

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Derecho

Maestría Profesional en Derechos de la Naturaleza y Justicia Intercultural

Los derechos de la naturaleza desde la perspectiva intercultural

Una mirada desde la filosofía del Pueblo Puruhá

María Yolanda Guamán Chacaguasay

Tutor: Ramiro Fernando Ávila Santamaría

Quito, 2024

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional		
	Reconocimiento de créditos de la obra	
	No comercial	
	Sin obras derivadas	
Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia		

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, María Yolanda Guamán Chacaguasay, autora del informe de investigación intitulada “Los derechos de la naturaleza desde la perspectiva intercultural: una mirada desde la filosofía del Pueblo Puruhá”, mediante el presente documento dejo constancia que la obra es de mi autoría y producción exclusiva, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Derechos de la Naturaleza y Justicia Intercultural en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo, por lo tanto, la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que, en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Abril 2024

Firma: _____

Resumen

El presente informe de investigación tiene como objetivo cosechar los saberes y conocimientos ancestrales que posee el Pueblo *Puruhá*, a partir de un proceso investigativo autoetnográfico, que implicó la revisión de la información secundaria y recolección de la información primaria a partir del dialogo mantenido con *taytas*, *mamas*, *yachakkuna* (sabios), líderes y lideresas comunitarias y organizacionales, a más de enlazar con mis conocimientos adquiridos mediante el vínculo intergeneracional.

Para los *Puruhá*, estos conocimientos son adquiridos como herencia milenaria, transmitida por los y las abuelas de generación en generación y desarrollados a partir de la estrecha relación con nuestro territorio y la madre naturaleza; construyendo así una cultura milenaria capaz de sostener por siglos su identidad histórico cultural, su forma de organización comunitaria, sus costumbres, y su filosofía.

El logro principal de esta investigación es la profundización de los saberes ancestrales abordados desde la concepción de los elementos naturales como la tierra, el agua, el fuego, el aire, y la energía vital como elementos indispensables para la generación de la vida en el cosmos, también se habla de las montañas como *Apus tutelares* y entes que otorgan identidad al *runa Puruhá*.

Estos saberes son urgentes, importantes, necesarios, y a la vez se convierten en una alternativa para el cuidado de nuestra casa grande, la “Pachamama”.

Palabras clave: epistemología, pachamama, cultura, diálogo, territorio, pueblos indígenas

A la Gran Nación Puruhá y a mis dos maravillosos seres que me acompañan siempre,
Sayri y Samay, para que ellos continúen el camino de fortalecimiento de nuestra
identidad histórica y cultural.

Agradecimientos

Agradezco con todo mi corazón a todas las personas que me contribuyeron para el desarrollo de la presente investigación, especial reconocimiento merecen los *Taytas*, *Mamas* y *Yachakkuna* (sabios) guardianes de conocimientos ancestrales, quienes siempre me han brindado su cariño, su amistad, pero sobre todo me han compartido su sabiduría y sus consejos, guiando y orientando para seguir cuidando a nuestra madre, la *Pachamama*, la tierra, el agua y los espacios sagrados.

Sin duda, el impulso investigativo también fue motivado por los profesores, en especial Ramiro Ávila Santamaría, gran defensor de los Derechos de la Naturaleza, por ser mi mentor, por su guía y empuje en este desafiante camino, a mis ancestros por su profundo conocimiento de nuestra cultura, a mi madre y a mi padre por transmitir sus saberes y enriquecer mis conocimientos, finalmente a Pierrick, por su compañía en este caminar y por sus sabios consejos.

Tabla de contenidos

Introducción.....	13
Capítulo primero: Territorio e identidad del pueblo Puruhá	21
1. Descripción y territorio del pueblo puruhá.....	21
2. Identidad	43
Capítulo segundo: La naturaleza desde la filosofía del pueblo Puruhá.....	47
1. Allpa Mama (Tierra).....	49
2. Yaku Mama (Agua).....	61
3. Nina (Fuego).....	71
4. Wayra (Aire).....	80
5. Los Puruhá hijos del Tayta Chimborazo y Mama Tungurahua.....	91
Conclusiones.....	103
Bibliografía.....	107
Anexos.....	113
Anexo 1: Biografía de taytas, mamás, lideresas y líderes comunitarios del pueblo Puruhá con quienes se ha mantenido el diálogo y/o entrevistas	113

Introducción

En la cosmovisión andina la *Allpa Mama* o Madre Tierra podría tener una equivalencia de la palabra naturaleza, pero se habla de la *Pachamama*, ya que es un ser único, integral y holístico; lo cual se refiere a que *Pacha* es el tiempo y el espacio a la vez, y *Mama* es madre. Entonces; *Pacha Mama* en su gran significado es madre del tiempo y del espacio en donde conviven el conjunto de seres visibles e invisibles, siendo esta la filosofía de vida del *runa* (individuo).

¿Pero qué se entiende por filosofía en los pueblos andinos? Según Estermann, la filosofía andina está construido a partir de “la reflexión sistemática y metódica de la experiencia colectiva”.¹ Entonces, se refiere a los saberes que se adquiere a través de la vivencia comunitaria, desde la praxis y la experiencia, la sabiduría que viene desde el sentir y pensar (corazón y razón), y que tiene un profundo sentido espiritual. Esta sabiduría que habla “desde” la vida “está presente siempre en el quehacer y la cosmovisión del *runa* andino como universo simbólico”,² basada en cuatro características:

1) *Pachasofía* o cosmología andina. Se concibe que todo el cosmos está interrelacionado en una realidad holística que no permite distinciones reales. Esta relacionalidad cósmica se comprende como una casa en la que todos y todo pertenecen a una sola familia bajo un mismo techo;³ es decir, la *Pachamama*.

Según Federico Aguiló, para el *puruhá* la *Pachamama* en su dimensión espacial “es intuita como un gran seno materno fecundo, que cobija a la vez a todos los seres vivientes y proporciona el sustento necesario para todos. [...] está dividida en *Hanan Pacha* (cielo), *Kay Pacha* (tierra), y *Uku Pacha* (el inframundo)”.⁴

Mientras, en la dimensión temporal la *Pachamama* es un tiempo cíclico (*pachakuti*) y se habla del *Kunan Pacha* (tiempo presente, el hoy y ahora), *Ñawpa Pacha* (tiempo ancestral), y *Kaya Pacha* (tiempo futuro - mañana).⁵ En la interpretación del *runa* (ser humano) el tiempo presente es lo que estamos viviendo, el tiempo ancestral está

¹ Josef Estermann, *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo* (La Paz: ISEAT, 2006), 74.

² Ibid.

³ Ibid., 153.

⁴ Federico Aguiló, *El hombre del Chimborazo* (Quito: Abya Yala, 1992), 13-4.

⁵ Ibid., 14.

adelante, *ñawpa* algo que antecede, el tiempo ya vivido y conocido, y el futuro está atrás, porque es algo que desconocemos que todavía no hemos vivido.

2) *Runasofía* o concepción antropológica andina considera al *runa* como una “chakana” un mediador cósmico entre los diferentes elementos de la *pacha*, el *runa* no es un sujeto desprendido del cosmos, sino que define su identidad en y a través de relaciones (relacionalidad) entre heterogeneidades. El *runa* solo no se refleja en el universo sino como un ente colectivo. El “ayllu” (familia) es la célula de la vida, el átomo celebrativo y ritual, la base económica de subsistencia y trueque interno.⁶ La familia como unidad, no solo es la agrupación de padres e hijos, sino fundamentalmente es un grupo social ligado a un territorio denominado *ayllu llakta* (comunidad) que interactúan con otros grupos sociales para garantizar la reproducción de la vida social.

Por tanto, “el núcleo principal del *ayllu* no es la persona, es la pareja”,⁷ en la cual los géneros asumen una posición de interdependencia, que en kichwa se denomina *kariwarmi* (hombre y mujer), o más conocido como *Yanantin* o el dualismo complementario andino.

Entonces, la complementariedad, la paridad o el *Yananti*, es entendida que ningún ente o acción existe por sí misma, sino siempre en coexistencia con su complemento específico, logrando recién ahí ser completo o pleno, por tanto, el individuo autónomo o separado es vano. Se trata de una parte necesaria y complementaria que se integra junto a otra parte formando la entidad completa, la cual se reproduce en todos y cada uno de los elementos del cosmos como: el cielo y la tierra, el sol y la luna, el claro y el oscuro, la verdad y la falsedad, el día y la noche, el bien y el mal, el masculino y el femenino; complementos necesarios para la afirmación de una entidad ‘superior’ e integral.⁸

El ideal andino no es el ‘dualismo extremo’, uno de dos ‘opuestos’, es la integración armoniosa de los dos. Tampoco pretende en la anulación del otro solo porque piense o actúe diferente, busca la unidad en la diversidad.⁹

3) *Ruwanasofía* o ética andina, también podría entenderse como *ruranasofía* que significa el deber ser y hacer. Dentro de la cosmovisión andina, el orden moral del *runa* corresponde al orden cósmico, y la ética el correcto estar dentro de la *pacha*; de ahí nace

⁶ Estermann, *Filosofía andina*, 214, 227-8.

⁷ Manuel Rojas Boyán, “Identidades andinas y participación”, en *Nuevo diálogo: Cultura y desarrollo la perspectiva regional local*, ed. Patricio Sandoval y Victoria Novillo (Quito: Instituto Andino de Artes Populares IADAP, 2000), 65.

⁸ Estermann, *Filosofía andina*, 140-1.

⁹ *Ibid.*, 144.

el principal principio ético andino “actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo”, haciendo un llamado al principio de reciprocidad. Este principio se manifiesta en los mandamientos de *Ama shuwa* (no sea ladrón), *Ama llulla* (no sea mentiroso) y *Ama killa* (no sea flojo).¹⁰

4) *Apusofia* o teología andina se refiere a la religiosidad andina, su uso se reserva para referirse a las divinidades tutelares de los cerros y cumbres nevadas. Pero ya en lo teológico, la relacionalidad cósmica es algo “sagrado” porque forma parte del orden cósmico y sagrado que refleja lo divino. “Es la chakana cósmica por excelencia, un ‘puente’ entre lo de arriba y abajo, y lo de la izquierda y derecha; es el ordenador y ‘mediador’ (o ‘relacionador’) por excelencia, la relacionalidad cósmica misma que recién posibilita la vida y el orden”. La relación del runa con lo divino se da de muchas maneras, pero sobre todo a través de la ceremonia, el ritual y la fiesta.¹¹

En virtud de lo cual, la Pachamama es entendida como la fuente de vida y energía donde todos los seres viven, sienten, piensan, tienen conciencia, donde todo es complementario y están interrelacionados para propiciar el kawsay (vida),¹² frente a la cual hay una contraposición de visión de “recursos naturales”. Este concepto que nace desde la concepción occidental se refiere a que la naturaleza es un ser inerte, por tanto, se convierte en un recurso a explotar, reduciendo la vida a un simple objeto material que hay que aprovechar en beneficio del ser humano, en un sistema consumista, mercantilista y capitalista. La madre naturaleza no tiene otra valoración más que la económica.

Este pensamiento hace que la persona se desconecte de la *Pachamama*, lo cual no permite sentir, pensar, actuar, vivir y convivir en armonía con todo lo que nos rodea. Peor aún, pensar que cada elemento es importante para el equilibrio del planeta, como resultado, hoy por hoy nos enfrentamos a graves problemas ecológicos a escala mundial, y los territorios de donde se extraen los “recursos naturales” mediante las concesiones mineras, petroleras, caza y pesca indiscriminada. Los monocultivos y la explotación forestal están asentadas en comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades que hoy reclaman la posesión ancestral de su territorio.

¹⁰ *Ibíd.*, 251, 269.

¹¹ *Ibíd.*, 278-9.

¹² Caminos de Wayra, “Los 4 elementos”, *Caminos de Wayra*, 3 de febrero de 2012, párr. 1, <https://caminoswayra.wordpress.com/2012/02/03/los-4-elementos/>.

Este enfoque antropocentrista ha llevado a instituir sociedades hegemónicas y verticales, donde toda la estructura sociocultural, política, económica, y jurídica, en la que se jerarquiza al ser humano en la primera línea de la pirámide; sin embargo, frente a este modelo imperialista los pueblos indígenas desde siglos anteriores han sido denigrados como inferiores e irracionales en la estructura social colonial, que se creó desde una perspectiva eurocéntrica de división racial.¹³ Según Botero, incluso formaron dos tipos de República, la República española o de “gente decente”, que incluía mestizos legítimos y la nobleza nativa hasta el nivel de caciques; y la República de indios o de ‘gente vil’, conformado por mestizos ilegítimos, mulatos, zambos, negros libres, esclavos e indios.¹⁴ En consecuencia, los nativos africanos, indios, asiáticos y los pueblos ancestrales de *Abya Yala*,¹⁵ se los sometió a la supremacía de la raza blanca, pretendiendo despojarles de su territorio, de su cultura, y de su cosmovisión.

Así, en la primera Carta constitucional de creación del Estado ecuatoriano en 1830, los pueblos originarios no fueron reconocidos como sujetos de derecho, pero, la continuidad histórica de pueblos y nacionalidades da lugar a reflexiones constantes sobre el hecho de que el Estado también incluya a entes colectivos como parte de este proceso nacional, como resultado, en la década de 1970 y 1980 se dan los debates más profundos de quienes somos, que queremos y hacia donde vamos.

Así, en 1972, nace la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad *Kichwa*, Ecuador *Runakunapak Rikchari ECUARUNARI* quien planteó como agenda: *Allpamanta, Kawsaymanta Kishpirinkakama*, lo cual han traducido como; tierra, cultura, y libertad; no obstante, según Cristina Cucurí esta traducción no encasilla en su verdadero significado, sobre todo en cuanto se refiere a la palabra libertad, pues *kishpirinkakama* se refiere más bien a la liberación.¹⁶ La diferencia entre estos dos términos es que la libertad, se refiere a un estado en el cual un individuo o una sociedad tiene total autonomía, en cambio, la liberación se refiere a un proceso justamente para lograr la libertad.

¹³ Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (Buenos Aires: CLACSO, 2014), 805.

¹⁴ Luis Fernando Botero, “Espacio, cuestión agraria y diferenciación cultural en Chimborazo, Ecuador. Una aproximación histórica”, *Gazeta de Antropología* 24, n.º 8 (2008): 1-2, doi: 10.30827/Digibug.7069.

¹⁵ Abya Yala es la denominación indígena con la que se conoce el continente que hoy se nombra América que literalmente significaría “tierra en plena madurez, tierra floreciente o tierra de sangre vital, nombre que incluso fue comerciante florentino que se convirtió en navegante durante los primeros años de expediciones al llamado Nuevo Mundo.

¹⁶ Cristina Cucurí, entrevistada por la autora, 5 de enero de 2024.

Por tanto, podemos decir que como comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades caminamos en ese proceso, en consecuencia, esta agenda en la actualidad necesariamente ha tenido que ser recreados. Según Vega, hoy la concepción debería ser:¹⁷

- 1) La lucha por la tierra debería incluir la tierra, el territorio y el hábitat;
- 2) La cultura, debe relacionarse con la propia identidad, autoidentificación de cada pueblo y nacionalidad;
- 3) La liberación asociada con la libre determinación o la autodeterminación, lo que constituye un derecho colectivo de los pueblos para decidir sus propias formas de gobierno o de autogobierno, la autonomía de sus territorios en lo cultural, productivo, económico, jurídico, entre otros.

Estas propuestas que nacieron en el seno de los *ayllu llaktakuna* (comunidades) están respaldadas por el convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT), la Declaración Universal de los pueblos indígenas por las Naciones Unidas y la Declaración Americana.

La agenda de la Ecuarunari se convirtió en el planteamiento que se extendió al Estado Ecuatoriano para exigir el reconocimiento de Estado plurinacional e intercultural; dicho proyecto político cuestiona el estado uninacional y monocultural.

A través de los principios de la plurinacionalidad e interculturalidad, se garantiza a los pueblos y nacionalidades, el reconocimiento como una estructura social territorial que tiene su propia memoria histórica, justicia, economía, cultura, costumbres, tradiciones, lengua, filosofía, ciencia, arte, organización, sus propias instituciones, formas de gobiernos y de gobernanza de su territorio, en igualdad de condiciones que el Estado ecuatoriano.

De la misma manera, en la propuesta política que se contempló en la Constitución de 2008 se ratificaron los derechos de los pueblos indígenas, materializados en la Constitución de 1998,¹⁸ ahora los “derechos colectivos y el reconocimiento de La Naturaleza como sujeto de derecho”, se contempla en los artículos 10, 57, 71 y 72. Por tanto, el “Estado plurinacional encamina hacia una sociedad distinta apuntando a la decolonialidad, entendiendo que para ello es necesario la interculturalidad no solo como

¹⁷ Nina Pacari Vega, “ECUARUNARI 50 años”, video grabado en vivo en Facebook Live, a partir de una ponencia presentada en el marco de la conmemoración de los 50 años de creación de la Ecuarunari, 2023, 13:30, https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=646764753826736.

