiana de la ciudad de Quito <i>Mares Sandoval</i>	371
Simposio Interculturalidad y Política Social	
Afroecuatorianos, nuevo estado y políticas públicas en el Ecuador <i>John Antón</i>	401
Simposio Naturaleza y Cultura	
La diversidad biocultural: hacia un análisis crítico <i>Patricio Crespo</i>	411
El conflicto entre la comunidad kichwa de Sarayaku y la empresa petrolera Compañía General de Combustibles <i>Rommel Lara</i>	423
Plantaciones forestales como sumideros de carbono: conocimientos locales de hombres y mujeres. Estudio de caso en Muisne <i>Andrea Madrid</i>	431
Naturaleza y sociedad. Una lectura antropológica del viejo problema <i>Pablo Ospina</i>	473
Experiencia etnoambientales, etnozoneamiento y derechos territoriales en la amazonia centro <i>Ivette Vallejo</i>	507

CULTURA Y RELIGIOSIDAD

Segundo Moreno y Juan Bottasso
Coordinadores

Ofrenda sacrificial al Guagualzuma

Segundo E. Moreno Yáñez*
smoreno@puce.edu.ec

En las religiones andinas la “huaca”, como manifestación de la “Pachamama”, estaba asociada preferentemente a las montañas, las que, circundadas de nubes, daban nacimiento a las destructivas tormentas y también a las lluvias benéficas. En la Sierra el “Urcuyaya” (padre cerro) era el más dinámico de todas las huacas masculinas, y en las tormentas manifestaba su unidad con el relampagueante “Illapa” (el trueno): figura heroica que portaba la honda dorada del relámpago y que estaba armada de lluvia, granizo y truenos. Después de la conquista española y entreverado con el santo patrono de España, Illapa se trasmutó en el armígero “Santiago”, guerrero a caballo, cuyas pisadas retumbaban con el trueno, mientras su relámpago se confundía con la destellante espada de acero de los conquistadores. Los espíritus tutelares de las montañas o “apus”, como dioses protectores, no solo eran los proveedores de las lluvias fertilizantes, sino también decidían sobre la vida y la muerte y eran generosos donadores de riquezas, pues en sus entrañas se laboraba el oro y otros metales preciosos. A cambio, los eventuales favorecidos debían ofrecer a los “apus” ofrendas sacrificiales.

El “Supay-Urcu” o cerro del diablo

Juan de Velasco, en su “Historia Natural” del Reino de Quito en la América Meridional, escrita en 1789, se refiere a los montes más

* Director Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

notables de los Andes quiteños. Por su particular circunstancia, entre los cincuenta mencionados en su obra, Velasco singulariza al “Supayurcu”, una elevación ubicada en el corregimiento de Cuenca y cuyas características de “huaca” son dignas de mención. El historiador jesuita escribe:

Supayurcu (en la provincia de Cuenca) quiere decir el monte del demonio, porque, en una de las cavidades de sus altas peñolerías, le habían dedicado un templo los antiguos Cañares gentiles y le sacrificaban todos los años 100 niños tiernos, antes de sus cosechas. Reconocido por los Españoles este monumento de abominación, lo demolieron, sin dejar vestigio. Pasados casi dos siglos, llegaron a ese sitio, nada frecuentado de los cristianos, por ser áspero y estéril, unos cazadores y hallaron repuesta la cueva, con una gran piedra que servía de ara, toda bañada en sangre y un cuchillo de pedernal. A poca diligencia, descubrieron mal sepultados muchísimos tiernos cadáveres y entre ellos no pocos frescos. Con este aviso hizo el Corregidor de Cuenca demoler nuevamente la cueva y poner una cruz. Después de todo, hallándome yo el año de 1755 en el pueblo de Azogues, distante 4 leguas de aquel monte, me refirió el Párroco, hombre digno de toda fe, que aún proseguía aquel abuso, porque los bárbaros gentiles, que habitan las cercanías, van todos los años de noche, por encima de la cordillera a hacer su acostumbrado sacrificio” (Velasco, 1960, I: 35-36).

El apelativo de un monte adoratorio como “cerro del diablo” demuestra, al igual que en otros casos, el desconocimiento de su nombre aborigen, el que podría haber sido ocultado por sus adoradores cañaris y sustituido con un topónimo quichua inventado, con seguridad, por los doctrineros, en un claro afán no de cristianizar sino de denigrar o “satanizar” los santuarios donde se ofrecían a los dioses víctimas humanas. Coetáneo de Velasco, el bibliógrafo español nacido en Quito, Don Antonio de Alcedo, en su *Diccionario Geográfico-Histórico de las Indias Occidentales o América*, nos transmite el origen legendario de este nombre, texto que merece ser citado en extenso:

“Sapay-Urcu (que significa cerro del diablo): Monte de la provincia y corregimiento de Cuenca en el reino de Quito, entre los valles de Chuquipata y de Paute, célebre por las imaginadas riquezas que dicen que oculta y a que dio nombre la siguiente fábula: Un extremeño que se hallaba en su país oprimido de la miseria y abandonado a la desespera-

ción, invocaba el auxilio del demonio y maldecía la hora de su nacimiento, resuelto a quitarse la vida; aprovechándose el enemigo común de su situación se le presentó tomando apariencia humana, y preguntándole cortésmente la causa de su tristeza, le respondió que era la mudanza de haber pasado de rico a la última pobreza; lastimado de él le ofreció enseñarle una mina inagotable, de donde sacase cuanto oro quisiera; admitió el extremeño la oferta con alegría, y creído que el viaje sería corto hizo una reducida provisión en que había unos cuantos panes en sus alforjas, y se acostó a dormir tranquilamente para esperar el tiempo en que había ofrecido volver su conductor; pero así que despertó se encontró en un país desconocido para él y en el cerro de Supay-Urcu; dudoso algún tiempo en creer lo que le pasaba determinó saber qué tierra era aquella; dirigiéndose a una casa que veía algo distante; por fortuna era ésta de otro extremeño, el cual luego que supo por su criado que había allí un forastero paisano suyo, deseando tener noticias de su patria, lo hizo entrar y recibió con el mayor agasajo; sentáronse a cenar y el dueño de la casa empezó a preguntarle por sus parientes y amigos, entre tanto sacó el huésped uno de los panes que llevaba en las alforjas, que al instante conoció el otro que era hecho en España; sorprendiose al verlo tan fresco y dejó la cena, preguntándole como era posible que en tan poco tiempo pudiese haber hecho un viaje tan largo, a que le complació el huésped contándole el suceso y ambos convinieron que era preciso que el diablo lo hubiese conducido allí para enriquecerse con el tesoro de aquel monte, donde lo había puesto; desde entonces le quedó el nombre de Cerro del Diablo, cuya historia es corriente en el reino de Quito y refiere el padre Manuel Rodríguez y aunque es una ficción, ninguno duda allí que el monte encierra un grandísimo tesoro que, sin embargo, nadie ha trabajado para sacarlo” (Alcedo, 1967, III: 399-400).

Esta historia “*corriente en el reino de Quito*” está también atestiguada por el geógrafo riobambeño Pedro Vicente Maldonado. En su Carta de la Provincia de Quito y de sus Adyacentes, sacada a luz en 1750, aparece un cerro llamado “*Supay Urcu*”, situado al nororiente del asiento de Azogues y cerca del pueblo de Pindilil (Pindilig). No obstante, casi 200 años antes, Cristóbal de Albornoz, en su Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas, escrita en la ciudad del Cusco hacia 1584, señala como “huacas” varios cerros grandes, coronados de piedras, junto a pueblos pertenecientes a las provincias de “Tomebamba” y “Puruay” (en el centro y centro-sur del

actual Ecuador). Muy pocos toponímicos son geográficamente ubicables. Entre ellos, menciona el vicario y provisor del Cusco: *“Capatone, guaca de los indios anasayas cañares del ayllu de Lleuin ques un cerro y en él unas piedras junto al pueblo de Xuque”* (Albornoz, 1989: 188). Es evidente la relación fonética entre “Chuqui-pata” y “Xuque”, más todavía si se tiene en cuenta que en el siglo XVI la consonante “x” se pronunciaba como “sh”. Si es válida esta aseveración habría una coincidencia entre el pueblo cañari de “Xuque” (Chuque) y la actual población de “Chuquipata”, llamada con otro nombre “Loyola”. El nombre aborigen del Supay Urcu sería, por lo tanto, *“Capatone”*, según Cristóbal de Albornoz.