¹⁸ Nina Pacari Vega, “El valor de la interculturalidad y la autonomía de los pueblos indígenas”, *Universidad de Chile*, 23 de octubre de 2018, párr. 8, <https://uchile.cl/u148311>.

política, sino también epistémica, evidenciada en dos esferas, casa adentro y casa afuera”.¹⁹

En este contexto, desde la visión occidental que se mantiene, la naturaleza como sujeto de derecho implica la obligación de respeto, garantía y protección, más, en *Puruwa Ayllu LLaktakuna* (comunidades) ¿cómo se entiende la palabra ‘derecho’?:

Se habla del derecho en cosas cotidianas de la vida; por ejemplo, cuando se construye un camino, los abuelos dicen que hay ir derecho. Cuando se planta un árbol o siembra maíz o habas, hay que ver si crecen derecho, pues si éstas crecen torcidas hay que ayudar a rectificar para que se enderecen. También, los ríos tienen ciertas partes que van derecho; al hacer los surcos (*rawa*) en la tierra también hay que “ir derecho”. Cuando se siembra al partir y al momento de la repartición de la cosecha hay que ser derecho; por tanto, partir en raciones iguales.²⁰

En lo familiar, cuando un padre reparte un terreno como herencia a sus hijos, señalando aquel lugar, suelen decir: hijo, hija ese es su derecho, cuando reparte una comida comunitaria le dicen: cojan su derecho. Cuando se hace la pampa mesa o *pampa mikuy*, los alimentos se colocan horizontalmente derecho, asegurando que todos puedan acceder de manera equitativa.

Cuando se educa a un niño o niña, los *ayllukuna* (familias) dicen que hay que aconsejarles para que crezca bien derecho a fin de que, cuando sea grande, sea buena persona, que aprenda a compartir, a cuidar de los *yuyakkuna* (ancianos y grandes sabios), a ser bueno con su ayllu y su *ayllu llakta*, pues ese es su deber y su derecho.²¹ Por eso los abuelos nos decían: hijito, hijita tienes que ser derecho o derecha, pues si crecen torcidos significa desdicha para la familia y la comunidad.²² No obstante, ante estos acontecimientos, las comunidades del pueblo puruhá, basadas en valores y principios culturales propios, con procedimientos y prácticas propias que regulan la vida al interior de su territorio, deben ayudar a las personas para que rectifiquen sus acciones, a esto se le conoce como “justicia comunitaria”.

En lo comunitario, para elegir a un *ayllu* como líder o lideresa dentro de una comunidad o una organización, evalúan si sus acciones cumplen con este requisito “ser derecho”.

¹⁹ Catherine Walsh, “Interculturalidad, colonialidad y educación”, *Educación y pedagogía* 19, n.º 48 (2007): 31-2, <https://n9.cl/a436v>.

²⁰ José Guaman, entrevistado por la autora, 20 de diciembre de 2023

²¹ *Ibíd.*

²² *Ibíd.*

Así, se entiende el derecho en las comunidades, como algo recto, algo justo, algo correcto, algo honesto, algo que nos corresponde, una obligación, un deber o una responsabilidad. Entonces, es derecho del *ayllu* cuidar de su madre; es decir, de la *Pachamama*, que todas sus acciones sean bajo el respeto de su orden natural: esto hace una persona derecha, que tiene buenos valores, que es justo, coherente y consciente.

Este valor ‘ser derecho’ adquirido desde la incesante praxis y siendo consecuente con lo que se dice y se hace, es un valor regido por los tres pilares de la cosmovisión andina: el *Alli Munay* (querer bien y sentir bien); el *Allin Yachay* (pensar bien y saber bien); finalmente, el *Alli Ruray* (hacer bien), siendo los mismos el fundamento sobre los que se construye el *Alli Kawsay* que significa vivir bien, y para vivir bien se requiere recuperar nuestra identidad cultural por esa deuda histórico social, siendo este un paradigma de nuestros ancestros para reconstruir nuestras vidas y de ahí defender la cultura de la vida.

En consecuencia, ‘el derecho’ desde la cosmovisión andina establece el orden, pero ese orden está determinado por un estado de existencia o presencia consciente del *runa* en la tierra definido por dos principios: lo cosmológico y lo colectivo.

El primero se entiende por principio una norma, que no solo es resultado de la razón humana, sino también dada por el orden natural: los ríos, la tierra, los bosques, las montañas, el océano, la luna, el sol, la lluvia y las constelaciones, que establecen sus propias reglas o encarnan el orden, donde la naturaleza es la legisladora.²³

Lo colectivo deja claro que, cuando la conciencia de la existencia humana en la tierra cree intuitivamente que todas las fuerzas de la naturaleza deben estar en un estado de unidad, ‘el *runa*’ es parte de la naturaleza; por lo cual, debe legislar con ella y no contra ella.²⁴

En tal sentido, toda la interpretación que el *runa* hace con la vida absolutamente tiene que ver con el cosmos, los astros, las estrellas, las constelaciones, los puntos cardinales, el agua, el aire, el fuego, y la tierra; incluso la red de la vida se simboliza por la telaraña, por eso los pueblos andinos hablan desde un enfoque cosmocéntrico, más no de ecocentrismo, sino de algo más grande, algo más unido, donde nada está aislado, donde todo se corresponde y se complementan tanto a nivel material y espiritual, pues, para

²³ Jorge Gonzales, “Una filosofía del derecho indígena: desde una historia presente de las mentalidades jurídicas”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, 1 de enero de 1997, num. 1, <https://doi.org/10.22201/ijj.24484873e.1997.89.3487>.

²⁴ *Ibíd.*

salvar la vida no es suficiente solo el derecho, sino una sabiduría espiritual de la naturaleza.

Si hablamos de la necesidad de la interculturalidad desde lo epistémico, es esencial un diálogo intercultural, para lograrlo esta investigación busca mostrar desde las nociones filosóficas afirmativas, una relación inmersiva entre la tierra, el agua, el fuego, el aire, y el espíritu, que el pueblo *Puruha* ha ido desarrollando a través del tiempo construyendo así su memoria colectiva.

Mas hay un elemento que diferencia a los *Puruhá* de otros pueblos, en nuestra cosmovisión nosotros somos hijos del *Tayta Chimborazo* y la *Mama Tungurahua* permitiendo establecer así una conexión profundamente arraigada. Este conocimiento cósmico intrínseco del *runa* deberá permitir favorecer la protección y el cuidado de la *Pachamama* para alcanzar a enfrentar la crisis ecológica que vivimos a nivel mundial.

Finalmente, la metodología empleada en la presente investigación es la autoetnografía, ya que permite “describir y analizar sistemáticamente la experiencia personal con el fin de comprender la experiencia cultural. Considera a la investigación con un acto político socialmente justo” y consciente; “reconoce y da lugar a la subjetividad, la emocionalidad y la influencia del investigador en su trabajo, en lugar de ocultar estas cuestiones o pretender que no existen”. Con esta metodología la autora también puede entrevistar a otros, así como consultar información secundaria que contribuyan a recuperar sus recuerdos.²⁵

Bajo esta premisa metodológica desarrollo esta investigación, manteniendo un diálogo con *taytas* y *mamas*, también desde mis propios conocimientos que han sido heredados de mis abuelos e incluyo propias experiencias de vividas. También, la recopilación de información secundaria relevante al tema, logrando como objetivo cosechar los saberes ancestrales relacionados con la naturaleza para contribuir con estos conocimientos a la construcción de una sociedad más consciente en el cuidado y protección de la *Pachamama*. Asimismo, concienciar a la valoración de las civilizaciones ancestrales, pues estas enseñan e inspiran al ser humano, el poder tener contacto con la naturaleza y cambiar su perspectiva de vida, enriqueciendo así con la sabiduría intergeneracional para el *allí kawsay*.

²⁵ Carolyn Ellis, Tony Adams, Arthur Bochner, “Autoetnografía: Un panorama”, *Astrolabio Nueva Época*, n.º 14 (2015): 250, 252-55, 257-62, <https://doi.org/10.55441/1668.7515.n14.11626>.

Capítulo primero

Territorio e identidad del pueblo Puruhá

Puruhá es una cultura milenaria, ha ocupado por siglos el territorio de la actual provincia de Chimborazo, donde han construido su identidad cultural a partir de su relación con la naturaleza y la configuración histórica. Por tanto, el objetivo del presente capítulo es describir y caracterizar el territorio *puruhá* para conocer su historia desde sus orígenes hasta nuestros días y situar el lugar en donde se desarrolla la presente investigación. El capítulo está dividido en dos acápites: el territorio y la identidad que permiten contextualizar cultural y espacialmente la filosofía del pueblo Puruhá.

1. Descripción y territorio del pueblo puruhá

En el Ecuador hay 14 nacionalidades y 18 pueblos originarios “que tienen una identidad histórica, idioma y cultura en común, viven en un territorio determinado, mediante sus instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad propia”.²⁶ En consecuencia, Ecuador a partir de 2008 es reconocido constitucionalmente como un Estado plurinacional e intercultural.

Actualmente, *Puruhá* es uno de los 18 pueblos de la nacionalidad *kichwa* de la sierra, su ubicación geográfica está en la zona centro del país, específicamente en la provincia de Chimborazo, aproximadamente a 190 km al sur de la capital de los ecuatorianos, Quito; colinda al norte con la provincia de Tungurahua, al sur con el Cañar, al este con Morona Santiago, al oeste con Bolívar y Guayas.

Sus límites territoriales en la época preinca según Jijón y Caamaño fueron:

Al norte por los páramos de Sanancajas y el Igualata [...], al oeste, por los altos páramos del Chimborazo, Puyal y Navas-Cruz [...], al este la gran cordillera andina que dividía a la nación Puruhá de la Jibará [...], y al sur, los arenosos y solitarios páramos de Tiocajas y las altas mesetas que los unen con el nudo del Azuay [...], ya en Alausí y Chunchi, eran gente venidos de afuera quienes convivían con la población cañari y la aborígen.²⁷

²⁶ Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, *Legislación para el fortalecimiento de las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador* (Quito: CODENPE / AECID, 2012), 42, <https://acortar.link/8zpHDp>.

²⁷ Jacinto Jijón y Caamaño, *Puruhá: Contribución al conocimiento de los aborígenes de la provincia de Chimborazo de la República del Ecuador* (Quito: Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos, 1927), 2.

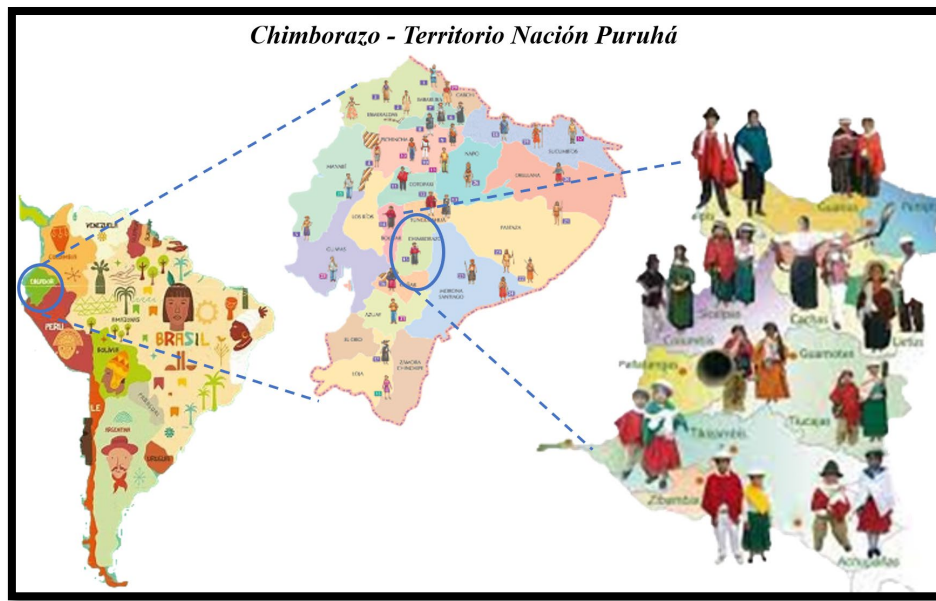


Figura 1. Mapa de la provincia de Chimborazo – territorio puruhá
Fuente: Imagen obtenida desde Google Maps y Ministerio de Educación

Por tanto, se deduce que los cantones de Alausí y Chunchi, que hoy forman parte del territorio de Chimborazo y que además son considerados parte del pueblo puruhá, realmente pertenecían a otros pueblos como *Tiquizambi* y *Lausi*. En la época preinca, según Freire, estos dos pueblos eran independientes de los *puruhá*, estos se convirtieron en sus aliados naturales, quienes lucharon para defenderse de los *huancavilcas*, *cañaris* e incluso de los *quitus*, y más tarde contra los *incas*, para mantener su identidad y soberanía.²⁸

No obstante, como señala Simbaña, “la división geopolítica interna del Ecuador obedece a criterios de necesidad administrativa centralista, de propiedad y explotación del recurso natural y de la fuerza de trabajo local organizados básicamente en función del sistema de hacienda, bajo criterios geográficos ortodoxos, desconociendo la realidad social y cultural existente”.²⁹ Probablemente con estos criterios, el pueblo puruhá quedó dividido en varias provincias y acogió a otros pueblos que estaban asentados dentro del territorio de la actual provincia de Chimborazo como suyos.

Chimborazo cuenta con una población aproximada de 471.933 habitantes, de los cuales 200.000 se autoidentifican como *kichwa puruhá*, organizados en diez cantones,

²⁸ Carlos Freire Heredia, *Origen de los Puruhaes* (Riobamba: Colección 100 joyas para leer, 2005), 50-1, 55.

²⁹ Floresmilo Simbaña, “Plurinacionalidad y derechos colectivos: El caso ecuatoriano”, en *Pueblos indígenas, estado y democracia*, ed. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Buenos Aires: CLACSO, 2005), 205, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20101026011354/10Simbana.pdf>.

cuarenta y cinco parroquias y 1235 *ayllu llaktakuna* (comunidades),³⁰ siendo este el primer nivel de organización, donde la Asamblea del Pueblo es la máxima autoridad, seguida por el Cabildo o en algunos casos denominado Consejo de Gobierno Comunitario electos por medio de una asamblea, que constituye la representación de la comunidad.

La unión de comunidades en cada una de las parroquias y cantones conforman las diferentes organizaciones de segundo grado (OSG), existen casos que dichas organizaciones van hasta el tercer nivel. Según el Gobierno Provincial de Chimborazo GADPCH, actualmente hay 81 OSG, los cuales se organizan por diferentes intereses específicos, especialmente por la reivindicación de los derechos colectivos comunitarios; la agrupación de las OSG conforman cuatro organizaciones representativas en Chimborazo, la primera es la Confederación de Movimientos Indígenas de Chimborazo COMICH filial de ECUARUNARI y filial de CONAIE; en segundo lugar la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo COMPOCIECH filial de la FEINE; también, está la Federación Provincial de Afiliados al Seguro Social Campesino de Chimborazo, así como la Unión de Organizaciones Campesinas del Ecuador, filial Chimborazo UCAE-CH.³¹

Su origen como pueblo, hasta la presente fecha, no se sabe con exactitud, sin embargo, Jijón y Caamaño, quien ha realizado prospecciones arqueológicas de los *puruhá*, en los sitios conocidos como Macají y Guano, encontró objetos cerámicos que asoció a Centroamérica de las culturas chibchas y mexicanas, y otros objetos los relacionó con los ya registrados en el Istmo de Panamá, a este periodo le denominó Protopanzaleo I (50 AC-150 DC).³² En este contexto, se podría relacionar con la hipótesis que manejó el cronista Gonzales Suárez, que los *Puruhá* pudieron descender de la raza nahual procedentes de Centroamérica, por el hecho de que este pueblo tributaba a los cerros y montañas divinizándolas, personificándolas incluso atribuyéndoles sexo,³³ tal y como lo hacen los *puruhá*. Por otro lado, el mismo Jijón y Caamaño también manifiesta que el “Ecuador interandino occidental fue, en una época pretérita, ocupado, casi en su totalidad,

³⁰ Ecuador Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Chimborazo, *Plan de desarrollo y ordenamiento territorial: 2019-2023* (Riobamba: Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Chimborazo, 2020), 250.

³¹ *Ibíd.*, 52, 252.

³² Jijón y Caamaño, *Puruha: Contribución al conocimiento de los aborígenes*, 18, 119-20 citado en Pedro Carretero et al., “Una aproximación actual a la cronología relativa de los Puruhaes prehispánicos de Ecuador”, *Arqueología Iberoamericana*, n.º 52 (2023): 22-3, <https://laiesken.net/arqueologia/>.

³³ Oswaldo Encalada Vázquez, *Los vestigios de la lengua Puruhá* (Cuenca: Universidad del Azuay, 2021), 13.

por gentes cayapa-colorados; pero esta ocupación no puede ser el imperio cara”,³⁴ entonces, se podría entender que los *puruhá* descienden de este último.

Estas son solo algunas de las probabilidades, pues, no se puede aseverar con exactitud su origen por falta de estudios profundos sobre esta cultura, no obstante, se hace un proceso interpretativo buscando la explicación más probable basándonos en los datos más relevantes proporcionados por los investigadores ya mencionados arriba. Por otro lado, según Freire, menciona que el territorio *puruhá* estaba ocupado por sectores donde vivieron únicamente los “Guaconas” o los propios *puruhá* ubicados al sur y suroccidente de la antigua Riobamba,³⁵ siendo este, el actual territorio de la parroquia Cicalpa, cantón Colta, donde hasta el día de hoy existen varias comunidades que llevan este nombre; por mencionar algunas de ellas: Guacona San Isidro, Guacona Grande, Guacona Santa Isabel, Guacona La Merced, entre otras. Señala al mismo tiempo, que otros lugares fuera de este sitio, eran ocupados por los *puruhá* y por otros grupos de *mitimaes* y *camayocs* probablemente de origen preincaico.³⁶

Su etimología proviene de la lengua cayapa-colorado, pues en dicha lengua la base de la palabra *puruguay*, *puru* o *buru* significa *eminencia por naturaleza*,³⁷ para la cual, según Haro, refuerza diciendo:

Esta afirmación es muy apropiada para Chimborazo, rey de los Andes del Ecuador, a cuyos pies se asentó el pueblo puruguay; *vay*, *ay o guay* (con la g eufónica) indicaría una idea de procedencia o posesión. Por lo tanto creemos que puruguay significa: perteneciente al Chimborazo confirmamos su origen totémico, ya que los puruguayes dicen que nacieron del Chimborazo.³⁸

Su desarrollo como cultura, según las investigaciones arqueológicas actuales y sustentadas con los ya realizados por Jijón y Caamaño, corresponderían a cuatro períodos. El primero de ellos es el Formativo Tardío que va de (1500-500 a.C.) al cual Carretero et al, lo denominaron *Puruhá* I; el segundo periodo es el Desarrollo Regional que va de (500 a.C.-500 d.C.) denominado *Puruhá* II, el tercer periodo es la Integración de (500-1470 d.C.) llamado *Puruhá* III, y finalmente está el periodo Inca o el *Puruhá Incaico* (1470-1532 d.C.).³⁹ Esta periodización nos hace entender que los *puruhá* tenían una historia de

³⁴ Jijón y Caamaño, *Puruhá: Contribución al conocimiento de los*, 164.

³⁵ Freire Heredia, *Origen de los Puruhaes*, 13.

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ Jijón y Caamaño, *Puruha: Contribución al conocimiento de los aborígenes*, 186.

³⁸ Silvio Luis Haro, *Puruhá: Estudios arqueológicos* (Guayaquil: Casa de la Cultura Ecuatoriana, s/f), 83, citado en Encalada Vázquez, *Los vestigios de la lengua Puruhá*, 17.

³⁹ Carretero et al., “Una aproximación actual a la cronología”, 27.

No obstante, según Carretero, los Incas no tuvieron un impacto importante en los *puruhá*, pues solo estuvieron presentes entre 50 a 60 años, tiempo que no fue suficiente para influir y hacer cambios profundos en nuestra sociedad.⁴⁴ Sin embargo, al día de hoy, quedan dos iconos significativos de los Incas, la primera es el idioma *kichwa* o *runa shimi*, una variante del quechua de Perú, y el segundo, el *Qhapaq Ñan* (camino real) que seguramente fue mejorada y potenciada a partir de las bases existentes. La parte más conservada de este camino se extiende por cerca de 30 km en la parte sur del Parque Nacional Sangay, que va desde Achupallas, cantón Alausí, provincia de Chimborazo, hasta el complejo arqueológico de Ingapirca cantón Cañar de la provincia del mismo nombre.⁴⁵

En cuanto a la lengua, según Jijón y Caamaño, afirma que *Puruhá* tenía su propio idioma, puesto que en el Siglo XVI, luego de la invasión española, Fray Luis López de Solís, en el Sínodo provincial de 1593, dispuso que el catecismo y el confesionario sea traducido en su propia lengua, debido a que los *Puruhá* no hablaban la lengua del Cuzco refiriéndose al quechua ni la aimara, manifiesta además que hasta finales del Siglo XVII, los *Puruhá* solo hablaban su lengua materna.⁴⁶ Incluso se dice que entre los datos recopilados por Humboldt durante su estancia por el territorio *puruhá* en 1802, pudo mirar que Leandro Zapla, rey de estos pueblos, quien vivía en Licán guardaba unos manuscritos en la lengua *puruhá*, escrito por sus ancestros en el siglo XVI que contenía la historia de aquella época.⁴⁷

En consecuencia, los *Puruhá* desde aproximadamente entre 200 a 300 años atrás, hemos perdido nuestro idioma materno, haciendo del *kichwa* nuestra primera lengua, no por nuestra voluntad sino por imposición, idioma que ni siquiera los Incas pudieron imponer, siendo “los españoles quienes obligaron al quichua como lengua común con el fin de facilitar el adoctrinamiento de la religión católica”.⁴⁸ Por tanto, no somos *kichwa puruhá*, somos *Puruhá* que hablamos dos lenguas ajenas, el *kichwa* y el castellano, introducido y además impuesto por los colonizadores, pues al referirnos como *kichwakuna* también nos ha llevado a visibilizar la cultura inca y a invisibilizar nuestras

⁴⁴ Carretero et al., “Una aproximación actual a la cronología”, 22.

⁴⁵ Mancomunidad Cañari, “Qhapaq Ñan o camino principal andino”, *Mancomunidad Cañari*, accedido 20 de julio de 2023, párr. 2, <https://n9.cl/82ab4>.

⁴⁶ Jijón y Caamaño, *Puruha: Contribución al conocimiento de los aborígenes*, 186.

⁴⁷ *Ibíd.*, 164.

⁴⁸ Freire Heredia, *Origen de los Puruhaes*, 47.

propias raíces y el aporte cultural hecho por los pueblos preincaicos, en este caso los *puruhá*.

Al presente, lo que queda de la lengua *puruhá* son varios topónimos, antropónimos (apellidos), nombre de plantas, nombres de aves, de ríos, accidentes geográficos, entre otros, algunos ejemplos de topónimos son: *Calpi*, que sería un nombre híbrido entre el *Puruhá* y el Cayapas-Colorado, pi o bi que significa agua o río, o pudiendo ser *cala-pi* que significaría río de plata o río de araña; *Licán* se interpretaría *li-ng-an* que sería una mezcla de Mochica y *Puruhá* que significaría casa del rey; *Gonzol* vendría de un nombre híbrido *Puruhá cun* que significa quebrada y Cañari *sul* llanura, entonces quebrada de llanura.⁴⁹

Existen otros nombres, por ejemplo de plantas como *gulag* conocido como la lengua de vaca, *pishillig* nombre de un ave, *chibunga* nombre de un río, *Tulabug* nombre de una montaña, a más de apellidos como *Yautibug*, *Lhuman*, *Sanunga*.⁵⁰ Pero, también hay mucho otros nombres de comunidades como *Bayubug* (Calpi Riobamba), *Llinllin* (Columbe-Colta), *Lanlan*, *Nauteq* y *Gulalag* (Punin-Riobamba), *Naubug* (Flores-Riobamba) *Molobog* (Licto Riobamba), *Sablog* y *Chismaute* (Guamote) que no son nombres en *kichwa*, siendo seguramente de origen *puruhá*, pero que con seguridad no sabríamos su significado.

La historia nos lleva al 15 de agosto de 1534, fecha en la cual, llega la invasión española al territorio *puruhá*. Según las crónicas mencionan que *Puruha* era una gran nación y que su gente estaba bien vestida y tenía una ligadura en la cabeza como señal y su cabello era largo y trenzado, su gente era muy aguerrido que casi solos hacían la guerra a los incas, fueron además grandes sabios que tejieron y supieron interpretar el significado de los *kipus* (sistema decimal con la se registraba la información). Adoraban los nevados de los Andes, principalmente el Chimborazo y el Tungurahua, siendo el primero considerado una divinidad masculina y el segundo una divinidad femenina.⁵¹

En la fecha arriba señalada, “Diego de Almagro, a nombre de Francisco Pizarro, fundó Santiago de Quito con sesenta y ocho vecinos españoles, lugar en el que funcionaba un tambo de los incas”,⁵² esta sería la actual parroquia Santiago de Quito, ubicado a las

⁴⁹ Encalada Vázquez, *Los vestigios de la lengua Puruhá*, 33-77.

⁵⁰ *Ibíd.*, 60-80.

⁵¹ *Ibíd.*, 6-10.

⁵² Rosemarie Terán Najas, *La antigua Riobamba: notas sobre el poblamiento originario de la ciudad colonial* (Quito: Municipio de Riobamba, 2000), 30, citado en Mireya Salgado, *Indios altivos e inquietos: Conflicto y política popular en el tiempo de las sublevaciones Riobamba en 1764 y Otavalo en 1777* (Quito: FLACSO / Abya Yala, 2021), 55.

orillas de la laguna de Colta. Por derecho de conquista, los españoles iniciaron la expropiación de tierras, según Ortiz, se “adueñaron de las mejores tierras de regadío, próximas a pueblos o al camino real, las más aptas para huertas, molinos y estancias de ganado”,⁵³ inició el dominio privado de las tierras y las denominadas encomiendas y tributos, a la par evangelizaban y aculturaban al *puruhá* para evitar la reivindicación.⁵⁴ Uno de los símbolos imponentes de la colonización e inicio de la evangelización en este territorio, es la iglesia de Balvanera fundada en el mismo año de la constitución de Santiago de Quito, convirtiéndose además en la primera iglesia católica en lo que hoy es el territorio ecuatoriano.



Figura 3. Iglesia de Balvanera.
Fuente: ecuafoto.com

Según Salgado, en 1588 a la antigua Riobamba, ubicada al pie del cerro *Colca* o *Culca* actual Cajabamba y Sicalpa, le otorgaron la categoría de corregimiento, en donde los pueblos principales de la nación *puruhá* debían tributar.⁵⁵ Años más tarde, los mejores tributos para la Real Audiencia de Quito (productos de la tierra, cabuya y textelería de lana y algodón), provenían de este corregimiento junto con el de Latacunga,⁵⁶ convirtiéndose en centros textiles más importantes, pues para mediados del siglo XVII

⁵³ Javier Ortiz, *Los encomenderos de Quito, 1534-1660: origen y evolución de una élite colonial* (Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1993), 193, citado en Luis Fernando Botero, “Espacio, cuestión agraria y diferenciación cultural”, 2.

⁵⁴ Botero, “Espacio, cuestión agraria y diferenciación cultural”, 2-4.

⁵⁵ Salgado, *Indios altivos e inquietos*, 55.

⁵⁶ Botero, “Espacio, cuestión agraria y diferenciación cultural”, 8.

en la actual provincia de Chimborazo había nueve obrajes comunitarios, nueve privados, otros de la real corona y otros pequeños telares domésticos.⁵⁷

Por su parte, Botero sustenta que, “si con la llegada de los incas el paisaje de los puruhaes había sido transformado, con la llegada de los españoles cambió de manera aún más drástica”.⁵⁸ Así, los páramos de Chimborazo, que antes de la invasión española estaban poblados de llamas,⁵⁹ fueron remplazados con ovinos. Según Deler, para fines del siglo XVI existían entre Ibarra y Alausí y sobre todo en los páramos del Cotopaxi y Chimborazo, aproximadamente entre 1.200.000 a 2.000.000 de ovejas,⁶⁰ y entre los siglos XVII y XVIII este número se había aumentado a aproximadamente ocho millones de cabezas de ovinos en todo el Reino de Quito.⁶¹ La introducción y el sobrepastoreo de los ovinos en los páramos, ciertamente condujo a la alta degradación de sus suelos y de su biodiversidad, pues, para la crianza de la ganadería en lugares cercanos a las nuevas urbes, deforestaron el bosque interandino casi en su totalidad solamente en el lapso de algunas décadas.⁶²

La situación de los pueblos originarios iba de mal en peor, los encomenderos usurpaban más tierras, los tributos cada vez eran más altos, y para cumplir la cantidad solicitada, las familias incluso se quedaban sin sustento. En los obrajes no había descanso, debían trabajar horarios muy extensos, enfermos y hambrientos. Muchos se habían muerto. Algunos “migraron a centros poblados como Quito, Cuenca, o la misma villa de Riobamba, otros huyeron a los montes, a la costa, al oriente, o se vincularon a las cada vez más poderosas haciendas”,⁶³ en calidad de huasipungos, abriendo camino hacia los grandes latifundios.

A mediados del siglo XVIII, la falta de mano de obra, las epidemias, los desastres naturales como los terremotos y las erupciones volcánicas que azotaron al corregimiento de Riobamba, transformaron las actividades económicas. La actividad textil dio paso a la agricultura, empezando con ello la nueva forma de presión y explotación de la tierra.⁶⁴ Y

⁵⁷ Salgado, *Indios altivos e inquietos*, 59-60.

⁵⁸ Botero, “Espacio, cuestión agraria y diferenciación cultural”, 1.

⁵⁹ Jijón y Caamaño, *Puruha: Contribución al conocimiento de los aborígenes*, 3.

⁶⁰ Jean Paul Deler et al., *El manejo del Espacio en el Ecuador: etapas claves* (Quito: Cedig, 1983), s.p., citado en Carlos Larrea, *Hacia una historia ecológica del Ecuador: Propuestas para el debate* (Quito: Corporación Editora Nacional / Universidad Andina Simón Bolívar / EcoCiencia, 2006), 39.

⁶¹ David Basile, *Tillers of the Andes: farmers and farming in the Quito Basin* (North Carolina: University of North Carolina / Chapel Hill / Dept of Geography, 1974), citado en Hofstede et al., *Los páramos andinos*, 46.

⁶² Larrea, *Hacia una historia ecológica del Ecuador*, 39.

⁶³ Salgado, *Indios altivos e inquietos*, 62.

⁶⁴ *Ibíd.*, 60.

“en el siglo XIX, surge las instituciones como el concertaje, el huasipungo y la hacienda”.⁶⁵

El pastoreo del ovino cambió hacia el ganado bovino e inició la formación de potreros para el ganado lechero; en cambio, la producción agrícola estaba centrada en el cultivo de cereales (trigo y cebada), ampliaron las fronteras agrícolas hacia los páramos, implementaron cultivos en las laderas, actividades que provocaron un impacto directo sobre la tierra, a más de provocar el desplazamiento aún mayor de los huasipungos hacia zonas más altas, así la hacienda alcanzó su máxima expansión del control territorial en la década de 1930.⁶⁶

Pese a lo expuesto, según Tuaza, no toda la población de Chimborazo dependía de la hacienda, por ejemplo, en Guamote en la hacienda Totorillas, los indígenas estaban repartidos en dos grupos: los anejos de raya y los anejos libres, los primeros vivían dentro del territorio de haciendas como *huasipungos*, forzados a ocupar las zonas altas o filos de quebradas viviendo en condiciones precarias, mientras que el segundo grupo, tenían su propio territorio, contaban con pequeñas parcelas de tierra, y aunque no dependían de la hacienda, por recoger leña, agua, y pastar animales, trabajaban dos días a la semana en tierras de la hacienda como *yanapa*.⁶⁷

En ese entonces, el agua era privilegio del hacendado, aunque este líquido vital se originaba en las altas montañas fuera de la circunscripción hacendataria, los indígenas no tenían ese derecho, las niñas y las mujeres eran responsables de ir a buscar agua, mientras que los niños se responsabilizaban de vigilar que los mayordomos no lleguen al sitio de la vertiente, porque confiscaban las pertenencias de las niñas y obligan a sus padres a trabajar en la tierra del terrateniente.⁶⁸

En otros casos, el territorio de la hacienda cubría hasta los altos páramos y toda actividad que ejercían los anejos libres era controlado por los mayordomos, por ejemplo, en los páramos del nevado Chimborazo obligaban a los hieleros a trabajar en la hacienda por usar el camino, por cortar la paja, incluso por cortar el hielo.⁶⁹

⁶⁵ Botero, “Espacio, cuestión agraria y diferenciación cultural”, 12.