Conocedor de las afirmaciones del P. Juan de Velasco, en Cuenca del Tomebamba, explica Julio María Matovelle que *“El Supayurcu es un cerro de bastante elevación, situado en la actual parroquia de San Cristóbal; levántase casi en la mitad de la cordillera que divide el valle de Chuquipata, del de Paute; hállase en la dirección del camino que va de San Cristóbal a Guacas; primero se encuentra, en ese trayecto, el cerro llamado Bonilla y a continuación el Supayurcu, en paraje montañoso y completamente desierto”* (Matovelle, 1931: 67. Cfr. Pérez, 1978: 109). La pequeña “cordillera” independiente mencionada por el P. Matovelle coincide con el emplazamiento del cerro “Abgna”, según Gaspar de Gallegos, cura beneficiado de San Francisco de Pueleusi del Azogue. En su descripción del pueblo y de sus anejos, redactada en 1582, Gallegos dice que Pueleusi está poblado al pie de un cerro grande, a media ladera, y añade: *“El cerro junto a donde está poblado es muy alto y suntuoso; llámase Abgna; no se sabe la significación del nombre. Es muy célebre entre los indios, y se entiende que en tiempo antiguo solían adorarle los de esta provincia. Este cerro está hacia la parte de Oriente”* (Gallegos, 1992, I: 388). Al respecto afirma Aquiles Pérez (1978: 118) que es posible que la escritura del toponímico “Abgna” se modificase a “Augna” y posteriormente al actual “Abuga”, ya que es frecuente la mutación en el castellano antiguo del fonema “b” en “v” o en “u”. Cerca del cerro Abuga y hacia el oriente, en el mismo macizo montañoso, se eleva una loma vecina llamada “Suñabuga”. (Pérez, 1978: 124).

Carmen Muñoz-Bernand, en su documentada obra *Enfermedad, daño e ideología. Antropología médica de los Renacientes de Pindilig* (1986: 167), identifica al Supayurcu con el Abgna y el Abuga (cuya cumbre está situada a pocos kilómetros al suroriente de Azogues):

como “*el cerro del urcuyaya que guarda a las criaturas no bautizadas*”. En la década de 1970 contaron los naturales de Pindilig a la mencionada etnóloga, que la huaca del Abuga (cerro macho) era temida, por lo que se le elegía como “*compadre del niño*” que acababa de nacer. Los informantes aseveraron que el Abuga “*quería a las guaguüitas tiernas, que no sean regados del agua, ni tampoco bautizados. Él se hacía compadre, la amarcaba y eran considerados como jívaros*” (Muñoz-Bernand, 1986: 163). La creencia en una huaca (en este caso un “*urcuyaya*”) “*guardiana de niños*” parece ser común en la región, como también lo atestiguan las tradiciones recogidas por Rosaleen Howard-Malverde y publicadas en quichua y castellano en *Dioses y diablos: tradición oral de Cañar, Ecuador* (1981). Un mito sobre los “*Awka wawakuna*” (niños no bautizados) cuenta que antiguamente “*las guaguas sin bautizar, el cuy sin sal, las papas peladas, cocinadas y sin sal, servían todos de regalo para el cerro Ispendola. Allí sacaban plata. Lo mismo que en Buerán. La gente se hacía compadre con los dueños de los cerros para que éstos les dieran plata. Por eso daban en ofrenda las guaguas sin bautizar. Los cerros criaban a estas guaguas, las cuales viven dentro del cerro hasta nuestros días*” (Howard-Malverde, 1981: 33). Siempre se especificaba que al “*urcuyaya*” le gustaba el cuy sin sal, las bayetas blancas o telas no teñidas, y las habas sin cocinar. (Howard-Malverde, 1981: 27).

Los “*urcuyaya*” o, parcialmente hispanizados, “*urcutayta*” eran los antiguos dioses que dominaban durante la “*época de Dios Padre*”, el período de la primera creación, cuando las piedras, plantas, animales y todas las criaturas estaban dotadas del don del habla. Entonces, los “*urcuyaya*”, como amos propietarios, vigilaban sus regiones alrededor de cada cerro. Esta primera época terminó con un diluvio en el altiplano y con un gran incendio en la llanura. Casi todos los hombres perecieron, pero nació el “*Dios Hijo*”, quien ordenó que toda la naturaleza callara y permitió el don del habla solo a los hombres. No obstante, todavía los curanderos, como en la primera época, visitan al “*urcuyaya*” y le consultan sobre enfermedades y medicinas, ya que sigue siendo el dueño y padre del cerro. (Fock y Krener, 1978, I: 178). Además de la creencia en una división sexual de los cerros entre masculinos y femeninos, es común la opinión de que los “*urcuyayas*” o cerros machos contienen oro en forma de mazorcas de maíz, espigas de trigo, tubérculos y otros productos agrícolas de la Sierra. Las “*urcumamas*”, al contrario, son

guardianes de productos de las tierras calientes o “yungas”, por lo que en su interior se hallarían yucas, naranjas, plátanos, etc. de oro. Las cuevas son los hogares especialmente de las “mamahuacas”; en su interior se acicalan con peines de oro. Guardianes de los cerros huacas son también los “chuzalongos”. (Cfr. Muñoz- Bernand, 1986: 165).

La condición para tener acceso a tales riquezas es la ofrenda sacrificial de niños recién nacidos, no bautizados o ilegítimos, también de perros tiernos. *“El mecanismo de reciprocidad, latente en la práctica del sacrificio –explica Howard-Malverde (1981, 26)- se expresa a un nivel metafórico en la narrativa oral, por medio de la relación de compadrazgo que se establece entre el urku yaya y la madre del niño. De acuerdo a las obligaciones recíprocas que tal relación implica, se pueden explicar los regalos que el cerro le da a la mujer, y también el hecho de que al final ése reivindica para sí a su ahijado y a su madre, al considerar que ésta no ha cumplido sus obligaciones”*.

El inicio de una explotación minera también era ocasión para ofrecer a los cerros niños recién nacidos. Cuando se descubrieron los filones de plata de Pillzhun, contaban los campesinos de Pindilig en la década de 1970, la “huaca del cerro” impedía el trabajo con fuertes tempestades, por lo que la gente, para calmarla, “*guagüitos jívaros le metían en un huequito*” (Muñoz-Bernand, 1986: 163). Informantes más ancianas aseguraban haber visto, de niñas, que, cuando se producía algún derrumbe, la gente ofrecía un recién nacido; en algún caso un anciano fue sacrificado en lugar de un infante. Esta costumbre perduró cada vez que se construía una nueva carretera o cuando se erigía un puente. *“Se dice que para poder construir el puente de Biblián, la gente tuvo que dar a la mamahuaca hartos niños”* (Muñoz- Bernand, 1986: 163). Todavía en la década de 1950, durante la construcción del tramo vial Guasuntos – Chunchi, por miedo a los frecuentes derrumbes y por consejo del “brujo” del lugar, los contratistas decidieron ofrecer al cerro una víctima humana. Según un informante, que como trabajador vial presencié entonces el sacrificio, los ingenieros contratistas compraron “un mudito”; con engaños le bajaron a un hueco y, mientras recogía las monedas previamente lanzadas a su interior, con ayuda de maquinaria pesada, le sepultaron vivo. Todos estuvieron de acuerdo con la ofrenda, ya que el cerro se “apaciguó” y, según el mencionado testigo que contó su experiencia al autor de este ensayo, con posterioridad al hecho no hubo que lamentar desgracia alguna. En caso contrario, el cerro habría elegido su

víctima.