⁶⁶ Robert Hofstede et al., *Los páramos andinos*, 46-7.

⁶⁷ Luis Alberto Tuaza, *Anejos libres e indios sueltos: La Moya y sus alrededores* (Riobamba: Universidad Nacional de Chimborazo, 2018), 22-3.

⁶⁸ Luis Alberto Tuaza, Craig Anthony Johnson, y Matthew Willis McBurney, *El cambio climático y las comunidades indígenas en los Andes del Ecuador* (Riobamba: Universidad Nacional de Chimborazo, 2021), 102-03, doi: <https://doi.org/10.37135/u.editorial.05.40>.

⁶⁹ Jorge Jara, entrevistado por la autora, 19 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

Así, en Chimborazo existieron cuarenta y cuatro anejos libres, y fueron ellos quienes protagonizaron los primeros levantamientos indígenas,⁷⁰ en 1803 más de diez mil indígenas se habían organizado en una rebelión en el sector Guamote y Columbe encabezada por Lorenza Abimañay en contra de la tributación, recuperación de las tierras y por la dignidad,⁷¹ y en 1871 otra rebelión era liderada por Fernando Daquilema.⁷² Finalmente, las condiciones de vida que llevaban los indígenas durante siglos, fueron las razones que motivaron que a nivel de Ecuador “inicie la lucha por la tierra y la libertad, organizada por el movimiento indígena a finales de la década de los años veinte del siglo pasado”.⁷³

Como resultado de estas luchas sociales se da la primera Ley Orgánica de Régimen de Comunas en 1937 y las reformas agrarias de 1964 y 1973, mediante la cual en Chimborazo, los indígenas recibieron los huasipungos que más adelante hablaremos con más detalle.

Por otro lado, después de las invasiones incásica y española, y el abuso del sistema colonial, a Chimborazo llega una nueva invasión, la colonización ‘evangélica’ a través de la Unión Misionera Evangélica (UME) proveniente de los Estados Unidos de América, en este contexto, en 1902 dos misioneros de dicha institución se instalaron en la comunidad de Caliata, parroquia Flores, cantón Riobamba, medio siglo después en 1950 arribaron a Pulucate y en 1954 al Troje, ambas comunidades pertenecientes a la parroquia Columbe, cantón Colta; ya para 1953 se quedaron permanentemente en Colta Majipamba.⁷⁴

Según Andrade menciona que, el objetivo de esta misión “era cambiar la esencia religiosa de la persona, así como su cosmovisión para evitar de esta forma, un resultado sincrético”;⁷⁵ pues decían que “Jesucristo no puede convertirse en el Dios más poderoso de los quichuas, debe convertirse en el único Dios”.⁷⁶ Por ello, incluso sustituyeron las costumbres y celebraciones que hasta entonces era un sincretismo entre lo católico y lo

⁷⁰ Tuaza, *Anejos libres e indios sueltos*, 25, 27-8.

⁷¹ Casa de las Culturas, “Obra del día: Lorenza Abimañay”, *Casa de las Culturas*, 20 de junio de 2020, párr. 2, <https://casadelacultura.gob.ec/postnoticias/obra-del-dia-lorenza-abimanay/>.

⁷² Casa de las Culturas, “Obra del día: Fernando Daquilema”, *Casa de las Culturas*, 13 de junio de 2020, párr. 4, <https://casadelacultura.gob.ec/postnoticias/la-obra-del-dia-fernando-daquilema/>.

⁷³ Tuaza, Johnson, y McBurney, *El cambio climático y las comunidades indígenas*, 133.

⁷⁴ Susana Andrade, *Protestantismo Indígena: Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo Ecuador* (Quito: FLACSO / Abya Yala, 2004), 155.

⁷⁵ *Ibíd.*

⁷⁶ *Ibíd.*, 165.

andino, por fiestas ‘espirituales’, con un espíritu extirpador y persecutorio de creencias y costumbres consideradas para ellos ‘paganas’.⁷⁷

En consecuencia, se estaría hablando de una nueva forma de colonialismo, ahora un colonialismo espiritual, donde buscaban suprimir por completo lo anterior y sustituir por una nueva, detrás de esto, la intención también fue introducir a los pueblos originarios en el sistema capitalista, a partir de aquello fomentaban “el ahorro, la educación, el individualismo, [...] la acumulación en términos materiales como signo elocuente de la bendición divina, siendo estos valores propios de la sociedad occidental blanca”.⁷⁸

Sin embargo, las comunidades indígenas vieron en esta religión una puerta de salida de la opresión ejercida por la Iglesia católica, la hacienda, el pueblo y el poder local, ahora, “los nuevos creyentes rechazan la identidad de indios borrachos, analfabetos y pobres, y acogen una nueva identidad de indios prósperos, inmersos en el sistema de mercado”.⁷⁹ De esta manera, se puede entender que ir en contra de nuestra cosmovisión era ir al extractivismo de nuestro pensamiento filosófico, de nuestra espiritualidad y de nuestros ritos y creencias, con ello a la desconexión del *runa* con la madre naturaleza, una vez logrado esta división, era más fácil ir al extractivismo de la naturaleza con fines puramente económicos como signo de desarrollo.

Esta herencia de explotación colonial que vinimos arrastrando desde siglos, y a pesar de ser herederos de conocimientos y saberes ancestrales, poco a poco nos hemos ido sumergiendo en el sistema capitalista y depredador que ha ido provocando cambios en nuestra esencia de vida ancestral, con la migración, la educación, la tecnología, la religión, y la modernidad hemos ido adoptando otras formas de vida ajenas a nuestra sociedad, acercándonos cada vez al *llaki kawsay*.

¿Qué significa el *llaki* para las comunidades del pueblo Puruhá? El *llaki* se puede hablar desde varios contextos, sin embargo, traducido textualmente, esta palabra significa: tristeza, pena, llanto, aflicción, dolor, soledad, desdicha, problemas, dificultades y desequilibrio, pues en la lengua *kichwa* una palabra no tiene un solo significado, el *kichwa* es una lengua aglutinante, por tanto, una palabra viene cargada de significados y de simbologías, para conectarnos a través del símbolo con la esencia de la vida.

⁷⁷ *Ibíd.*, 158.

⁷⁸ *Ibíd.*

⁷⁹ *Ibíd.*, 315.

En el contexto social, el *llaki*, por ejemplo, es la muerte de un padre o de una madre que deja en orfandad a sus hijos pequeños, quienes todavía no podrán valerse por sí mismos, entonces, tendrán un futuro incierto y seguramente de mucha necesidad y sufrimiento. Cuando un miembro de un *ayllu llakta* comete alguna infracción, puede ser un robo, una violación, un asesinato, habrá disputas y tensiones entre familias, poniendo en riesgo la paz al interior de la comunidad. Cuando existe conflictos intercomunitarios por temas de agua, por temas de caminos, o diferentes intereses entre comunidades vecinas.

En el contexto cultural, el *llaki* es cuando nos vamos olvidando nuestros valores y saberes ancestrales, por influencias religiosas, la educación, el sistema capitalista, que han hecho que poco a poco vayamos introduciendo los valores occidentales, dejando de lado nuestros conocimientos ancestrales como algo pasado e innecesario. Pero, cuando un problema se vuelve muy grande y difícil de buscar una solución, se habla de *hatun llaki*.

Si hablamos del *llaki* en el contexto de la madre naturaleza, algunas de las problemáticas graves que se está viviendo dentro del territorio *puruhá* son: el avance de la frontera agrícola y ganadera, el sobrepastoreo, la quema de los pajonales provocadas por la mano del ser humano, la tala de los bosques nativos, la contaminación de las fuentes de aguas, los monocultivos, la minería, entre otros.

Según el GADPCH, la provincia de Chimborazo tiene una superficie aproximada de 657.810,07 ha, donde el 46,54 % que equivale a 306.116,14 ha está ocupada por actividades agropecuarias, el 33,96 % correspondiente a 223.396,70 ha es ecosistema de páramo, el 7,87 % que representa 51.779,23 ha es bosque andino, y el porcentaje restante están dividido entre la vegetación herbácea, área poblada, plantación forestal, y zonas mineras.⁸⁰

De acuerdo con el catastro levantado por ARCOM en 2020, en Chimborazo existen 444 espacios mineros que ocupa una superficie de 3.387 ha, de los cuales el 30 % está ubicado en el cantón Riobamba y 19 % en el cantón Alausí. El 82 % del mineral explotado corresponde a marial no metálicos, no obstante, el 90 % de estas actividades se realiza a cielo abierto, causando graves problemas de contaminación.⁸¹

⁸⁰ Ecuador Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Chimborazo, *Plan de desarrollo y ordenamiento territorial*, 63.

⁸¹ *Ibíd.*, 318-20.

Sin embargo, en esta sección no trataremos ampliamente el tema minero, más bien profundizaremos en iniciativas que han tenido algún tipo de respuesta positiva por parte de las comunidades, para restaurar los ecosistemas dañados como los páramos, por el avance de frontera agrícola y ganadera.

En este contexto, la tercera parte del territorio de Chimborazo está conformado por páramos, cuenta con dos áreas protegidas del Sistema Nacional de Áreas Protegidas SNAP: la primera, es la Reserva de Producción de Fauna de Chimborazo, en la que se encuentran los volcanes *Chimborazo* y *Carihuayrazo*; la segunda es el Parque Nacional Sangay con formaciones montañosas de los Cubillines, los volcanes de El Altar y Tungurahua, a más de los complejos lacustres (El Altar, Ozogoché, y Atillo). Entre estas dos áreas cubre un total de 92 514, 20 ha, poseen una gran biodiversidad, siendo además zonas de recarga hídrica importante. Sus principales ríos son: Chambo y sus afluentes Guamote, Chibunga, Guano, Sicalpa, San Juan, río Blanco, Alao, Cebadas, Chanchan, y Chimbo, los cuales abastecen de agua para consumo humano, riego y energía hidráulica.⁸²

La subcuenca del Río Chambo alberga el 51 % del total del ecosistema de páramo que corresponde a 1260 km², no obstante, en los últimos 25 años el 24,3 % de esta última cifra, se ha perdido por “avance de la frontera agrícola, la reforestación con especies exóticas como el pino, y las quemadas del pajonal en zonas de pastoreo”.⁸³

En el margen occidental de las microcuencas de los ríos Guamote, Chibunga y Guano, el avance de la frontera agrícola y ganadera es aún mayor, esto considerando el fácil acceso hacia estos páramos y la disponibilidad del agua. En cambio, en el margen oriental donde está la microcuenca del río Yasipán, la frontera agrícola avanza siguiendo las riberas del río, en sectores de los ríos Daldal, río Blanco, y territorios de Quimiag y Chambo, provocado la tala de los bosques nativos para la siembra de pastos para el ganado vacuno.⁸⁴

Esta problemática que se vive en Chimborazo, suscitan en el contexto que, según Tuaza, Johnson y McBurney, gran parte de las comunidades de Chimborazo, no tienen un manejo comunitario de la tierra, pues, con las reformas agrarias de 1964 y 1973 y consecuentemente con la abolición de los grandes latifundios, la compra de las tierras no se hizo colectivamente, sino a título personal, y claro está que, con el pasar del tiempo, las mismas tierras que fueron adquiridas por sus padres, por medio de herencias se iban

⁸² *Ibíd.*, 76, 163.

⁸³ *Ibíd.*

⁸⁴ *Ibíd.*, 64.

lotizando y fraccionando cada vez más, como resultado llegaron al minifundio, hasta que en alguna generación no tuvieron acceso a la tierra.⁸⁵

Además, las tierras de los páramos no eran tierras cultivables, de lo cual los mismos autores manifiestan:

dichas tierras eran pedregosas, ubicados en las laderas, de pésima calidad y pajonales. Las mejores tierras de la llanura seguían permaneciendo en manos del hacendado, y cuando los indígenas empezaron a labrar la tierra de los pajonales, en tres años de cultivos seguidos, estas perdieron la fertilidad, pues el piso ecológico de los pajonales andinos posee escasa capa vegetativa, a escaso metro y medio se encuentra con arena y piedras que no permiten desarrollar la actividad agropecuaria. Además, con el cultivo intensivo afecta las propiedades físicas, químicas y pérdida de horizontes del suelo, pues con el viento y la lluvia, la tierra fértil es arrastrada a las llanuras, en consecuencia, se avanza la frontera agrícola, hasta en las partes más pendientes se ven cultivos y con ello desaparecen las fuentes de agua.⁸⁶

Así mismo, “la compra de la tierra implicó endeudamiento con el hacendado, deudas que fueron pagadas con la explotación de las mismas tierras”.⁸⁷

La institución encargada del proceso de distribución de tierras fue el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), el cual establecía que, “para otorgar los derechos sobre una propiedad, tenía que demostrarse su uso; al menos el 50% del predio debía estar cultivado”.⁸⁸ Para cumplir con este requisito, las comunidades debían talar los bosques nativos y quemar los pajonales para establecer cultivos, de ahí la pérdida de la biodiversidad y fuentes de agua.

A modo de ejemplo, el territorio de la actual comunidad de Jatari Campesino, parroquia Calpi, que fue de propiedad de un extranjero norteamericano, que después de la segunda Reforma Agraria fue vendida a los miembros de las comunidades vecinas, tenía grandes extensiones de bosque que posteriormente fue talado para convertirlo en tierras agrícolas, al respecto José Tene menciona:

Antes Jatari Campesino era de propiedad de un extranjero, cuando compramos los terrenos al extranjero todo era lleno de bosque, había muchos animales, árboles grandes y mucha vegetación, con el miedo de que IERAC nos quite los terrenitos que compramos, teníamos que talar todo el bosque para poder cultivar y con la misma madera construimos las primeras casas, por eso esta comunidad se quedó todo desnudo como está ahora, y

⁸⁵ Tuaza, Johnson y McBurney, *El cambio climático y las comunidades indígenas*, 79.

⁸⁶ *Ibíd.*, 135-6.

⁸⁷ *Ibíd.*, 136.

⁸⁸ Maya Kocian, David Batker, y Jennifer Harrison-Cox, *Estudio ecológico de la región de Intag, Ecuador. Impactos ambientales y recompensas potenciales de la minería* (Tacoma: Earth Economics, 2011), s/p, citado en Diana Carolina Murillo y William Sacher, “Nuevas territorialidades frente a la megaminería: el caso de la Reserva Comunitaria de Junín”, *Letras Verdes*, n.º 22 (2017): 52, <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/12853/1/RFLACSO-LV22-04-Murillo.pdf>.

hasta el día de hoy los mayores nos exigen a trabajar las tierras, porque tienen miedo que el gobierno nos quite nuestros terrenitos.⁸⁹

Así como hay páramos que están en manos privadas, también hay pajonales comunitarios, y ante la necesidad de cubrir la deuda con el IERAC y al mismo tiempo garantizar la sobrevivencia de las familias, orilló a los *ayllukuna* en la intervención de estos ecosistemas comunitarios con actividades no aptas para el mismo, perjudicando el equilibrio y poniendo en riesgo la vida, olvidando además los consejos de los abuelos, quienes siempre incentivaban al cuidado del *Hatun Urku* (alta montaña o páramo).

No obstante, con el pasar del tiempo poco a poco se fue haciendo evidente el problema que estaban sufriendo los páramos, especialmente la sequía de agua fue el punto para el despertar de la conciencia de los pobladores de algunas comunidades. En este contexto, Damásio Paucar de la comunidad La Vaquería que pertenece a la parroquia Cicalpa, cantón Colta, cuenta:

En nuestra comunidad tenemos bastantes pajonales que compartimos con otras comunidades, de joven me acuerdo de que había más pajonales, pero cuando nuestros padres compraron esta hacienda que también se llamaba La Vaquería, quedaron muy endeudados con el IERAC, para pagar, empezamos a arar los páramos, ahí sembrábamos papas, oca, mellocos y cebollas, algunos sembraban hasta cebada, con la venta de las cosechas pagamos la deuda, a esa época si producían muy bien, ya luego la tierra como que se cansó, ya no quería producir casi nada, más bien poco a poco iba desapareciendo los ojos de agua, antes por todos lados corrían pequeños ríos, en cada parte nacía el agua, había pequeñas lagunas, pero cada vez más que arábamos y pastábamos los borregos, más iba secando el agua, ahí empezó a surgir algunas preocupaciones dentro de la comunidad. Entonces, algunos compañeros líderes que andaban a reuniones de la pastoral indígena, a las reuniones del movimiento indígena que antes llamaban MICH (Movimiento Indígena de Chimborazo), vinieron a decir que, si seguíamos sembrando y pastando vamos a quedar sin agua, porque el páramo conservaba mucha agua.⁹⁰

Conscientes de que la conservación de los pajonales no es reciente, sino, viene desde la ancestralidad y consientes que para garantizar la vida es necesario cuidarlas, desde el seno de las comunidades nacen algunas iniciativas de recuperación y protección. Para lo cual, primero ha sido imprescindible el despertar de la conciencia.

Una vez que las comunidades están conscientes del valor que tienen estos ecosistemas, posteriormente, según Tuaza, Johnson y McBurney, es la acción colectiva indígena expresada a través de las organizaciones, principalmente la organización comunal, así como en el pasado las comunidades unidas lucharon por la tierra, cultura y

⁸⁹ José Tene, entrevistado por la autora, 26 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

⁹⁰ Damásio Paucar, entrevistado por la autora, 29 de mayo de 2023; ver Anexo 1.

libertad, hoy en día gracias a las mismas organizaciones (comunal y de segundo grado) ha sido posible el cuidado y protección de sus territorios.⁹¹

Por eso, es tan importante mantener la propiedad comunal, pues a partir de ello, la lucha colectiva es más viable, que cuando los páramos son privados, donde cada uno decide qué actividades emprender, aun siendo ésta perjudicial. No obstante, estos procesos de lucha para la conservación, no ha sido fácil, pues no todos los miembros de las comunidades están de acuerdo en mantener la propiedad comunal, por ejemplo, algunos miembros de la Cooperativa Agrícola Virgen de las Nieves en los páramos de Telak de la parroquia Sicalpa, en cada reunión solicitan se divida los pajonales, lo mismo pasa en la comunidad Columbe Grande, donde algunos comuneros también solicitan la división.⁹²

Pese a esta presión, la mayoría de los miembros están conscientes, en que no se debe fraccionar los páramos.⁹³ Y la herramienta que han venido utilizando para frenar estas presiones, es socializar la Constitución ecuatoriana de 2008, que en el art. 57, num. 4, garantiza a los pueblos indígenas y comunidades, el derecho a: conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias que serán inalienables, inembargables e indivisibles, a más de que estas propiedades serán libres del pago de tasas de impuestos. Estos derechos son socializados en las reuniones de las comunidades, con el fin de incentivar en la reflexión y concienciación, pues, estos derechos que actualmente constan en la Constitución fueron planteados desde los *ayllu llaktakuna* y el Movimiento Indígena del Ecuador y recogidas por la Carta Constitucional.⁹⁴

Adicional a estas socializaciones, dentro de las comunidades de la parroquia Sicalpa, por ejemplo, han implementado otras estrategias, según manifiesta Tuaza et al.:

Las comunidades Cruz Loma, Cahuiña, y los socios de la Cooperativa Virgen de las Nieves [...] cada quince días se organizan las mingas de limpieza de las vertientes y vigilan por turno los páramos a fin de evitar incendios, las personas encargadas de vigilar recorren las cordilleras de Telak y de Cunanbay. [...] la gente de Cunanbay, Huiñatus Grande, Huiñatus Chico y Guerra Loma han puesto cerca de alambres para evitar el paso de las ovejas, vacas y caballos. [...] No se prohíbe el paso de las personas hacia el cerro, todos pueden coger la paja, llegar a la cima y hacer rituales, pero no se permite pasar vacas, caballos y ovejas, porque estos animales hacen daño [...]. En otros sectores también se están cultivando plantas nativas para que atraigan la lluvia y haciendo cercas y protegiendo las vertientes con plantas de yagual, tilo y polylepis.⁹⁵

⁹¹ Tuaza, Johnson y McBurney, *El cambio climático y las comunidades indígenas*, 56.

⁹² *Ibíd.*

⁹³ *Ibíd.*, 57.

⁹⁴ *Ibíd.*

⁹⁵ *Ibíd.*

Por otro lado, desde el 2001, algunos líderes de diferentes parroquias, quienes formaban parte de la pastoral indígena de la Diócesis de Riobamba, conscientes y preocupados de la situación de los páramos en sus territorios, buscaron apoyo de la Diócesis de Riobamba quienes conjuntamente con la Escuela Superior Politécnica de Chimborazo, realizaron una investigación sobre el contexto actual los páramos.

Los resultados que arrojó esta investigación fue que, casi en el 95% de los páramos estudiados, se observaba la presencia de cultivos y quema no controlada de pajonales provocadas por el ser humano, erosionando el suelo y secando la reserva de agua, solo el 5% era únicamente pajonal, además en el 85% de los páramos estudiados había la presencia de animales exóticos y solo en el 15% de páramos especialmente en Pungalá y Sicalpa, había la presencia de animales nativos silvestres y que además eran especies en peligro de extinción, como: venados, lobos y pumas.⁹⁶

La recomendación de este estudio fue que, en las zonas ecológicas de subpáramo, páramo y superpáramos, la agricultura y la producción de otras especies exóticas (ganado ovino, vacuno, caprino y caballar) no es factible,⁹⁷ pues estos animales al tener un gran peso corporal deteriora la estructura del páramo, y requieren de una cantidad enorme de pastos, por lo que las comunidades para cubrir dichas necesidades recorren a las prácticas de quemas periódicas del páramo para tener pastos nuevos y frescos como señala Podwojewski y Poulenard:

El fuego y el sobrepastoreo están relacionados con la ganadería tradicional de ovinos y vacunos que afecta a la cobertura vegetal. El peso, las características morfológicas y fisiológicas de estos animales ocasionan la compactación del suelo. Se pierde la porosidad y absorción de agua, ocasionando un aumento de la escorrentía de las aguas de lluvia y a la aceleración de la erosión hídrica, a la que se suma la erosión eólica, por los fuertes vientos. La degradación de los suelos conlleva a la disminución de la biodiversidad.⁹⁸

El estudio termina recomendando que, “la única actividad productiva es la crianza de llamas, que a la vez permitirá detener el flagrante avance de la frontera agrícola y la migración del sector rural hacia las ciudades”.⁹⁹ En este contexto, la Diócesis de

⁹⁶ Jorge Yépez y R. Proaño, “Diagnóstico del proyecto llamas de la Diócesis de Riobamba: octubre 2001 a noviembre 2003 propuesta para su potenciación”, *Eco Ciencia* 6, n.º 2 (2006): 33.

⁹⁷ *Ibíd.*, 31.

⁹⁸ Pascal Podwojewski y Jerome Poulenard, *Los suelos de los páramos del Ecuador* (Quito: GTP / Abya Yala, 2000), 27-36, citado en Viviana Baptista, “Los camélidos en la reserva de fauna de Chimborazo: ¿Una alternativa para la sustentabilidad del páramo?”, (tesis de maestría, FLACSO Ecuador, 2009), 25, <http://hdl.handle.net/10469/2011>.

⁹⁹ Yépez y Proaño, “Diagnóstico del proyecto llamas de la Diócesis de Riobamba”, 33.

Riobamba ejecutó el proyecto de repoblación de llamas a partir de 2003 con 35 grupos beneficiarios en los siguientes cantones y parroquias: Riobamba (Pungalá, Quimiag, Punín, Calpi, San Juan), Guano (San Andrés, Valparaíso), Colta (Sicalpa), Guamote (Palmira, Cebadas), Pallatanga (Pangor), Alausí (Achupallas), y Chambo, repoblando un total de 2455 llamas.¹⁰⁰

Posteriormente, poco a poco, con el apoyo de otras instituciones gubernamentales: Ministerio de Agricultura y Ganadería MAG y Ministerio de Ambiente, Agua y Transición Ecológica, Gobierno Provincial de Chimborazo, instituciones no gubernamentales como: Fundación HEIFER Ecuador, ECOCIENCIA, Visión Mundial, y la academia especialmente la ESPOCH; varias comunidades de Chimborazo han ido orientando a la reintroducción y crianza de camélidos andinos, llamas y alpacas.

Estas especies al ser nativas del páramo, al pisar no dañan su capa vegetativa, porque en sus patas tienen una especie de almohadillas, y al comer no arrancan los pastos, más bien los cortan,¹⁰¹ a más de que su estiércol tiene alto contenido de nitrógeno que ayuda a la regeneración del pajonal y suelos pobres para que vuelvan a ser cultivables, especialmente para el cultivo de quinua y maíz, especies de granos andinos que requieren de alto contenido de minerales en la tierra,¹⁰² y así garantizar la seguridad alimentaria.

La importancia de recuperar los camélidos para estas comunidades ha sido doblemente significativa en términos ecológicos y culturales, pues estas especies aparte de conservar los páramos, son consideradas nuestros hermanos, pues, en la época precolonial eran los únicos animales grandes que proveían carne para la alimentación, fibra para la vestimenta, también fue un medio de transporte en caso de la llama, incluso era un intermediario entre el ser humano y las deidades, por tanto, fueron elementos de ofrenda a la *Allpa Mama*, *Yaku Mama*, al *Tayta Inti*, y al *Tayta Chimborazo*. Entonces, recuperar estos animales también significaba recuperar parte de nuestra historia y la identidad cultural como pueblos originarios.¹⁰³

Actualmente, según Word Visión, existen 33 comunidades que crían alpacas, en cinco cantones de Chimborazo, Colta, Guamote, Alausí, Guano y Riobamba, quizás son muy pocas para la extensión de páramos que existe en nuestra provincia, sin embargo,

¹⁰⁰ Ibíd., 29.

¹⁰¹ Yolanda Guamán, *El renacer de la reina andina* (Riobamba: CTB, 2010), 210.

¹⁰² Emma Huanca Kellca, "Comportamiento agronómico del cultivo de quinua (*Chenopodium quinoa* Willd.) A diferentes niveles de abono orgánico en la comunidad de Saitoco del municipio de Salinas de Garci Mendoza – Oruro" (tesis de pregrado, Universidad Mayor de San Andrés Bolivia, 2015), 28-35, <https://n9.cl/8cv2k>.

¹⁰³ Guamán, *El renacer de la reina andina*. 193-6.

son iniciativas que poco a poco empiezan a tomar fuerza, estas comunidades han conformado una Cooperativa de Agropecuarios de Camélidos COPROAGROCAN, avanzado al proceso de conservación de 31.483 ha de páramo y ocho fuentes de agua.¹⁰⁴

No obstante, es importante mencionar que las iniciativas de protección, cuidado y restauración de la naturaleza es viable, siempre y cuando exista a la par un proyecto económico que garantice el bienestar de las familias, pues, es visto que la mayor preocupación de la gente cuando se habla de protección de los pajonales, es sin duda alguna quedarse sin sustento económico, claro está que, al criar la ganadería ovina y bovina en los páramos, su economía depende de esta actividad. Por tanto, las estrategias arriba señaladas, especialmente el proyecto de reintroducción de llamas y alpacas, según dice Pierrick Van Dorpe, estuvo al borde del fracaso, pues la pregunta de las comunidades beneficiarias fue: “ahora tenemos llamas que van a proteger nuestros páramos, y además son animales muy lindos, pero donde está la ganancia”.¹⁰⁵

Esta pregunta iba, a que estos animales no tenían un valor económico en el mercado, pues a un borrego o a una vaca, las familias rápidamente podían vender para cubrir sus necesidades, pero a las llamas no. Entonces, hay que ser conscientes de esta realidad, las comunidades indígenas como cualquier otra sociedad tienen sus necesidades, por tanto, requieren que estos proyectos sean más integrales, cuidando además de no vulneren otros de sus derechos, menos aún en Chimborazo, donde el 33,5 % de niños menores de cinco sufre de desnutrición,¹⁰⁶ Si no se garantiza un proyecto integral y a largo plazo, cualquier esfuerzo por proteger un ecosistema no garantizará su viabilidad, como afirma Gudynas:

Dos son las condiciones que regulan la intervención humana en la naturaleza. En primer lugar, mantener la vida, que comprende la no extinción de las especies y la conservación de los ciclos vitales. En segundo lugar, asegurar cierta calidad de vida que no significa otra cosa que la necesidad de extraer de la naturaleza lo necesario para erradicar la pobreza sin caer en la opulencia.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Word Vision Ecuador, “Proyecto Especial de Crianza de Alpacas”, video de YouTube, a partir de documentación de resultados del proyecto reintroducción de alpacas, 2022, 3:21, <https://www.youtube.com/watch?v=fC6cLsl3jnk>.

¹⁰⁵ Pierrick Van Dorpe, entrevistado por la autora, 02 de septiembre de 2023; ver Anexo 1.

¹⁰⁶ Ecuador Instituto Nacional de Estadística y Censos, *Encuesta nacional sobre desnutrición infantil* (Quito: Instituto Nacional de Estadística y Censo, 2023), 21, https://www.ecuadorencifras.gob.ec/encuesta_nacional_desnutricion_infantil/.

¹⁰⁷ Eduardo Gudynas, “La senda biocéntrica: Valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica”, *Tabula Rasa*, n.º 13 (2010): 66, citado en Silvina Ramírez, “Derechos de los pueblos indígenas y derechos de la naturaleza encuentros y desencuentro”, *Teoría Jurídica*, n.º 12 (2011): 7.

Van Dorpe acota: “las preguntas frecuentes de las comunidades, nos hizo pensar dentro de la Diócesis de Riobamba, que era urgente implementar proyectos complementarios, es ahí donde ingresé a trabajar con la implementación de proyectos de Turismo Comunitario en algunas comunidades de la parroquia Calpi”.¹⁰⁸ En cambio, las comunidades que están siendo apoyadas por otras organizaciones como HEIFER y Visión Mundial han impulsado el proyecto de aprovechamiento de la fibra de alpacas, para lo cual han implementado una planta de procesamiento de la fibra, la que se emplea en la elaboración de prendas de vestir.

A partir de este proyecto macro de conservación de páramos, también cada una de las familias que habitan en estas comunidades, vienen trabajando en la restauración de técnicas ancestrales de cultivo, con la finalidad de recuperar la fertilidad de sus pequeñas parcelas, pues generalmente estaban en proceso de erosión. Técnicas como la rotación de cultivos, la siembra de hierbas (avena y vicia) y la incorporación de ellas al momento de la labranza, la ventaja es que este material aporta con un alto contenido de nutrientes, y a su vez ayuda a que el suelo se vuelva poroso y permita mayor absorción del agua.¹⁰⁹ Por otro lado, se viene retomando con fuerza el cultivo asociado, pues con estos cultivos, unas plantas aportan nutrientes al suelo lo que otros le quitan, además se vuelen más fuertes para defenderse de las plagas, al respecto, Nina Pacari Vega señala:

Nosotros tenemos de acuerdo a nuestra filosofía el cultivo asociado, es decir, no sembramos solo la cementera de maíz, se siembra acompañado de arveja, de frejol, de habitas, ¿por qué?, porque el maíz absorbe el nitrógeno, pero la arveja, el frejol, las habas fijan el nitrógeno, por lo tanto, mientras el uno está absorbiendo, el otro está alimentado, ¿y que se mantiene ahí? el equilibrio, entonces este es conocimiento, la que se debe enseñar en las escuelas, colegios y universidades, porque si sembramos un solo producto viene la roya o viene otras enfermedades y nos acaba todo.¹¹⁰

Por otro lado, en el territorio *puruhá* existen técnicas ancestrales de cuidado de la tierra que perviven hasta la actualidad, por ejemplo algunas comunidades de las parroquias de Calpi, San Andrés, San Luis y Punín, han mantenido la siembra del tzawar o cabuya en los filos de los terrenos. Estas sirven como una barrera protectora en tierras con pendientes pronunciadas para evitar su deslizamiento y erosión, mientras que en las planicies sirven para evitar el paso de los animales que dañan los cultivos, para dividir los linderos de los terrenos, y las zanjaz de agua de regadío. “Cuando la planta cumple

¹⁰⁸ Van Dorpe, entrevistado por la autora, 2 de septiembre de 2023; ver Anexo 1.

¹⁰⁹ José Guamán, entrevistado por la autora, 14 de marzo 2023; ver Anexo 1.

¹¹⁰ Nina Pacari Vega, focusgruop, 4 de marzo 2023.

entre los 6 a 7 años florece y desde su centro brota un tronco (tzawar kero), mismo que una vez llegado a su madurez es cortado y utilizado para la construcción de las casas, también es el tiempo para cosechar el mishki (savia dulce) con un alto contenido de calcio, con la cual las familias endulzaban sus alimentos”.¹¹¹

Trinidad Tayupanda menciona que antiguamente esta planta servía para sacar la espuma natural para lavar las ropas y para bañarse y así no se contaminaba los ríos. Además, su fibra se utilizaba para la confección de shikra (bolso o carteras que usan las mujeres para transportar alimentos), y para la alimentación de los animales.¹¹² Por tanto, esta planta debió ser muy importante para los puruhá, ya que incluso estaba representada en cerámicas precolombinas, donde las “ollas trípodes tenían pies en forma de hoja de agave”.¹¹³

Más allá de todos los beneficios detallados anteriormente, esta planta ayuda a captar dióxido de carbono, contener las corrientes de aire, mejorar la productividad de las tierras, alimentar los mantos freáticos, genera un microclima que favorece la retención de humedad en el suelo. La cabuya produce tres veces más oxígeno que un árbol,¹¹⁴ convirtiéndose en una alternativa para la reforestación en suelos pobres y degradados.