Como asevera Mircea Eliade (1985: 184), este tipo de sacrificio, a manera de un “rito de construcción”, aparece a través de los tiempos y en contextos culturales diferentes. La transferencia ritual de la vida por medio del sacrificio no se limita a la construcción de templos, ciudades, puentes, casas, etc. sino también para asegurar el éxito de una empresa. Todos estos aspectos dependen de una ideología común: “*para que dure, una construcción (casa, obra técnica, pero también la obra espiritual) debe estar animada, es decir, que ha de recibir al mismo tiempo vida y alma*”. La transferencia del alma no es posible sino a través de una muerte violenta, como ofrenda sacrificial. Gracias a ella la víctima prolonga su existencia más allá de la muerte, no ya en su cuerpo físico, sino en la “construcción”, como un nuevo cuerpo “animado” en virtud de su inmolación. Desde el punto de vista de la historia cultural, los ritos cruentos de construcción se sitúan en el marco de las concepciones de los paleo-cultivadores. Posteriormente estos rituales han sido sustituidos con variadas formas de “sacrificio por sustitución”, como la inmolación de animales, efigies o símbolos. (Cfr. Eliade, 1985: 167-191).

El cerro de Guagualzuma y la caverna de Curitaqui

Las montañas de la hoya de Cuenca están en comunicación con los nudos y las dos cordilleras, con excepción de un macizo irregular que, como grupo independiente, se eleva entre los ríos Paute, Tarqui y Gualaceo o Pamar. El valle del río Paute le separa, al norte, del macizo montañoso, cuya cumbre principal es el Abuga, y que divide los valles de Chuquipata, regado por el río Azogues o Burgay, y Paute, este último surcado por el río del mismo nombre, en su recorrido parcial hacia el norte hasta la Cola de San Pablo. Su punto culminante es el cerro *Guagualzhuma*, al nororiente del pueblo de Paccha y cerca de las poblaciones de Nulti y Jadán, con la altura absoluta de 3.090 metros. El terreno es suavemente ondulado y, junto al mencionado cerro, se elevan dos lomas algo más bajas: Capasombrero (2.815 m.), al oriente, y Cruzloma (3.000 m.), al suroccidente. El río Quingeo- Jadán, que corre de sur a norte, divide este macizo en dos mitades; la erosión ha excavado un valle hondo entre el *Guagualzhuma* y el pueblo de Jadán. (Wolf, 1975: 76).

En la documentación de 1720, que se refiere a una ofrenda sacrificial al cerro vecino de Paccha, aparece el topónimo de *Guagualzuma*. Theodor Wolf (1975: 76) lo llama *Guagualzhuma*, Aquiles Pérez (1978: 319, 326) *Huahualzhuma* o *Guagualsuma*, mientras la carta topográfica “Gualaceo”, del Instituto Geográfico Militar, lo denomina erróneamente *Huahuaphulmi*. Comúnmente se lo conoce como *Huahual Zhu-mi*. Según Aquiles Pérez (1978: 319), el nombre proviene “del Quichua *huahua*, niño; *ll(a)*, sufijo que expresa cariño, ternura; *suma(c)*, hermoso”; su significado sería, entonces, Huahualla-Sumac: “hermoso niño” (Pérez, 1978: 326). En el presente trabajo, basado en la documentación histórica, se utilizará, en adelante, el topónimo antiguo de “*Guagualzuma*”. Entre las cumbres del Guagualzuma y de Cruzloma se encuentra el pequeño llano de *Curitaque*, vocablo quichua con el significado de “baile o fiesta del oro”, donde se halla una caverna del mismo nombre. A este propósito y como fruto de sus observaciones a comienzos del siglo XX, escribe Paul Rivet (1977: 119): “*En el territorio de la parroquia de Paccha, provincia del Azuay, existe la caverna de Curitaqui habitada por un genio llamado Mama-huaca, cuyo atributo es una espiga de oro que lleva en la mano y que en cambio del primogénito de la familia suele derramar en ésta la riqueza y la abundancia. Hasta ahora persiste esa bárbara tradición y de tiempo en tiempo se halla algún niño abandonado en el suelo delante del Dios.*”

Jaime Idrovo Urigüen, en su estudio *Tomebamba. Arqueología e Historia de una Ciudad Imperial* (2000: 98 y ss.), reconstruye la red vial de Tomebamba, no solo bajo el concepto de ingeniería incaica, sino también en torno a una “geografía sagrada”. Diversas culturas y, entre ellas, también las aborígenes de Andinoamérica ecuatorial y la incaica, consideraban un punto de interferencia del mundo “inferior e interior” de los muertos (*ucu pacha*), el mundo de “aquí” donde habitan los vivos (*cay pacha*) y el “de arriba” donde tienen su morada los dioses (*hanan pacha*). Como para los romanos el “*mundus*” representaba el punto de comunicación entre los tres reinos y para los griegos el “*omphalos*” o centro del cosmos (Eliade, 1981: 241-243) tenía igual función, en la cultura incaica el “*axis mundi*” (eje del mundo) era el “*ushnu*”: también una hendidura en la tierra, relacionada con las tumbas en pozos profundos. (Zuidema, 1989: 402 y ss.). Según su modelo arquetípico, el Cusco, no de otro modo en Tomebamba, el sistema de “*ceques*” (rayas), como un conjunto de líneas imaginarias, unía las

“huacas” o lugares sagrados a partir del “ushnu”.

Esta “geografía sagrada” se confundía con la red vial que permitía mantener contactos económicos y culturales con otras regiones e incorporaba caminos y rutas entre diversas localidades, además de cohesionar las comunidades, “ayllus” y señoríos étnicos entre sí y con el Estado. Los caminos servían también como líneas de división territorial de un centro poblado o región en las mitades “hanan” (arriba) y “hurin” (abajo). El “Capac-Ñan”, verdadera columna vertebral de los Andes, unía Quito con el Cusco y alcanzaba hasta el río Guáy tara (actual frontera Ecuador- Colombia) y hasta el río Maule en la zona austral del continente. En la región de Tomebamba, hacia el sur, los caminos fueron las arterias básicas del contacto comercial y cultural, con la Sierra austral y la Costa norte del actual Perú. Al occidente, la principal vía atravesaba la Cordillera Occidental y unía a Tomebamba con el Puerto Bola, en el golfo de Guayaquil. Hacia el oriente sobresalen, como las vías más citadas, las que parten desde el río Machángara hacia Paute y también las de Gualaceo y Sigsig.; esta última se inicia luego de pasar por Paccha. También consta la ruta a Cuyes, que atraviesa Paccha y se dirige luego a Quingeo. Además consta un camino que iba hacia Zamora, en el extremo suroriental del valle de Cuenca, después de pasar por Jima. Todas estas vías demuestran la importancia de Tomebamba en la región, la que era un núcleo en el sistema vial que unía el Cusco y Quito, y transversalmente la Costa con la Amazonia. (Idrovo Urigüen, 2000: 101-102).

Aunque en 1574 ordenó el oidor Francisco Cárdenas la reducción de varias parcialidades indígenas en el “pueblo de indios” Paccha, lo que fue ejecutado por el comisionado Alonso de Cabrera (Pérez Tamayo, 1978: 316-328), se supone que existió un asentamiento prehispánico en el “pueblo viejo de Paccha”. De todos modos, una importante presencia inca en la zona se confirma con la existencia de un “Guana-caure”: lugar significativo en la geografía sagrada del Cusco y trasladado a Tomebamba. Perteneciente a la doctrina colonial de Paccha estaba el pueblo de “mitmajcuna” de origen inca, llamado Nultisapa (actual Nulti), cuyos pobladores estaban exonerados, durante la Colonia, del servicio de la mita. (Idrovo Urigüen, 2000: 102-103).