Por otro lado, según Cristina Cucurí, varias comunidades de las parroquias de Cebadas, cantón Guamote y Sicalpa cantón Colta, vienen construyendo un Plan de Vida Comunitario. Este instrumento permite a las comunidades trazar a largo plazo objetivos y metas claras desde sus propias necesidades, para la buena gobernanza de su territorio, y así mejorar su calidad de vida en lo relacionado con la salud, la educación, la alimentación, la violencia interfamiliar, la justicia comunitaria, las relaciones entre los *ayllus*, cuidado y protección de los páramos, de las lagunas, de los ríos, de la tierra, entre otros. Sin embargo, estas propuestas deben ser apoyadas con recursos por los gobiernos locales y el Gobierno central.¹¹⁵

Los *llakikuna* a los que se enfrenta la *Pachamama* en Chimborazo son graves, actividades que el ser humano, por satisfacer sus necesidades básicas, ha ido introduciendo a ecosistemas frágiles como son los páramos, misma que afecta a la pérdida de agua y a la erosión de los suelos, sin embargo, solo la concienciación y la organización

¹¹¹ Víctor Acalo, entrevistado por la autora, 26 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

¹¹² Trinidad Tayupanda, entrevistada por la autora, 10 de diciembre de 2022; ver Anexo 1.

¹¹³ Freire Heredia, *Origen de los Puruhaes*, 41.

¹¹⁴ La nueva mesa, “Siembra un maguey”, *La nueva mesa*, 11 de septiembre de 2023, párr. 1, <https://lanuevamesa.com.mx>.

¹¹⁵ Cristina Cucurí, entrevistada por la autora, 5 de enero de 2024.

comunitaria colectiva hace la diferencia para emprender proyectos de restauración en pro de la garantía de la vida.

2. Identidad

Soy Yolanda Guamán, mi origen proviene de una familia *puruhá*, comunidad San Bartolo Rayoloma, cantón Colta, nací acurrucada de conocimientos y saberes milenarios transmitidos mediante el vínculo intergeneracional, que ahora, a través de mí, tendrían la continuidad para seguir manteniendo viva nuestra memoria histórica, nuestra filosofía, nuestra lengua, nuestra vestimenta, nuestras costumbres. Entonces, como cada niño y niña que nace, yo representaba una nueva esperanza para mi *ayllu*, mi comunidad y mi pueblo, para preservar nuestra identidad, el legado más grande heredado de nuestros ancestros.

Así crecí, a una altura de 3500 m, en el *hatun urku* (alta montaña), entre el gélido viento proveniente del *Tayta Chimborazo*, de la *Mama Tungurahua* y el hijo de estos dos, el *Carihuayrazo*, allá lejos de las grandes ciudades sin todos los lujos, donde el frío a veces cala los huesos, donde el viento sopla fuerte empujando para seguir hacia adelante y acariciando duramente las mejillas con su frescura, donde los rayitos del sol caen perpendicularmente pintando nuestra piel de color a barro, donde caen los grandes rayos, por eso se llama Royoloma. Allá corriendo entre las montañas y siendo libre en cada centímetro que pisaba, crecí entre el canto de las aves, entre cuentos y leyendas, entre el sembrío y el cuidado de las chacras, el pastoreo para la crianza de los animales, entre risas, juegos y reuniones de niños. Crecí viendo cómo mis abuelos aconsejaban a mis padres sobre los tiempos de sembríos, tiempos de aporque,¹¹⁶ tiempos de cosecha y tiempos de descanso de la tierra; crecí viendo sobre los rituales del nacimiento, del matrimonio, viendo y practicando la justicia en las comunidades, pues, en nuestra cultura los saberes se transmiten a través de la práctica, no están escritos, no es teórico, se aprende escuchando, viendo y haciendo.

Desde que tengo uso de razón, debía haber tenido aproximadamente cuatro años, pues según dice mi madre, esa es la edad suficiente para que los niños puedan acompañar a sus padres en sus tareas fuera de casa. Recuerdo que debíamos caminar montaña abajo para recoger el agua, para bañarnos en el *pukyu* (vertiente) apenas que salga el sol, y lavar las ropas en el río. Pero, también eran momentos propicios para aprender de mi madre y de mi abuela acerca de las plantas medicinales, la variedad que existían (*caballo chupa*,

¹¹⁶ El aporque es una técnica agrícola que consiste en acumular tierra en la base del tronco o tallo de una planta, como las papas, habas, maíz. Eso se lo realiza para garantizar un buen grano.

lutuyuyu, gulag, llantén, berro, grama, etc.) y a distinguir cada uno de ellos, sus usos, los sitios donde crecían, y el tiempo adecuado para cortar, pues las plantas no se cortan en cualquier momento, sino que todo tiene su ciclo y se relaciona con el calendario lunar.

Además, crecí aprendiendo cuáles eran los elementos que ellas utilizaban para protegerse antes de entrar a las quebradas, ríos y cascadas, pues, estos sitios son considerados guardadores de energía. Luego de regreso a casa, veía como preparaban los remedios naturales para curar a algún familiar enfermo, o como algunas veces utilizaban para hacer la limpia, combinado con el huevo, con el cuy, el fuego, o cómo algunas veces machacaban las plantas para hacer bañar, de eso se aprendía para luego poner en práctica.

De niña, mis días favoritos eran los viernes. Ese día, en la vecina comunidad de *Tzalarón* que pertenece a la parroquia Punín, cantón Riobamba, por aproximadamente 200 años, según dicen los abuelos, se comercializa los productos a través del trueque. Recuerdo que mi abuela siempre iba con productos de altura como cebolla, papas o incluso huevos de gallina, para intercambiar con maíz o en la época del carnaval con capulí. Así comprendí que en nuestra cultura no siempre se necesitaba dinero para comprar o vender, que hay otras formas de comercializar, el trueque, que hasta el día de hoy perdura en este mercado.

Desde muy pequeña también fui testigo directo de los grandes levantamientos indígenas y de las luchas sociales por la tierra, por el agua, por la educación, por la salud, por la liberación, por la autonomía de nuestros territorios. En estas luchas cada familia, cada comunidad de la *Gran Nación Puruhá* fueron y siguen siendo actores directos de resistencia, pero también de nuevas propuestas. La resistencia, convertida en el único camino cuando nuestros derechos se ven afectados, y por medio de la cual ir ganando nuevos derechos.

Por otro lado, nací en un hogar donde mi familia profesaba la religión evangélica, de acuerdo a lo citado en las páginas anteriores, la UME llegó en 1902 a Calíata, parroquia Flores, y en 1950 a Pulucate, parroquia Columbe, cantón Colta.¹¹⁷

Pulucate es la comunidad de nacimiento de mi padre y San Bartolo Rayoloma siendo vecina de esta comunidad, rápidamente fue absorbida por la religión evangélica, la cual poco a poco iba suprimiendo nuestras prácticas y costumbres, justificando que las mismas eran contrarias a la doctrina que la UME predicaba. Nos enseñaban una religión de miedo, de castigo, totalmente contrarias a nuestra espiritualidad, a nuestra

¹¹⁷ Andrade, *Protestantismo indígena*, 155.

cosmovisión, a nuestras tradiciones y costumbres, aduciendo al castigo divino la enfermedad o la muerte de un *ayllu*, la pérdida de las cosechas e incluso la pobreza.

Entonces, desde niña, crecí en una religión que no me pertenecía, la cual jamás había escogido, una religión que fragmentaba incluso la organización comunitaria, pues las familias evangélicas no podían llevarse con las familias católicas, ya que estas últimas representaban lo pagano. así nos adoctrinaban, por tanto, solo procurando hacer lo que los pastores evangélicos decían que estaba bien para nosotros.

No obstante, por circunstancias de la vida, la migración de mis padres del campo a la ciudad en búsqueda de mejores oportunidades de vida, mis estudios, así como los de mis hermanos, me hicieron deslindar poco a poco de la iglesia. Por tanto, la educación para mí se convirtió, en cierta medida, en una herramienta de lucha y acceso a otras fuentes de información y darme cuenta de que la iglesia y la religión no eran todo, que atrás de esto había algo más importante: la lucha por nuestra identidad histórica y cultural. Por suerte, mis padres son quienes también aportaron para aquello, nunca fueron tan radicales con la religión, al contrario, fueron más liberales.

Por otro lado, siendo mi primera lengua, el *kichwa*, al entrar a la escuela, de manera obligatoria debía aprender un idioma diferente al mío, el castellano, pese a que mis primeros años de escuela, cursé en un establecimiento de educación bilingüe, no existía áreas ni profesores que fomenten la educación en nuestra lengua. El sistema educativo de nuestro país, en la mayoría de los casos, no es una educación que promueve el análisis ni la crítica, en lo personal, desde la escuela primaria, secundaria y universidad solo me enseñaron a memorizar y a repetir lo escrito en los libros, folletos, entre otros; una educación individualista, competitiva y teórica. Su formación no pretende preservar nuestra identidad, en consecuencia, nuestros conocimientos quedan en segundo plano, pues decían que no eran útiles, que lo nuestro solo eran creencias, supersticiones, que no eran conocimientos que aportaban al desarrollo de la sociedad. Seguramente no aportaba, pues el desarrollo del mundo capitalista no es compatible con nuestra filosofía de vida.

En la universidad escogí una carrera relacionada con la ecología y la cultura, así una vez terminado mi carrera universitaria regresé a trabajar con varias comunidades indígenas de mi provincia. En ese caminar tuve además la oportunidad de conocer y hacer amistades con *taytas* y *mamas*, sabios conocidos como *yachak*, quienes me aportaron para fortalecer los conocimientos que desde pequeña había adquirido como herencia de mis ancestros.

A pesar de haber tenido toda esa influencia religiosa y que tampoco el sistema educativo haya aportado para el fortalecimiento de mis saberes ancestrales, siempre vivía

en mi memoria, mi identidad cultural e histórica. Quizá con la religión ya no se pudo practicar las festividades, las danzas, la música ancestral, pero vivía la medicina, vivía los cuentos, las costumbres, vivía la comida, la pampa mesa, el sistema comunitario, la *minka*, el trueque, la justicia, los tejidos, los rituales de pasos de la vida, el cuidado de la tierra, la comunicación con los animales, la chacra, el agua, el viento, el fuego, y la misma energía, porque para el indígena esa es su filosofía de vida. Como sostiene Luis Alberto Tuaza “el mundo indígena es un mundo que no espera cielo, la máxima aspiración del indígena es volver al seno de su madre, la *Allpa Mama*, pues el mundo indígena aun siendo de la religión evangélica o católica, en el fondo termina en lo indígena”,¹¹⁸ reivindicando y resistiendo por nuestro legado histórico y cultural, siendo firmes en nuestro propio horizonte e ideología, hilando y tejiendo nuestro propio pensamiento ancestral.

En conclusión, en el presente capítulo he abordado sobre la Gran Nación *Puruhá*, desde sus orígenes, su ubicación geográfica, su estructura y organización social, su idioma, y los problemas ecológicos. Destaco el complejo pasado histórico vivido ante la invasión incásica y española, y las estrategias para resistir ante todo el aparataje colonial de opresión y de explotación de nuestros territorios a nivel material y espiritual, porque es importante conocer nuestra historia para entender el presente.

No obstante, pese a todos los intentos del colonialismo, de suprimir nuestra cultura, difícilmente han logrado separar de nuestra madre, pues para nosotros eso es la tierra, nuestra madre (*Allpa Mama*) al igual que el agua (*Yaku Mama*). Pero la vida no puede existir si no están los otros elementos, como es el abuelo fuego (*Nina*), el abuelo viento (*Wayra*) y la energía vital o el *Samay* que une a los otros elementos para garantizar la vida. Hay algo que nos diferencia de otras culturas: los *Puruhá* somos hijos del *Tayta Chimborazo* y *Mama Tungurahua*.

Como manifiesta Huanacuni, “para nosotros los pueblos indígenas, los territorios no son sólo un espacio geográfico, es el espacio presente y futuro. Son los bienes naturales, es la soberanía territorial, es la estructura de la organización, pensamiento, espiritualidad, economía y cultura, es mucho más, porque todo es integral. Ahí se vive y se convive”.¹¹⁹

¹¹⁸ Luis Alberto Tuaza, entrevistado por la autora, 12 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

¹¹⁹ Fernando Huanacuni, *Buen vivir / Vivir bien: filosofía, políticas, estrategias, y experiencias regionales andinas* (Lima: CAO, 2010), 7, https://www.escrib-net.org/sites/default/files/Libro%20Buen%20Vivir%20y%20Vivir%20Bien_0.pdf.

Capítulo segundo

La naturaleza desde la filosofía del pueblo Puruhá

Ñukanchik Wacharimanta -Nuestro Nacimiento

Dicen que en *Ñawpa-Pacha* (tiempo adelante) todo estaba de noche, todo era vacío, solo existían *Apunchik Atsil Yaya* (Gran espíritu vital masculino) y *Apunchik Sami Mama* (Gran espíritu vital femenino). No había nadie más que ellos, hasta entonces no existía el día. En aquel entonces *Apunchik Sami Mama* vivían junto a *Apunchik Atsil Yaya*, creando y viviendo el *yananti*, la paridad perfecta - el *Kari-Warmi*.

Entonces, decidieron que había que crear y criar a todos los seres, *Apunchik Atsil Yaya* empezó a enamorar a *Apunchik Sami Mama*, mostrándose así que ellos son el amor, la fuente del amor. Ella correspondió a su amor y así se unieron en la oscuridad. Y con esta unión de amor, *Apunchik Sami Mama* quedó embarazada. Así nació la energía, todas las energías, los espíritus, todos los espíritus, los duendes y todas las entidades, y la *Pacha Mama*.

Cuando nacía *Apunchik Pacha-Mama*, *Apunchik Atsil Yaya* sopló e hizo sonar su caracola [...] y cuando sonaba la caracola apareció la luz del día. *Apunchik Pacha-Mama* creció, se convirtió en una hermosa *Warmi*, y su vientre también empezó a crecer. Ella ya había nacido fecunda: cuando llegó el momento de parir, *Apunchik Sami Mama* y *Apunchik Atsil Yaya* fueron los parteros. Primero nacieron el rayo y el trueno que iluminaron y retumbaron. Con cada rayo y trueno en el *Hanan Pacha* (cielo) nacieron: *Inti Yaya* (el Padre Sol), *Killa Mama* (Madre Luna), las otras esferas en el sistema solar, llamados planetas, *Chaskakuna* (las estrellas), las Constelaciones, y las Galaxias, el Fuego, el Agua, el Aire y toda presencia.

Y con cada rayo y trueno en el *Kay Pacha* “abajo” nacieron: *Allpa Mama* (Madre Tierra), la *Yaku Mama* (Madre Agua), *Rumikuna* (rocas), los minerales, *Nina* (fuego), *Wayra* (aire), *Urkukuna* (montañas); *Akapana* (el huracán); *kiwakuna* (plantas), *Yurakuna* (los árboles), *Wiwakuna* (llama, alpaca, vicuña, guanaco, cóndor, puma, amaru, lobo y todos los animales); *Kuychi* (el arco iris); *Runa Warmi* (mujer), *Runa Kari* (hombre), y todo lo que existe.

Todo lo que *Pachamama* había parido estaba vivo, sentían y hablaban igual que los *runakuna*. Al ver que todos los seres hablaban y pensaban al mismo tiempo, *Apunchik Atsil Yaya*, *Apunchik Sami Mama* y *Apunchik Pacha Mama*, hicieron consejo, conversaron y decidieron “hacer callar su voz” a todos sus hijos e hijas: con el tiempo cada uno de los seres quedamos con diferentes facultades, los runas hablando y pensando como lo hacemos, mientras que los demás seres siguen pensando y hablando en formas diferentes de la nuestra [...] Así nacimos. Por eso, los *runakuna* somos parte de la creación y no los sojuzgadores, por eso la tierra es nuestra madre, el agua es nuestra madre, la montaña es nuestro padre, la llama, la vicuña y la alpaca son nuestras hermanas y entre los *runakuna* todos somos hermanos. Así vivíamos y así queremos vivir [...].¹²⁰

Según la memoria colectiva de nuestros *Taytas* y *Mamas*, en *ñuwpa pacha* así nació la vida en el *Chinchaysuyo* (Ecuador), por orden del Gran Espíritu del Cosmos, fueron emergiendo cada elemento de la madre naturaleza, *Allpa Mama* (Tierra), *Yaku Mama* (Agua), *Nina* (Fuego), *Wayra* (Aire), y *Samay* (Aire - Energía Vital), como

¹²⁰ Luis Enrique Katza Cachiguango, “Ñukanchik Wacharimanta: Memorias Comunitarias del Pasado-Futuro”, *Kuri Muyu*, n.º 1 (2007): 18-9, <https://n9.cl/4ire4>.

elementos del principio vital de la vida. Esta concepción de la vida está dada en el equilibrio, la cual es representada en la *Chakana*, que es el símbolo máximo del nexo entre el runa, la madre naturaleza y el mundo espiritual que garantiza dicha armonía. Donde todos somos entes vivos y por ello cada ser con obligaciones y responsabilidades, pero también con derechos a la vida, el Kawsay

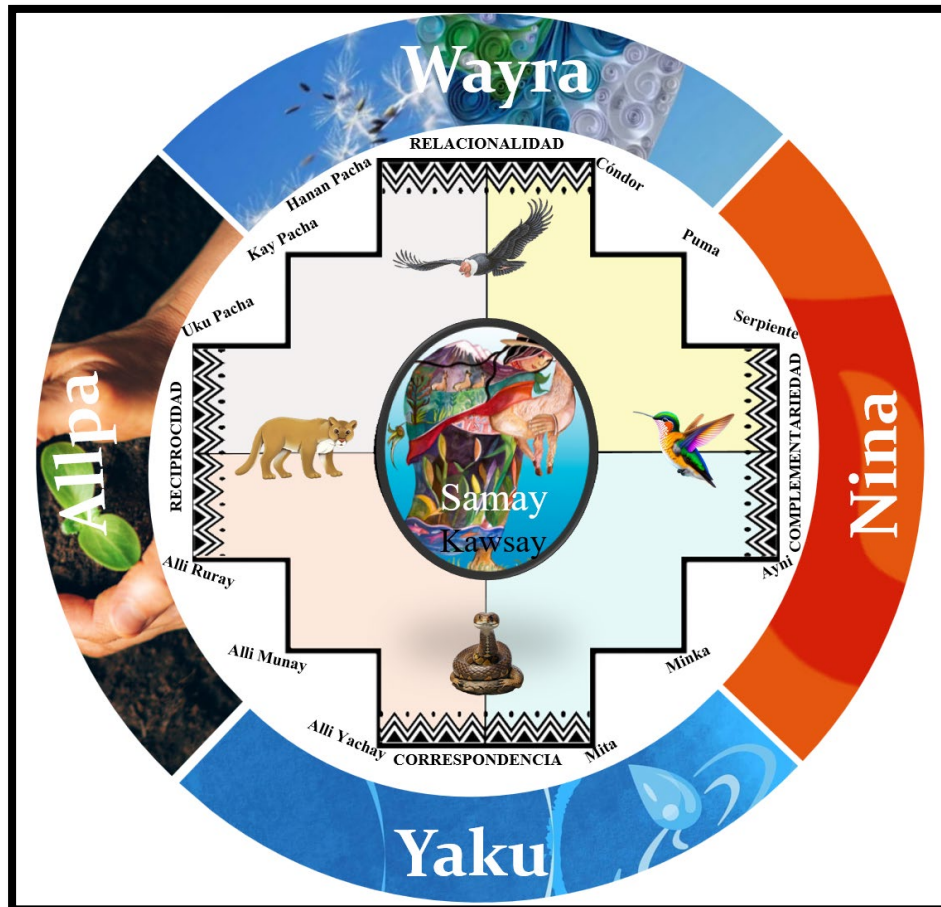


Figura 4. Chakana Andina o cruz del sur
Fuente: Pueblos originario andinos y su cosmogonía
Elaboración propia

Simbólicamente en la *Chakana* estos cinco elementos están representados: al oeste la tierra, al sur el agua, al este el fuego, al norte el aire, y el Samay en el punto central, el punto de intersección del cosmos interrelacionado, donde confluye la energía cósmica conectando las cuatro esquinas de la casa (el Universo).¹²¹ Están regidos por los cuatro principios éticos de la filosofía andina, relacionalidad, correspondencia, complementariedad (*yananti*) y reciprocidad (*ayni*), los cuales permiten la conexión de

¹²¹ Luis Mayanza y Abrahan Mora, “Sabiduría andina chakana y sus colores, una herramienta didáctica para la educación intercultural bilingüe”, *Diálogo Andino*, n.º 67 (2022): 101, https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0719-26812022000100099&script=sci_arttext.

todos los elementos del cosmos bajo la denominada trilogía andina, que es la unión perfecta de (*Uku Pacha, Kay Pacha y Hanan Pacha*),¹²² desde lo individual a lo colectivo, y giran alrededor de toda acción del *runa*, proporcionado un horizonte que permite vivir bajo esos ideales para alcanzar el *Alli Kawsay*, donde la naturaleza es vista como sujeto y no como objeto, siendo esta nuestra filosofía de vida. A continuación, el análisis de cada uno de los elementos de la naturaleza desde el saber *puruhá*.

1. Allpa Mama (Tierra)

Para el *Puruhá*, “en lo macro, la tierra constituye como el todo y hacedor de todo; y en lo micro, cada elemento de la naturaleza como expresión individual de la tierra, por consiguiente, todo lo que existe en la naturaleza forma un escenario viviente y vivificador”.¹²³ Por tanto, alrededor de la tierra existen varios fenómenos de articulación entre el *Puruhá*, la tierra, y su *ayllu llakta* (comunidad); el primer fenómeno está en el reconocimiento de la tierra como madre “Allpa Mama”, al respecto Tuaza manifiesta:

Para el mundo indígena, la tierra es considerada como su madre, *Allpa Mama*, hoy en día ciertas consideraciones de carácter antropológico hablan de la *Pachamama*, pero, originariamente, la preocupación de las generaciones anteriores era en torno a la *Allpa Mama*, la tierra entendida como mamá, no como diosa ni deidad, porque gracias a ella está primero la posibilidad de una reafirmación identitaria que marca la diferencia con el resto de grupos étnicos. La tierra “madre” porque es un lugar donde se encuentra con los antepasados, porque cuando alguien empieza la siembra, antes de sembrar, invoca a sus ancestros, hoy en día *Tayta Dios*, pero más el recuerdo y la invocación lo hace directamente al papá, a la mamá, al abuelito, la abuelita, porque en torno a la tierra está también toda la memoria histórica de las generaciones anteriores que lucharon por la tenencia de la tierra. Sin la tierra no hay identidad, sin la tierra no hay historia, sin la tierra tampoco se puede pensar en el porvenir, en el futuro, porque sin la tierra el indígena sería simplemente *wayra apamushka* (traído por el viento), sin raíces, sin identidad, sin historia y consecuentemente sin derechos al interior de la comunidad.¹²⁴

¿Quién es el *wayra apamushka* dentro de la comunidad? El *wayra apamushka* es un miembro de otro *ayllu llakta*, de otro pueblo, el extranjero, quien no posee tierras, por tanto, tampoco goza de derechos al interior del *ayllu llakta*. Lo contrario del *wayra apamushka* es el *allpayuk*, quiere decir, solo a partir de la tierra deja de ser *wayra apamushka* y se convierte en *allpayuk*, en consecuencia, hijo de la tierra, portador de derechos y portador de la vida al interior de la comunidad. Esta partícula *yuk* muy

¹²² Luz Incappuño Martínez, “Trilogía Andina: unión perfecta de tres mundos andinos”, *Inkayni*, accedido 9 de noviembre de 2022, párrs. 1-7, <https://www.inkaynipertours.com/blog/es/trilogia-andina>.

¹²³ Hugo Moreno, *Introducción a la filosofía indígena desde la perspectiva de Chimborazo* (Riobamba: Franklin Cárdenas, 2012), 64.

¹²⁴ Tuaza, entrevistado por la autora, 12 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

importante que le da la lengua *kichwa*, que da el sentido de pertenencia a su tierra y a su comunidad, como resultado, una identidad, incluso la posibilidad de toma de decisiones comunitarias.

Que te digan *allpayuk* significa, además, tener el estatus más grande al interior de la comunidad, la tenencia de la tierra le otorga condiciones de jerarquía. Según Tuaza, y ratificado por José Tene y Maximiliano Asadobay, dentro de la construcción piramidal del mundo indígena, no es un mundo totalmente igualitario, tal como se ha manifestado la literatura antropológica, en parte sí, pero, por otra parte, es una sociedad extremadamente piramidal. Es decir, quien tiene tierra, tiene el poder económico, político y capacidad de influencia al interior del *ayllu llakta*; en consecuencia, hay disputas entre familias que tienen más tierra, entre las que tienen menos.¹²⁵ Por estas razones, es que una familia sin tierra busca emparentarse con los *allpayuk*, logrando formar la familia ampliada mediante el parentesco, hay dos maneras de formar el parentesco, “la primera a través del matrimonio y la segunda por el compadrazgo, de esta manera las familias que no poseen tierras logran adquirir tierras y en consecuencia, más poder dentro del *ayllu llakta*”.¹²⁶

Así como hay familias que disputan el control territorial a partir de la *Allpa Mama*, de otro lado, reconocen otros derechos exclusivos de la gente que no tiene tierras, especialmente la de garantizar la seguridad alimentaria a los *wakcha* siendo esta otra forma de articulación con la comunidad junto con la tierra. *Wakcha*, viene del vocablo *wakchu*, que “es el cordero mimado o la llama tierna suelta en la chacra, que tiene la libertad de comer en cualquier parcela, que no puede estar sujeta, que tiene el derecho de recibir atenciones necesarias de sus dueños”.¹²⁷ En el contexto de los *runakuna* (seres humanos), el *wakcha* es aquel huérfano de padre y madre, las viudas, los viudos, el extranjero, la extranjera, las madres solteras y el *ayllu* que no tiene suficiente tierra, pero, por su condición, lejos de ser excluido, permite de cierta forma ser incluido dentro del *ayllu llakta*, a través de algunas prácticas instituidas ancestralmente.

La primera práctica es la *shala*, consiste cuando el *wakcha* llega al lugar de la cosecha, sin haber sido invitado por el dueño, incluso siendo miembro de una comunidad distinta, al cual, el dueño no tiene derecho a negar, entonces los *wakchakuna* (pobres) recogen libremente los restos de papa, maíz, habas, cebada y trigo. Según Tuaza, “la *shala*

¹²⁵ Ibíd.

¹²⁶ Ibíd.

¹²⁷ Tuaza, *Anejos libres e indios sueltos*, 110-1.

nadie puede mezquinar, pues si lo hace, se atribuye, si viene la granizada al castigo divino, pero, dicho castigo sería no por el pecado, sino por no ser solidario con los otros”.¹²⁸

Otra de las prácticas es el derecho al *wachu*, el *wakcha* al no poseer tierra tiene derecho de *kutiar*, es decir, puede cultivar tres o cuatro *wachu* o surcos donde estén realizando la siembra, al respecto Carmelo Agualsaca manifiesta, "En Columbe mantenemos la costumbre de ir a solicitar dos o cuatro surcos a las personas que están sembrando, se les dice: por favor déjenos sembrar mis granos en su chacra, y ellos responden: vengan por favor, es un honor que usted deposite sus semillas en mi lote, entonces con confianza hacemos la siembra”.¹²⁹

Simultáneamente, de ahí vienen los apellidos Guagcha (*Wakcha*) y Guacho (*Wachu*), que algunas familias poseen en el territorio *puruhá*, y son quienes han adquirido los derechos especiales al interior de la comuna.

José Guamán afirma que, estas prácticas dentro del *ayllu llakta* ayudan a no explotar la tierra, porque los *wakchakuna* al tener poca tierra, siembran dos o tres veces al año en el mismo lugar, sin respetar el tiempo de descanso, nuestros mayores decían “*Allpata samachina*” que significa “a la tierra hay que dar su derecho al descanso”, por otro lado, también se evita a que los *wakchakuna* por necesidad vayan a cazar animales que están desapareciendo, o que vayan a sembrar en los páramos o a los filos de las quebradas donde nace el agua.¹³⁰

La siguiente práctica ancestral es el *kamari*, consiste en que el *wakcha* visita con algún alimento preparado al dueño de la cosecha, con la finalidad de solicitar una pequeña porción del producto cosechado, así el *wakcha* va de casa en casa o de cosecha en cosecha hasta llenar sus costalitos, además el *kamari* es el medio que facilita para llegar a alguna casa “ñawi ñawi” que significa pedir de frente sin recelo.¹³¹

En definitiva, las prácticas de la *shala*, el derecho al *wachu*, y el *kamari*, tienen que ver con los principios de solidaridad y reciprocidad, no únicamente con el *wakcha*, sino también con la *Allpa Mama*, pues se concibe que los frutos cosechados no son de propiedad de una persona, sino de la tierra. Por otro lado, estas prácticas ayudan a mitigar la sobreexplotación de la tierra, evitando la erosión de los suelos, a más de cuidar la fauna silvestre en peligro de extinción, a frenar el avance de la frontera agrícola, a cuidar las

¹²⁸ Tuaza, entrevistado por la autora, 12 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

¹²⁹ Tuaza, *Anejos libres e indios sueltos*, 112.

¹³⁰ Guamán, entrevistado por la autora, 14 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

¹³¹ Jara, entrevistado por la autora, 19 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

fuentes de agua, y garantizar la seguridad alimentaria para todos, pues al interior de la comunidad nadie puede quedar sin comida y sin techo.

Otra de las prácticas en torno a la tierra es el intercambio o *trueque*, Cárdenas sostiene que “las sociedades Andinas dividían su territorio horizontalmente para obtener la diversidad de productos, el intercambio de productos entre regiones bioclimáticas fue muy experimentado por los *Puruhá* cuando desde el nivel del mar adaptaron el maíz a las alturas de la sierra, sembrándolo doscientos metros más arriba cada año”.¹³² Los Inkas también dividían los pisos ecológicos en: alto, medio y bajo, con lo cual garantizaban el acceso a la variedad de productos, incluso el mantenimiento de la paz.¹³³

Según Tuaza, en Chimborazo, en tiempos de las haciendas, los habitantes de los anejos libres, seguían el mismo patrón que sus ancestros, cultivaban en pisos ecológicos que iban de 2700 a los 3700 metros de altitud, pero, las tierras eran montañosas, laderas y arenales, a los cuales los grandes latifundios no prestaban ningún interés, pues, ellos buscaban terrenos que presten condiciones para las grandes producciones.¹³⁴ Así, en el piso ecológico bajo se cultivaba y cosechaba maíz e intercambiaban con la sal en los centros parroquiales, el piso ecológico medio les dio accesos a la cebada, lenteja y pastoreo, y las tierras de altura produjeron papas, melloco y pastos durante la sequía.¹³⁵

Pero, para garantizar la existencia de alimentos y realizar el intercambio, los cultivos se planificaban con anterioridad, se sembraba en tiempos y espacios diferentes, pero siempre respetando los ciclos de siembra, de producción, cosecha y ciclos de descanso de la tierra, además de rotar los cultivos, incluso hacer cultivos asociados.

A más detalle, Elvira Miñarcaja cuenta:

Nuestros abuelos diseñaban con anticipación las siembras, a cada sitio iban destinando qué sembrar y cuando sembrar, por eso los *tarpuykuna* (siembras) se denominaban como *hatun tarpuy* (siembra grande), *uchilla tarpuy* (siembra menor), *wichi tarpuy* (siembra en el pendiente o las alturas) y *pampa tarpuy* (siembra en la llanura), ya cosechado los productos hacían la jocha y el *kamari*, la jocha era para los espíritus y el *kamari* para la tierra, esto lo hacían cuatro veces al año, uno en cada *Raymi*, esto es una forma de devolver lo que ha dado la tierra, posterior al *kamari* realizaban el *samachi*, ya diseñaban con anticipación que ese lugar debía descansar.¹³⁶

¹³² Franklin Cárdenas Mazón, “Espejos de agua e instrumentos orfebres de la cultura puruhá”, *Revista Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión Núcleo de Chimborazo*, n.º 36 (2022): 121-2.

¹³³ John Murra, *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas* (Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán, 1972), s.p., citado en Tuaza, *Anejos libres e indios sueltos*, 109.

¹³⁴ Tuaza, *Anejos libres e indios sueltos*, 110.

¹³⁵ *Ibíd.*

¹³⁶ Elvira Miñarcaja, entrevistada por la autora, 2 de abril de 2023; ver Anexo 1.