En el caserío de Turi, ubicado en la parroquia San Blas, al sur de Cuenca, existe un “machay” o cueva sagrada, la que quizás ocupaba un lugar en la línea (“ceque”) de lugares sagrados, que partía de Culebri-

llas, Ingapirca, Buerán, hacia Tomebamba. (Idrovo Urigüen, 2000: 103). La gruta de Turi está situada a unos 20 metros de la plaza del pueblo. Según una leyenda, hace más de 200 años se “asomó” en la caverna el “Señor de Belén”, a quien llevaron a Cuenca, donde “amanecía”, pero nuevamente retornaba a Turi, donde “anochecía”. Como exigió con este milagro permanecer en el pueblo, se le construyó una iglesia. El “Señor de Belén” es un Cristo crucificado y esculpido en piedra. Se dice que el Señor es milagroso y muchos romeros peregrinan a su santuario. Sus oblaciones dejan sobre el crucifijo o en la gruta y entre ellas se destacan pelos o cerdas de animales ofrendados, para que el Señor les conceda buenas cosechas y cuide de los animales. Se acostumbra todavía llevar arena de la gruta y derramarla en los “cuyeros”, mezclarla con sal y darla a los animales, tirarla en los campos para que no caigan las hechas e incluso utilizarla en infusión como remedio para los “guaguas”. (Landívar, 1968: 88). En los últimos años el Señor de Turi se ha transformado en el protector de los emigrantes, quienes acuden a su santuario al inicio de sus viajes.

Además de caracterizarse Turi por la existencia de vestigios arqueológicos, se debe anotar que se encontraba a orillas del camino incaico y que algo más al oriente de este poblado se localizan los dos “Guanacaures”, que señalarían la ruta por donde ingresó el Inca a la conquista del valle de Guapondelic: entrada ritual que recordaba el ingreso de Ayar Manco (Manco Cápac) al valle del Cusco. El primer Guanacaure tenía, como designación alterna “Cusco Ayllu”, mientras el segundo Guanacaure se situaba tras las colinas de Chaguarchimbana. (Idrovo Urigüen, 2000: 103-104).

Relacionado con Nulti o Nultisapa, y en los flancos septentrionales del macizo montañoso coronado con la cima del Guagualzuma, cerca del río Tomebamba, se encuentra la localidad de Chaullabamba, poblada en la época del Incario por grupos mitimaes. Como los de Nulti, sus habitantes eran “mitmas chasquijos”, es decir, encargados de portar la “posta” en el Incario y durante la Época Colonial, entre los tambos de Hatun Cañar y Nabón. (Pérez Tamayo, 1978: 191-197). Conocida por las ocupaciones formativas, Chaullabamba fue un lugar poblado hasta la época de la dominación incaica, a la que pertenecerían algunos restos arquitectónicos o “paredones”. Chaullabamba (conocida también como Guancay o Huancay) fue quizás un barrio suburbano de Tomebamba. Se ha mantenido, desde entonces y hasta la actualidad, una in-

tensa actividad agrícola. (Idrovo Urigüen, 2000: 104).

Una ofrenda sacrificial

Según la “Información de Don Andrés Suplibicha”¹, iniciada en Cuenca, el 9 de marzo de 1720, dentro de la “*Causa y demanda sobre las tierras del citio de llinti*”, en términos del pueblo de Gualaceo, el demandante, Don Andrés Suplibicha, cacique principal de los indios de la parcialidad de Paiguara, en el mencionado pueblo, con fecha 9 de marzo de 1720, informó en Cuenca al defensor “*ad litem*” Joseph Álvarez,

“que Don Alonso Llibi Cura, Despues que se llamo asi siendo Don Alonso Ordoñez no tan solamente se a contentado con vender las tierras de comunidad de los dichos Indios Sino que en diferentes serros a ydo a sacrificar muchachos por sacar oro Como lo hiso en el Cerro de Guagualzuma llebando a Thomas Ussu niño Indiesito de dicha parcialidad de hedad de dos a tres años, a quien le amarraron los pies y las manos Y lo amortajaron y puesto de una Guirnalda de flores y sus alas lo dieron y sacrificaron al dicho Serro de Guagualzuma Y empesaron entre el dicho Alonso Ordoñez y otros muchos Indios a baylar y cantar y veber disiendo mil amores al zerro o al diablo hasta que personas piadosas y Cristianas Por la honrra de Dios nuestro señor quitaron la Criatura y dieron de palos de que ofresco Información en nombre de mi parte por tanto.” (Información, 1720: fol. 1r).

Andrés “Suplivicha” aparece como cacique de una parcialidad de Gualaceo, en 1724 (Pérez Tamayo, 1978: 230), mientras “Payguara” es una parcialidad mencionada en 1563 y 1649, en cuyo asiento se habría poblado Paccha. (Pérez Tamayo, 1978: 220, 317). En 1563 consta que Don Juan Llivicura, casado con Francisca Guandichug, era cacique de Payguara. Don Juan era hijo de Rodrigo Llivicura, y obtuvo del oidor Francisco Cárdenas 80 cuadras de tierras para su comunidad; también demandó a Úrsula Álvarez Moreno por la devolución de esas tierras usurpadas por su marido difunto. (Pérez Tamayo, 1978: 227-228). Años después, en 1644, un Alonso Llivicura aparece como administrador de la parcialidad Payguara, quizás en nombre de su sobrino menor de edad, Juan. En 1683 es cacique de Payguara Sebastián Llivicura. (Pérez Tamayo, 1978: 229).

Según el testimonio de algunos testigos, entre noviembre y di-

ciembre de 1719, Don Alonso Llibicura visitó la casa del indio Matheo Correa, situada en el sitio llamado “Tablón”, en busca de Sebastián Marques, yerno de Correa. Encontró Llibicura a Sebastián y, como atestigua Matheo Correa,

“apartandolo deste Testigo y en alguna distancia parlaron en secreto, y aviendose apartado le pregunto al dicho su yerno, diciendole que que es lo que abia parlato con el dicho Don Alonço, en Secreto, a que le respondió el dicho su yerno, que una Cosa, a que le dijo este testigo que le avisara, y entonses le dijo que estauan parlando disiendo que fuera Con el, a Guagualzuma a Sacar oro, a que este testigo le dijo que que oro, le auia de dar que si era Dios para saber donde estava y darselo” (Información, 1720: fol. 1v).

La aparente incredulidad de Matheo Correa, indio natural del pueblo de Nulti, de los forasteros de la Real Corona y sujeto a Don Santiago Llibichusca, de edad de 78 años más o menos, pronto fue dominada por Alonso Llibicura, quien también le convenció a acompañarle en la búsqueda del oro. Recuerda el testigo Matheo Carerra que Don Alonso le dijo “*Taita por tres veses, vamos con vos a Sacar oro que te dare sien pa.s [¿patacones?, ¿pesos?] para que hagais una Capilla del Glorioso San Marcial, por la devosion que teneis*” (Información, 1720: fol. 2r).

Dejándole “*ya pagtado*”, Don Alonso se adelantó, “*diciéndole que yba a Guagualzuma a esperar con un bulto para sacar dicho oro*” (Información, 1720: fol. 2r). Después de “*un buen rato*” Correa se encaminó hacia el cerro Guagualzuma, a donde llegó “*como a las oraciones de la Auemaria*” de un día jueves. En medio de un llano encontró a Don Alonso en compañía de Pedro Raiban y de su hijo Phelipe, indios naturales de Gualaceo, y de otros tres indios y de un mestizo para él desconocido. Según el testigo Marcial Llibichusca (Información, 1720: fol. 6v), el sitio donde se habían reunido los indios era “*el Serro llamado Tâ-qui Vrcu, Junto al de Guagualzuma*”; allí amenazaron pegar a los curiosos. Y “*el dicho Don Alonço auia tenido deuajo de un arbol llamado serrag escondido un muchacho como de hedad de tres años indiecito, Vestido de una tunica blanca de lienço de la tierra, puestole una Guirnalda de flores, al qual dicho muchachito lo puso el dicho Don Alonço, en medio de los dichos Indios, que a estos los hiso sentar alrededor*” (Información, 1720: fol. 2r). A continuación, Llibicura mandó a un indio cargar al

muchachito,

“disiendole que entrase por la puerta y le ofreciese al serro el dicho muchachito, al qual lo dejo adentro y salio el dicho yndio, y luego incontinenti salio el dicho muchachito llorando disiendo taitalla, y oiendo esto, y que no salia breue dicho muchachito, mando el dicho Don Alonço que entrase a sacarlo como en efecto lo saco, y sin sacar oro se fueron mas auajo del puesto a donde se auian hospedado y se estubieron alli, desde el dia martes antecedente con la preuension referida” (Información, 1720: fol. 2v).

Fracasada esta primera tentativa al anochecer del jueves, o quizás también alguna anterior, pues, según el testimonio de Correa, estuvieron los indios en el cerro desde el martes precedente, “*boluieron la noche biernes siguiente a haser lo mesmo*” (Información, 1720: fol. 2v). Sobre este episodio, el testigo Don Phelix Llibichusca, natural del pueblo de Nultisapa, de los forasteros de la Real Corona, de edad de unos 30 años y sujeto a Don Santiago Llibichusca, ofrece mayores detalles. Recuerda que un día viernes, hace más de dos meses (finales de diciembre), sobre tarde, llegó a su casa en el sitio de Puicay, Marcial Landi, indio natural del pueblo de Paccha. Le dio entonces la noticia de que “*unos Indios no conocidos estaban al Pies del Serro de Guagualzuma dos dias haciendo brujerías, para sacar oro*” (Información, 1720: fol. 3r). Según Santiago Llibichusca (distinto del cacique), parece que Marcial y Francisco Landi, previamente, habían buscado al cura de Paccha y al alcalde mayor del pueblo de Nulti para poner en su conocimiento estos “*maleficios*”, pero no les encontraron. (Información, 1720: fol. 4r). Acudió Don Phelix a su cacique, Don Sanctiagio Llibichusca, y en compañía de Esteban, Marcial y Joseph Llibichusca y de Damián de Vermeo, se dirigió al lugar de los acontecimientos. A este propósito, Marcial Llibichusca declara que el lugar de reunión era “*Vn llano pequeño en medio de dos Serritos*” (Información, 1720: fol. 6v). Prosigue Phelix Llibichusca:

“Y hallaron en el, a Don Alonso Llibicura y a su Yerno que aunque lo conose de vista, no le sabe su nombre, mas de que es primer Yerno, a Matheo Correa y a Sinco Yndios y a un hombre Español que tambien no lo conosio, Y entre ellos bio Un Yndio cojo con dos Muletas y dos bastones de chonta negra que estauan tendidos en el Suelo, Y así que llegaron dijo el dicho Dn Sanctiagio Llibichusca que que maldades estauan haciendo aquí, a que el dicho Dn Alonso Llibicura also un Palo,

para darle al dicho Dn Sanctiagio Llibichusca disiendo que el estaua hasiendo qualquiera diligencia, que para ello tenia orden del Corregidor, Y este testigo biendo la maldad en que auian estado, cojio unas ollas nuevas que auian tenido prebenidas Y con ellas le dio al dicho Dn Alonso Llibicura disiendo que para que tenia estas ollas, a que le rrespondió, disiendo para sacar oro, Y entonses este testigo le dijo que por que se balia del Diablo, Y que dijese qual de los Yndios era el Brujo a que le rrespondio el dicho Dn Alonso Llibicura, disiendo io soi el Brujo, a cuiu rrazon este testigo bolbio a cojer vna de dichas ollas y le dio con ella al dicho Dn Alonso Llibicura” (Información, 1720: fol. 3r).

Mientras tanto, los demás compañeros de Don Phelix Llibichusca aprehendieron a los socios de Alonso Llibicura y amarrados les llevaron al sitio de Puicay. “Y el dicho Dn Santiago Llibichusca llebo un muchachito Indiecito, que el dicho Llibicura lo auia tenido Con su Camiseta pintada, Y el dicho Llibicura quedo en el mesmo puesto y a sus Compañeros y a su Yerno les dio el dicho Dn Sanctiagio Llibichusca a cincuenta asotes, Y a tiempo que Yban asotando al yerno del dicho llibicura, dijo dicho Yerno que al dicho muchachito auia traído el dicho llibicura, para dar al Serro de Guagualzuma Y sacar oro, por lo qual el dicho Dn Sanctiagio llibichusca, hiso quedar en su poder al dicho muchachito, Y echo a los demas Yndios Castigados, Y otro día fue a casa del dicho Dn Sanctiagio a pedirle al dicho muchachito, Y porque no quiso dar, lo fue dejando disiendo que lo crease, Y hisiese olear, porque no tenia olio” (Información, 1720: fols. 3r-3v). También el testigo Joseph Llivichusca, indio, asegura que, además de dos dardos de chonta negra, había también “Vn emboltijo de unos clauales romero, y guirnalda de paja” (Información, 1720: fol. 5v), y que después de estos sucesos Mathías de la Parra había llevado consigo al indio muchachito, “disiendo que aria Bautisar porque estaua sin el olio ni Bautismo” (Información, 1720: fol. 6r). Sobre los otros objetos que podrían servir de ofrendas o de alimentos rituales, Marcial Llibichusca añade que en el

“emboltijo mismo hallaron algunas flores de claveles y azucenas, algodón escarmenado, sinco o seis guirnaldas de paja alinada con dichas flores, y una Camiseta blanca de lienso nuevo. y todo esto le entrego el dicho Don Santiago a este testigo a que lleuara. Como lo lleuo. Y tambien hallaron en el dicho puesto Vna olla de mote de mais blanco, en Vn fogon. y la hiso pedasos el dicho Don Santiago. Cin mas Vna guita-

rra. la qual la dejaron. Y la lleuo Vn yndio de los del dicho Lliuicura. di-
siendo que era de dicho mestiso Viejo” (Información, 1720: fol. 7r).

No podía faltar en un acto ritual una “*Botija de chicha*”, como
testifica Santiago Llibichusca (Información, 1720: fol. 4r).

A los sucesos mencionados añade valiosos datos un testigo en
“*hauito de español que dijo llamarse Damian de Vermeo y ser natural del
citio de Pucay*” (Información, 1720: fol. 4v), de edad de 50 años, que
no sabía firmar, pero no necesitaba intérprete. Según su testimonio,
“*unos muchachos obejeros dijeron que en el serro de Guaguallchuma, es-
taban unos yndios y españoles hacien[do] Brujerías para Sacar oro y que
habían estado dos dias y que le parese ser yndios de Vjeba [?] o de anga-
marca que no son conocidos*” (Información, 1720: fol. 4v). Entre los bus-
cadores de oro vio también a “*un hombre español que no lo conosio,
puesto de Vna Guirnalda de flores bailando y tocando una guitarra Y can-
tando en la lengua materna que no lleo a entender*” (Información, 1720:
fol. 4v). Mientras discutían con Don Alonso Llibicura, quien se fajó con
todos y afirmaba que estaban para sacar oro en el cerro, Vermeo pudo
observar “*un angelito vestido de tunica blanca con guirnalda de flores en
la Cabeza y muchas ollitas nuebas con tabaco, capullo y con no se que Yer-
bas cogidas que abian llebado, Y biendo este Testigo estas maldades, cojio
un Yndio Coxo que abia estado allí, que estaba arrebosado de su manta y
este testigo lo hizo desarrebosar y allo que tenía dos bastones de chonta ne-
gra con sus listones amarrados en las puntas*” (Información, 1720: fol.
4v). El indio cojo fue llevado a Pucay y azotado. Confesó que dos días
antes había estado en el cerro con Alonso Llibicura y con otra gente, pa-
ra sacar oro “*y un angelito para ofreser al serro y que la noche del Juebes
abia metido el dicho angelito por un Agujero ofresiendo al dicho Serro pi-
diendo oro Y porque el dicho Serro no resibio se salio dicho angelito y que
esperaba la noche siguiente para bolber a ofrecer dicho angelito al dicho
Serro Con prebenciones Y que antes que llegara la noche les abian cojido*”
(Información, 1720: fol. 5r).

Es interesante la observación que, como una apostilla, hace so-
bre la “*malicia*” del acto el último testigo que declara el 3 de julio, Mar-
cial Landi, natural del pueblo de Paccha, de la parcialidad Collana, y
que la asigna al cacique Don Santiago Llibichusca. El mencionado día
viernes pudo Landi observar, además de la olla con mote de maíz blan-
co y el cántaro de chicha,

“arrimado en un arbol [serrag] el dicho muchachito, tapada la Cauesa con Vn pedaso de lienso blanco, y hallaron tambien Seis guirnaldas de flores, y dos chontas negras que llaman dardos con sus listones rosados amarrados en las puntas, y Viendo el dicho Don Santiago Llibichusca que todas estas cosas yndicauan a malicia, le Dijo al dicho Don Alonso Lliucura que aquí auia Venido de su Pueblo [Gualaceo] a este lugar con tanta pre uension, a que le respondió, que el auia Venido a su diligencia y no para Juntarle nada suio” (Información, 1720: fol.. 7v-8r).

Coincide esta apreciación con el juicio del abogado defensor Joseph Álvarez, ya mencionado al comienzo de este acápite (Información, 1720: fol. 1r), de que el intento de una ofrenda sacrificial al cerro Gualzuma terminó cuando “*personas piadosas y Cristianas Por la honrra de Dios nuestro señor quitaron la Criatura y dieron de palos*” a los partícipes del fallido sacrificio.

Hermenéutica de un rito

Todo ritual, considerado como un “texto” en acción, necesita una “hermenéutica”: la explicación o búsqueda de las significaciones del fenómeno religioso. El esfuerzo por descifrar la revelación presente en una creación religiosa, como el rito, y por comprender su función y significado, es un esfuerzo que enriquece la conciencia tanto del investigador como de todo ser humano. Según Mircea Eliade (1980: 123), “*El trabajo hermenéutico revela las significaciones latentes y el devenir de los símbolos*”. Para revelar las “significaciones latentes” se debe tener en cuenta que, como en el caso de los mineros o de quienes transforman el espacio “salvaje” en “doméstico” con la construcción de alguna obra de ingeniería como carreteras, puentes, etc. o también con la búsqueda de oro u otros “tesoros”, esa modificación implica rituales, oraciones y actos de culto. Todos estos supuestos están determinados por la naturaleza de la operación a efectuarse, pues se trata de ingresar a una zona reputada como “sagrada”, inviolable, peligrosa y regida por fuerzas superiores.

Según algunos autores citados en el libro de Douglas Sharon: *El Chamán de los Cuatro Vientos* (1980: 110-111), la cosmología quechua tradicional está estructurada alrededor de dos deidades principales: “Roal” y “Pachamama”. El primero es un “camac” o espíritu creador que

ocupa la cima de la jerarquía; mientras la segunda está vinculada con la feminidad y la fertilidad. “Roal” gobierna las fuerzas de la naturaleza y supervisa a los espíritus de la montaña: los “apus”, “huamanis” o “urcuyayas”. Ellos son los habitantes del espacio salvaje o “sacha”, viven dentro de las montañas o en los altos pastizales, y se manifiestan como cóndores, hombres, cruces o picos de montaña, de donde salen los canales de riego. Son los dueños de los animales y dan refugio al guía de los rebaños: un carnero de cuatro cuernos. “Pachamama” está relacionada con la tierra, la agricultura y la mujer: según los campesinos andinos, en estrecho vínculo con el espacio doméstico. Así hay una oposición y complementariedad entre las dos divinidades, las que están relacionadas a través de la mediación de la serpiente “Amaru”, que habita en los mantiales y lagunas de los pastizales de la puna o páramo. Ingresar en el espacio “sacha”, es internarse en el espacio sagrado dominado por los espíritus de la montaña.

Importante en todo contexto ritual es el calendario ceremonial. Si los ciclos agrícolas y ceremoniales dividen el año solar en un período “hanan” (medio año desde el 21 de marzo hasta el 21 de septiembre, época fría en los Andes), y en un lapso de tiempo “hurin” (entre los equinoccios de septiembre y marzo, intervalo cálido), según la versión de los testigos, la ofrenda al Guagualzuma tuvo lugar más o menos en la mitad del tiempo “hurin”, es decir, en noviembre o, con mayor probabilidad, en diciembre, cuando está por finalizar el período cálido seco, previo al cuadrante cálido húmedo. Con el solsticio de diciembre coincidían los rituales del “Capac Inti Raymi” o Gran Fiesta del Sol, durante la cual, según El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno, atribuida a Guamán Poma de Ayala, *“hacia grandes sacrificios al sol, mucho oro y mucha plata y baxillas. Que entierran quinientos niños enosentes y niñas; lo entierra parado bibo con sus baxillas de oro y de plata y mucho mollo y ganados”* (Guamán Poma de Ayala, 1980, I: 233). Estas ofrendas de sacrificios humanos llevaban el nombre de “capacocha”.

Anne Marie Hocquenghem (1987: 108-111) describe e interpreta algunas vasijas hechas en molde, atribuidas a las fases II-V de la cultura mochica, que representan personajes que llevan en una mano un niño y en la otra un pequeño mate o cuenco, como para contener algo, o que levantan la mano a la altura del hombro mostrando la palma, en acto de adoración. Algunas escenas muestran portadores que se apoyan en bastones y atraviesan alguna región montañosa; otras tienen lugar

en un paisaje de cerros desérticos, bajo un cielo atravesado por un arco iris bicéfalo. En la figura 69 se puede incluso distinguir que el personaje sacrificador levanta sus manos hacia el cielo dominado por el arco, mientras cuelga de su cintura una figura de mono o infante, amortajada y con alas; delante del personaje están otras dos figuras iguales, amortajadas y aladas. Merece una mención especial el ceramio que representa a un hombre, que presenta en ofrenda un niño y que tiene los labios redondeándose, como para dar un beso, y las mejillas hundidas (Hocquenghem, 1987: fig. 66). Las sienas profundas, las arrugas y la manera de envolverse en una manta parecería indicar que el oferente es un enfermo o un hombre de edad. Guamán Poma de Ayala (1980, I: 240-246) representa también a indios del Chinchay Suyu, del Anti Suyu y del Conti Suyu que sacrificaban infantes o jovencitos de 12 años “a sus ídolos y vacas”.

En la documentación analizada, quien funge como protagonista principal, Alonso Llibicura, se auto-designa “brujo”. Parece que es el organizador de la ceremonia ritual para conseguir oro, pero no existen elementos que permitan identificarle como dueño de poderes mágicos. De todos modos, el testigo Santiago Llivichusca asevera que le informaron que en el cerro Guagualzuma “*auia Vna Junta de Yndios y entre ellos algunos Brujos que estauan bailando*” (Información, 1720: fol. 3v). Se puede complementar este testimonio con la atestación de Damián de Bermeo, según el cual “*estaban unos yndios y españoles hacien [do] Brujerías para Sacar oro y que habian estado dos días y que le parese ser yndios de Vjeba o de angamarca que no son Conocidos*” (Información, 1720: fol. 4v). La localidad “Oxiba” aparece en el mapa de Pedro Vicente Maldonado (1750) a orillas del río homónimo y por otro nombre Caracol, uno de los afluentes del río Babahoyo, en la actual provincia de Los Ríos. Según Humboldt (2005: 266), en sus Diarios de viaje en la Audiencia de Quito, redactados en 1802-1803, hasta “Ujibar” llegaban los arrieros serranos con sus mulas, para el transporte de mercaderías hacia las Bodegas de Babahoyo y hasta Guayaquil.

El río Caracol desciende desde el territorio señalado por Maldonado como “Yungas” de los “Colorados de Angamarca”, situados algo al sur de los “Colorados de S. Domingo”. Los Sigchos Angamarcas eran conocidos ya desde el siglo XVI como indios comerciantes que intercambiaban sal por oro, algodón y ají. (Moreno Yáñez, 1988, 2: 82-83). A comienzos del siglo XVII los indios “Colorados” de los “Yungas de Anga-

marca transitaban entre Mullihambato y Pillaro con cargamentos de artefactos cerámicos, idolillos de oro y otras artesanías de cobre y plata, objetos destinados al intercambio con ciertas hierbas del “País de la Canela”. (Carrera, 1981: 148). Como los actuales “Colorados” de Santo Domingo, también los de Angamarca tenían la costumbre de pintarse el pelo y otras partes del cuerpo con achiote, como protección contra la hechicería. (Navas de Pozo, 1990: 60-61). Los de Santo Domingo son todavía reputados como curanderos y brujos. Todos ellos estaban ubicados en la ceja de montaña tropical al oeste de los Andes. Frank Salomon (1983: 413-428), en su estudio sobre chamanismo y políticas en la Audiencia de Quito, durante la última centuria del dominio colonial, pone de relieve que la “montaña” de las tierras bajas constituye un elemento cosmológico que, en contraposición a lo “civilizado” del Altiplano Andino, representa los poderes “primordiales” y naturales. De este modo se da un intercambio complementario y “vertical” entre la riqueza que otorga el “serrano” al chamán, como paga por su actividad (en el caso aquí estudiado el “oro” que entregaría Alonso Llibicura) y el poder mágico que el “brujo” devuelve a su cliente. No hay que olvidar que las concepciones míticas asociaban al Antisuyo con la región originaria de la agricultura de subsistencia y medicinal, y con las artes mágico-curativas. Es importante señalar, sin embargo, que en Andinoamérica ecuatorial el bosque húmedo tropical se extiende a ambos lados de la Cordillera Andina, por lo que se debe redefinir el concepto del “Antisuyo”, no como el levante de los Andes, sino como una doble región situada en las vertientes orientales y occidentales de los Andes y correspondientes a una ecología de clima húmedo tropical. (Moreno Yáñez, 1991: 543).

En varios testimonios aparece un personaje especial, que merece mayor análisis. Se trata de *“Un Yndio cojo con dos Muletas y dos bastones de chonta negra que estauan tendidos en el Suelo”* (Información, 1720: fol. 3r). Según Damián de Vermeo (Información, 1720: fol. 4v) los bastones de chonta negra tenían *“sus listones amarrados en las puntas”*, mientras para otro testigo eran *“dos dardos de chonta”* (Información, 1720: fol. 5v). En la mitología es frecuente, explica Lévi-Strauss (1973: 196) que los *“hombres nacidos en la Tierra sean representados, en el momento de la emergencia, como incapaces todavía de caminar, o caminando con torpeza”*. Ellos son seres “ctónicos”, caminan dando traspiés hacia delante o de costado, tienen pies ensangrentados, heridos o

húmedos, todo lo cual demuestra que están relacionados con las entrañas de la Tierra. La búsqueda del oro, como todo trabajo con los metales, exige una profanación de la “Madre Tierra”. Las mitologías demuestran que los “dioses herreros” son divinidades tuertas, con una sola pierna o demonios antropófagos. *“Hay en todo ello un motivo mítico-ritual bastante complejo, -explica Mircea Eliade (1993: 95)- cuyo estudio no podemos emprender ahora. Lo que nos importa es que se trata de un argumento de las Männerbünde, en el que las invalideces de los personajes (tuerto, cojo, etc.) recuerdan probablemente mutilaciones relacionadas con la iniciación o describen el aspecto de los maestros de la misma (talla pequeña, enanos, etc.)”*.

El uso de un vestido no indígena por parte de algún asistente ha confundido a algunos testigos que hablan de la presencia en Guagualzuma de un “español” e incluso de “españoles”. A este propósito sorprende la declaración de Damián de Vermeo, quien vio a varios indios alrededor de Llibicura, *“y un hombre español que no lo conosco, puesto de Vna Guirnalda de flores bailando y tocando una guitarra Y Cantando en la lengua materna que no llego a entender”* (Información, 1720: fol. 4v). Vermeo fue el único testigo que no necesitaba intérprete, por lo que es inexplicable su afirmación de que el “español” cante en su propia “lengua materna”, no entendida por el hispano-hablante Vermeo. Más exacto es el indio Marcial Llibichusca, según el cual se trataba de un *“mestizo Viejo”* (Información, 1720: fol. 7r), que tenía una guitarra, y a quien no se le propinó la respectiva azotaina.

Todos los testigos que aseveran algo sobre Tomás Ussu, el niño indígena de la parcialidad de Paiguara (Gualaceo), que debía ser ofrecido al cerro Guagualzuma, están de acuerdo en que estaba amortajado y vestido como un “angelito”. Todavía es posible observar en las fiestas religiosas indígenas o mestizas, especialmente en el Corpus Christi, estos personajes, que se confunden con el “danzante” o “ángel huahua”. (Cfr. Carvalho-Neto, 2001: 74-75, 157).

Además de las guirnaldas y prendas de vestir del “angelito”, se menciona un “bulto” o “emboltijo”. En un cerámico mochica, perteneciente al Museo Nacional de Antropología y Arqueología de Lima, el hombre que porta un niño está asociado a una escena pintada, que representa a dos hombres que transportan a sus espaldas dos grandes bultos envueltos en redes, cuyo contenido no es visible, un tercer bulto reposa en el suelo. Los portadores se apoyan en bastones y atraviesan

una región montañosa. (Hocquenghem, 1987: 110, fig. 67). En otras escenas pintadas los bultos contienen pequeños objetos: mates de cal, armas y la piel de un felino. “*El contenido de la mayoría de bultos –añade Hocquenghem (1987: 111)– podría ser hojas de coca, puesto que es todavía bajo la forma de grandes bultos rodeados de una red que éstas son transportadas en los Andes. Los pequeños objetos parecen ser orejeras y otros ornamentos de metal. Según nuestro análisis, los portadores de redes que figuran en la escena pintada relacionada al hombre con el niño, transportan ofrendas a través de la sierra.*”

En la ofrenda al Guagualzuma, en el “*emboltijo mismo hallaron algunas flores de clauelas y asusenias, algodón escarmenado, sinco o seis guirnardas de paja alinada con dichas flores, y Vna camiseta blanca de lienso nuevo*” (Información, 1720: fols. 6v-7r). A lo anterior se podrían añadir, según Vermeo, “*las ollitas nuevas con tabaco, capullo y con no se que Yerbas cogidas que abian llebado*” (Información, 1720: fol. 4v). El tabaco es todavía conocido como alucinógeno, al ser introducida su esencia a través de las mucosas de la nariz. También su humo es utilizado por los curanderos para realizar “limpias”, para lo que también se utilizan algunas ramas y flores. Es imposible determinar las otras “Yerbas”, aunque podría proponerse, como hipótesis, que se podría tratar de hojas de coca.

La planta de “Serrag”, mencionada en dos ocasiones como un árbol bajo el cual estaba escondido el niño, es probablemente la “cerraja” (*Sonchus Oleraceus*): una planta nativa, común en el sur del Ecuador, considerada como “mala hierba”. Es un pequeño arbusto que crece desde 30 centímetros a un metro de altura, con tallos huecos, llenos de un jugo lechoso. Las hojas son oblongas y más o menos cortadas en dientes pinados. Las flores son amarillas pálidas y al marchitarse los involucros se cierran en forma cónica. La cerraja se usa como refrigerante, purificante de la sangre y para la inflamación del hígado. Se dice que tiene propiedades medicinales similares al diente de león. (White, 1976: 101).

Poco se puede añadir al significado de las comidas y bebidas que llevaron los oferentes. El maíz cocido o “mote” blanco es, por sí solo, un plato independiente, el más común en Cuenca y los pueblos aledaños. Se lo cocina sin sal y se lo come todos los días y también en las fiestas. (Carvalho-Neto, 2001: 250-251). Ya a finales del siglo XVI, en 1590, escribe el padre Joseph de Acosta que “*El pan de los indios es el maíz; có-*

menlo comúnmente cocido así en grano y caliente, que llaman ellos mote” (Acosta, 1962: 170). Otro jesuita, Bernabé Cobo, dedicó, en 1653, un capítulo de su *Historia del Nuevo Mundo* a la chicha de maíz: el origen del vocablo, los diferentes modos de preparación, sus propiedades curativas y su poder de viciar. (Cobo, 1956, I: 162-163; Carvalho-Neto, 2001: 138-145). Es conocida la pasión de los indígenas por las bebidas fermentadas, particularmente por la chicha de jora en numerosas variantes. No admira, por lo tanto que, como parte del ritual sacrificial al Guagualzuma, comenzaran Alonso Ordóñez, alias Llivicura, y otros muchos indios *“a baylar y cantar y veber diciéndole mill amores al zerro”* (Información, 1720: fol. 1r).

La celebración de ritos sacrificiales en honor de los cerros “urcu-yayas”, “mamahuacas”, “cuychis” (arco iris), “chuzalongos”, etc. correspondían a un tributo humano que se debía pagar por invadir el territorio sagrado de la “huaca” o, a cambio de un beneficio, como la entrega de riquezas más o menos imaginarias. Cada vez que el hombre trata de unir lo naturalmente separado: las orillas de un río por medio de un puente, dos lugares con la construcción de una carretera, el boquete dejado por un derrumbe, hay que entregar una ofrenda humana a la huaca. Durante la Época Colonial e incluso en pleno siglo XX siguieron celebrándose estos ritos. Desconocemos, sin embargo, la actualidad de estos rituales. No obstante, se puede coincidir con esta reflexión de Carmen Muñoz-Bernand (1986: 158): *“Estos sacrificios ya no se practican, pero el don de un niño subsiste bajo la forma de la enfermedad “botado del cerro”, puesto que ésta resulta de una invasión indebida de los hombres dentro de un espacio salvaje”*.

Notas

- 1 Información de Don Andrés Suplibicha, ANH/Q. Indígenas, 1720- III- 9, caja F, exp. 53.

Bibliografía

- Acosta, Joseph de
1962 *Historia Natural y Moral de las Indias*. México, Fondo de Cultura Económica.

Alcedo, Antonio de

- 1967 *Diccionario Geográfico- Histórico de las Indias Occidentales o América* (tomos I-IV). Biblioteca de Autores Españoles, CCV-CCVIII, Madrid, Ediciones Atlas.

Albornoz, Cristóbal de

- 1989 "Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas". En: Urbano H y P. Duviols (editores): *Fábulas y mitos de los Incas*. Crónicas de América, 48, Madrid, Historia 16, pp. 161-198.

Carrera Colin, Juan

- 1981 "Apuntes para una investigación etnohistórica de los cacicazgos del corregimiento de Latacunga, s. XVI-XVII". En: *Cultura*. Revista del Banco Central del Ecuador. N° 11. Quito, BCE, pp. 129-179

Carvalho-Neto, Paulo de

- 2001 "*Diccionario del Folklore Ecuatoriano*". Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Cobo, Bernabé

- 1956 "Historia del Nuevo Mundo". En: *Obras del padre Bernabé Cobo* (vol. I-II). Biblioteca de Autores Españoles, XCI, XCII. Madrid, Ediciones Atlas.

Eliade, Mircea

- 1980 *La prueba del Laberinto. Conversaciones con Claude-Henri Rocquet*. Madrid, Ediciones Cristiandad.

Eliade, Mircea

- 1981 *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981

Eliade, Mircea

- 1985 *De Zalmoxis a Gengis-Khan. Religiones y Folklore de Dacia y de la Europa Oriental*. Madrid, Ediciones Cristiandad.

Eliade, Mircea

- 1993 *Herreros y alquimistas*. Madrid, Alianza Editorial.

Fock, Niels y Eva Krener

- 1978-79 "Los cañaris del Ecuador y sus conceptos etnohistóricos sobre los incas". En: Hartmann R y U. Oberem (editores): "*Amerikanistische Studien. Estudios Americanistas*" (tomos I-II). Collectanea Instituti Anthropos, 20, 21. St. Augustin, Anthropos-Institut, t. I, pp. 170-181.

Gallegos, Gaspar de

- 1992 "San Francisco Pueleusi del Azogue". En: Ponce Leiva, Pilar (compiladora): "*Relaciones histórico- geográficas de la Audiencia de Qui-*

- to. (*Siglo XVI- XIX*) (tomos I-II). Quito, Marka, Ediciones Abya-Yala, t. I, pp. 385-390.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe
1980 *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (vols. I-III). México, Siglo XXI Editores.
- Hocquenghem, Anne Marie
1987 *Iconografía Mochica*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.
- Howard-Malverde, Rosaleen
1981 *Dioses y diablos. Tradición oral de Cañar, Ecuador*. Amerindia, número especial 1. Paris, Association d'Ethnolinguistique Amérindienne.
- Humboldt, Alexander von
2005 *Diarios de viaje en la Audiencia de Quito. Editados por Segundo E. Moreno Yáñez / Traducidos por Christiana Borchart de Moreno*. Quito, Occidental Exploration and Production Company.
- Idrovo Urigüen, Jaime
2000 *Tomebamba. Arqueología e Historia de una Ciudad Imperial*. Cuenca, Banco Central del Ecuador.
- Landívar, Manuel A
1968 "Octava de Corpus en Turi". En: *Revista del Instituto Azuayo de Folklore*. Nº 1. Cuenca, Casa de la Cultura Ecuatoriana, pp. 43-111.
- Lévi-Strauss, Claude
1973 *Antropología Estructural* [1]. Buenos Aires, Eudeba.
- Maldonado, Pedro Vicente
1750 *Carta de la Provincia de Quito y de sus adjacentes*. Madrid.
- Matovelle, Julio María
1931 *Cuenca del Tomebamba*. Cuenca, Imprenta de la Universidad.
- Moreno Yáñez, Segundo E.
1988 "Formaciones políticas tribales y señoríos étnicos". En: Ayala Mora E. (editor): *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 2. Quito, Corporación Editora Nacional, Grijalbo, pp. 9-134.
- Moreno Yáñez, Segundo E.
1991 "Los doctrineros: "wiracochas" recreadores de nuevas formas culturales. Estudios de caso en el Quito colonial". En: Moreno Yáñez S, Salomón F (compiladores): *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI – XX*. (tomo II). Quito, Ediciones Abya-Yala, pp. 529-553.
- Muñoz-Bernand, Carmen
1986 *Enfermedad, daño e ideología. Antropología médica de los Renacientes de Pindilig*. Quito, Ediciones Abya-Yala.

Navas de Pozo, Yolanda

1990 *Angamarca en el siglo XVI*. Quito Ediciones Abya-Yala.

Pérez Tamayo, Aquiles

1978 *Los Cañaris*. Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Rivet, Paul

1977 "El cristianismo y los indios de la República del Ecuador". En: Rivet, Paul: *Selección de Estudios Científicos y Biográficos*. Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, pp. 109-121.

Salomon, Frank

1983 "Shamanism and politics in late-colonial Ecuador". En: *American Ethnologist*, 10 (3). Washington, American Ethnological Society, pp. 413-428.

Sharon, Douglas

1980 *El Chamán de los Cuatro Vientos*. México, Siglo XXI Editores.

Velasco, Juan de

1960 *Historia del Reino de Quito en la América Meridional* (Tomos I-II). Biblioteca Ecuatoriana Mínima. Quito, Secretaría General XI Conferencia Interamericana.

White, Alan

1976 *Hierbas del Ecuador. Plantas medicinales*. Quito, Zikr Publications.

Wolf, Teodoro

1975 *Geografía y Geología del Ecuador*. Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Zuidema, R. Tom

1989 *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima, Fonciencias.