De esta manera, el trueque ha permitido respetar los ciclos de siembra y alimentación, y garantizar la soberanía alimentaria. En Chimborazo, existe un mercado donde hasta el día de hoy se practica el trueque, es el mercado ancestral de Tzalarón, ubicado entre los límites de los cantones de Colta y Riobamba, a donde acuden todos los días viernes habitantes de comunidades de pisos ecológicos bajo, medio y alto, a más de los comerciantes que llegan con productos de la costa. Esta práctica se ve más visible en épocas de cosecha de maíz que coinciden con el *Inti Raymi* (fiesta de sol en junio), en el *Aya Raymi* (finados) y cosecha de capulí en *Sisay Pacha Raymi* (carnaval), donde los habitantes de pisos ecológicos bajo y medio suben con el capulí y el maíz, para intercambiar con productos del piso ecológico alto (cebolla, papa o cebada).

Para los *Puruhá*, el capulí y el maíz son dos frutos muy importantes, la cosecha del primero simboliza la llegada del *Sisay Pacha Raymi*, donde las comunidades preparan la bebida típica “jucho de capulí”, incluso, a partir de la abundancia o escasez de sus frutos, los abuelos predicen el futuro, su abundancia anuncia un buen año, y si hay escasez, hambruna. En cambio, el maíz es considerado, *mama sara* (madre maíz) de donde nacen los *puruhá*, convirtiéndose en la base de su alimentación y honrando con su presencia en las diferentes ceremonias y festividades.

El trueque además es un sistema de economía comunitaria relacionada con la tierra, así como la minka, el prestamano, el *ayni*, que además se convierten en espacios que fortalecen los lazos familiares y comunitarios, pero también en espacios de enseñanza-aprendizaje y de transmisión de cuentos, leyendas y cánticos. Así, por ejemplo, “en Chimborazo durante la cosecha se canta el *Jaway*, un canto milenario dedicado a la tierra, al inti (sol), a los animales, que a ratos también se convierte en gritos de valor “arriba, adelante”, de fuerza y de alegría por la cosecha”,¹³⁷ pero también es un canto de resistencia, por ser un canto milenario. Sin embargo, con la mecanización agrícola también estos ritos como el *jaway* están en riesgo de desaparecer, pues la migración y con ello la falta de mano de obra, orillan a las comunidades a adaptar nuevos sistemas de trabajo y con ello, se van cambiando estos espacios de transmisión.

¹³⁷ Asadobay, entrevistado por la autora, 11 de abril de 2023; ver Anexo 1.



Figura 5. Cosecha de cebada, el espacio donde se canta el jaway
Fuente: Fotografía de PVD

Otra de las formas de articulación con la tierra es la *libertad*. Durante la hacienda, el patrimonio más grande que podía heredar a una familia era la tierra, José Tene señala, “antes nuestros padres, al momento del matrimonio nos heredaba una parte de las tierras que tenían, esa tierrita teníamos que cuidar, trabajar, abonar, porque de ella dependía nuestras vidas, ahora decimos dar como herencia los estudios, pero en el fondo sigue siendo la tierra, porque por más estudios sin tierra donde vamos a vivir”.¹³⁸

Pero, ¿por qué la tierra significa libertad? Porque con la tierra, a más de tener autoridad, identidad, también tenían autonomía, por tanto, ya no dependían de la hacienda, en consecuencia, la tierra le otorgaba libertad. Por estas razones, es que la tierra, según Bonifaz, “si no es por la fuerza difícilmente se vende y cuando lo hace es como si se rasgara al *puruhá* una parte de su vida”.¹³⁹ Peor aún, si se trata de una tierra que ha sido heredada por generaciones, jamás se venderá, porque sería como venderles a sus ancestros, ya que en aquella tierra está sellada toda la esencia y la memoria histórica de sus abuelos.

Y si por algún motivo les tocó perder la tierra, el *puruhá* hará lo necesario para volver a recuperarlos, pues, la pérdida de la tierra especialmente ocurría por pagar las deudas incurridas en el priostazos, según Tuaza, durante la hacienda, para los indígenas, a mayores tierras equivalía cumplir mayor número de priostazgos, sin embargo, los abuelos motivaban a sus hijos y nietos a comprar y recuperar la tierra.¹⁴⁰ “La recuperación de su tierrita perdida empezaba por la siembra a medias entre el dueño y los indígenas, y concluía, en muchos casos con la respectiva compra. La compra de las tierras hizo posible

¹³⁸ Tene, entrevistado por la autora, 26 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

¹³⁹ Emilio Bonifaz, *Los indígenas de altura del Ecuador* (Quito: Publitécnica, 1979), 133, citado en Moreno, *Introducción a la filosofía*, 69.

¹⁴⁰ Tuaza, *Anejos libres e indios sueltos*, 35.

que la comunidad empezara a gozar de autonomía y fortaleciera la organización comunal”.¹⁴¹

Para el *Puruhá*, otro fenómeno de articulación con la tierra es, desde el nivel espiritual y su relación simbólica con la tierra, pues la posibilidad de tener conexión con la *Allpa Mama* está en el día a día. Bajo esta lógica se cumple los ritos sagrados del nacimiento, cuando nacen los animales, la placenta es enterrada y devuelta a la tierra como un símbolo de agradecimiento por la nueva vida, cumpliendo de esta manera con el principio de la reciprocidad. Mercedes Chacaguasay menciona que al enterrar la placenta de los animales existen ciertos ritos que cumplir, por ejemplo, si un animal solo pare crías machos o viceversa, la placenta debe ser invertida al momento de enterrar, de esta manera se asegura para que en el próximo parto llegue crías machos o hembras.¹⁴²

En el nacimiento de un niño, la placenta o la “madre” como le llamamos los *puruhá*, es devuelta a la *Allpa Mama*, se entierra bajo la sombra de un árbol para que ella le brinde frescura y cobijo, a su vez la placenta le brindará los nutrientes necesarios para que desde la tierra emerja una nueva vida. Chacaguasay señala, “la madre es como el nido del *wawa*, es parte de su cuerpo y de su *samay* (aliento o espíritu), por eso es necesario enterrarla, para que el espíritu del *wawa* esté a buen recaudo, ya que si lo botamos, su *samay* queda en pena y andará llorando en busca del *wawa*, en consecuencia, tanto la madre y el *wawa* pueden llegar a enfermarse”.¹⁴³ De ahí la afirmación de Tuaza “el enterrar la placenta significa devolver la fortaleza a la mujer reafirmando su identidad con la tierra”,¹⁴⁴ así, los *Puruhá* hacen su pacto de unión con la *Allpa Mama* desde su nacimiento, entendiendo que la tierra es su placenta, y el espacio donde está sus primeros alientos de vida (espíritu).

Al respecto, Moreno manifiesta:

Para el *Puruhá* la tierra es su placenta, que le mantiene unido y le da vida, por eso no abandona sus tierras y su comunidad, y aunque ya no viva en su comunidad, siempre regresa en las fiestas, siembras, cosechas, en los problemas y triunfos de su comunidad. Por consiguiente, la *Allpa Mama* es el símbolo alrededor del cual giran todas las actividades del *runa* y hacia donde convergen los orígenes, el pasado, el presente, el futuro dentro de una concepción cíclica siempre creciente.¹⁴⁵

¹⁴¹ *Ibíd.*, 36.

¹⁴² Mercedes Chacaguasay, entrevistada por la autora, 9 de febrero de 2023; ver Anexo 1.

¹⁴³ *Ibíd.*

¹⁴⁴ Tuaza, entrevistado por la autora, 12 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

¹⁴⁵ Moreno, *Introducción a la filosofía indígena*, 64.

De ahí, que en el contexto actual los migrantes que han salido fuera de su comunidad, ahora han formado comunidades urbanas *kichwa puruwa* en diferentes ciudades como Quito, Guayaquil, Santa Elena, incluso en otros países como Estados Unidos, Colombia, y Venezuela, reafirmado su identidad en contexto de migración. Al respecto, Tuaza afirma que “el elemento que permite a los indígenas reafirmar su identidad es el recuerdo de su tierra, y recordar su tierra implica recordar sus raíces y su comunidad”.¹⁴⁶

Ahora, en el contexto de migración, incluso han surgido nuevos *wakcha*, los migrantes, quienes reciben ayuda de los migrantes que ya están radicados. En esto “hay ciertas lógicas de interacción social que no necesariamente atraviesan por términos económicos, sino por la parte simbólica y sobre todo el recuerdo de su tierra y de su comunidad”.¹⁴⁷ Así, los Puruhá al lugar que van montan su comuna y sus instituciones internas con sus propios gobiernos, no conciben vivir de manera aislada, siempre buscan el sentido comunitario.

Sin embargo, existe la concepción de que al *runa* ni siquiera la muerte separa de su tierra y de su comunidad, por tanto, si un *ayllu* muere fuera de su tierra, es muy probable que su cuerpo regrese a su *ayllu llakta*, y muchas veces la familia lucha para que esto suceda. Esto refleja que el sentido de pertenencia con su tierra es más fuerte y profundo: regresar a su *Allpa Mama* y su comunidad significa regresar al seno materno de su madre, siendo la máxima aspiración del *runa* y de ahí seguir generando vida aun desde la ceniza.

Otro punto importante para destacar son algunas reglas establecidas dentro de las comunidades del territorio *puruhá* en el cuidado de las chacras y el trabajo de la tierra. En este punto, la primera regla, por ejemplo, durante la siembra “solo el hombre puede abrir los surcos en el espacio sagrado de la *Allpa Mama*, en una complementación sexual”,¹⁴⁸ de masculino y femenino, mientras que la mujer es quien se encarga de depositar la semilla en el vientre de la tierra, pues ella representa la fertilidad. No obstante, esto no significa que solo el hombre y la mujer participan en esta actividad, sino toda la familia o *ayllu*, porque los niñ@s y los abuel@s también están presentes y ayudan a colocar el abono, a tapar los surcos con la tierra, y otros *ayllukuna* preparan la comida y la bebida. Así cumplen con el principio de complementariedad y el *yananti*, donde todos

¹⁴⁶ Tuaza, entrevistado por la autora, 12 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

¹⁴⁷ *Ibíd.*

¹⁴⁸ Aguiló, *El hombre del Chimborazo*, 16.

participan y donde nadie queda sin hacer nada, garantizando la unidad.¹⁴⁹ De la misma forma, se desarrollan las actividades en la cosecha, en el deshierbe de la chacra, y en toda la labranza de la *Allpa Mama*.

La segunda regla es entorno a la tierra, la mujer, y la luna (*Mama Killa*), el calendario lunar que consiste en 28 días está dividido en cinco fases: *mushuk killa*, *wiñak killa*, *hunta killa*, *wañuy killa*, *chinkari killa* (luna nueva, luna creciente, luna llena, luna menguante y cuando la luna desaparece o se muere). El día 28 coincide con el ciclo menstrual de la mujer. Para los *Puruhá*, una mujer que está con el *killa unkuy* (menstruación o lunación), no puede ingresar a las chacras, porque los sembríos pueden verse afectados. Esto se debe a que la mujer que está en dicha fase tiene toda la energía de la luna concentrada en su cuerpo, por tanto, puede perjudicar los sembríos. Sin embargo, el hecho de que aquella mujer, que por su estado no pueda participar en las diferentes actividades agrícolas, no significa que es excluida, ella participará en otras actividades complementarias.

Al respecto, Víctor Acalo manifiesta:

Antiguamente, nuestros abuelos, antes de entrar a una chacra para poder desherbar, primero preguntaban a las mujercitas, si es que estaban en su periodo menstrual, pues si es así, ellas no podían entrar a ejercer el trabajo en las chacras, pues podía caer lancha, también decían que no puede producir bien los granitos, y por ejemplo en las cosechas a las mujeres que estaban en esta fase, le otorgaban otro tipo de actividad, estaba prohibido hacer alguna actividad agrícola, pero actualmente poco a poco esto también se va perdiendo.¹⁵⁰

Por su parte, José Tene añade:

En nuestra comunidad eso es una regla que aplicamos a diario, una mujer que está en etapa de menstruación no puede, acercarse a las plantas, porque se puede quemar las plantitas y no va a producir y si vemos que en una chacra de maíz hay algunas plantas con sus hojas secas, deducimos que por ahí debió haber pasado una mujer que estaba en fase de lunación.¹⁵¹

A partir de la luna, el *runa* ha aprendido a calcular los tiempos de preparación de la tierra, tiempos de sembrío, tiempos de aporque, tiempo de florecimiento, y tiempos de cosecha de los productos, así como también el conocimiento para la crianza de los animales. Los saberes de las abuelas nos enseñan que los sembríos se realizan en luna

¹⁴⁹ Asadobay, entrevistado por la autora, 11 de abril de 2023; ver Anexo 1.

¹⁵⁰ Acalo, entrevistado por la autora, 26 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

¹⁵¹ Tene, entrevistado por la autora, 26 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

nueva y cuarto creciente, el aporque en el cuarto menguante y la cosecha en luna llena. José Tene menciona que, “respetar la luna para las siembras es muy importante, tanto para sembrar, como para fumigar, para desherbar y para cosechar tiene que ser con la luna, no se puede hacer cualquier día porque no es bueno, por ejemplo, la siembra no se puede decidir de un día a otro, o un día que yo tenga tiempo, tiene que ser con la luna”.¹⁵²

Siguiendo en el mismo contexto, de la mujer y la tierra, para los *puruhá* ella es signo de fertilidad, por esta razón, es que la mujer durante las fiestas suele salir con su mejor traje, adornada con diferentes colores de cintas, y mejor que el collar sea de plata y corales, los bordados mientras más anchos y más llenos mostraban la jerarquía que tenían dentro de la comunidad determinada a partir de la tierra, “la vestimenta manifiesta la riqueza de la tierra, por eso las polleras de las mujeres de la zona sur de Chimborazo suelen estar bordadas de flor de trigo, de papa, de chocho, la mujer no pone un atuendo porque quiere, sino que ella es la representación espiritual de la madre tierra”.¹⁵³

La presencia de la tierra está en todo, incluso en los *tejidos*, especialmente en las fajas que utilizan las mujeres, siendo la más principal la *kawiña*, este elemento que lleva la mujer *puruhá* diariamente en su cintura, refleja su simbolismo y relacionalidad con el entorno donde que se desarrolla nuestra cultura, simboliza la presencia de la tierra y es utilizado netamente para el trabajo agrícola por considerarse dadora del *sinchi* (fuerza y energía).

A más detalle, Maximiliano Asadobay amplía:

La faja *kawiña*, es propio de los *puruhá*, por ende, propio del territorio de Chimborazo, la base de la *kawiña* son los colores negro, amarillo, verde y rojo, aunque con ciertas variaciones dependiendo de sector, estos colores son los colores primarios de nuestra cultura y representa lo cálido y el frío, así el negro y el rojo son colores cálidos y el amarillo y verde colores fríos, porque en la lógica indígena siempre está presente el yananti, por tanto, la complementariedad, esta concepción de frío o cálido. En sí la *kawiña* a más de ser una faja de símbolos geométricos andinos, es el símbolo agrícola, entonces, es netamente relacionado con la tierra y la agricultura, las iconografías o los códigos más representativos son:¹⁵⁴

¹⁵² *Ibíd.*

¹⁵³ Miñarcaja, entrevistada por la autora, 2 de abril de 2023; ver Anexo 1.

¹⁵⁴ Asadobay, entrevistado por la autora, 11 de abril de 2023; ver Anexo 1.

Tabla 1
Iconografía más representativa en la faja kawiña

Símbolo	Significado
	Pala de madera que sirve para aventar la cebada
S	Representa al pico de metal que está en la punta del cincho de burro, sirve para ajustar las cargas
Z	Mancera del arado con la que se voltea la tierra para el sembrío.
	Representa el ojo de la tierra, la profundidad o el vientre, el círculo grande representa el <i>kay pacha</i> y el círculo pequeño el <i>uku pacha</i> , pero que sigue siendo parte del <i>kay pacha</i> . Si nos vamos a hacer una comparación con el <i>runa</i> , el círculo pequeño es la parte central o el ombligo, la parte energética central, por esta razón la faja es colocada por la mujer en la cintura como símbolo de protección y fuerza. La parte de arriba del círculo central representa al <i>kari</i> (masculino) y la energía cálida y la parte baja representa a la <i>warmi</i> (femenino) y la energía fría, por tanto, en el punto central es donde se encuentra esas dos energías para que la <i>Pachamama</i> entre en fertilidad y propicie la vida.
	<i>Chakana</i> : tiene cuatro lados, <i>Hanan</i> (arriba), <i>Urin</i> (abajo), <i>Chay</i> (lado que representa al sol) y <i>Kay</i> (lado que representa la luna), también representa las cuatro estaciones o Raymi. <i>Inti Raymi</i> , <i>Killa o kulla Raymi</i> , <i>Kapak Raymi</i> y <i>Sisay Pacha Raymi</i> , por tanto, representa el calendario agrícola. Al igual que el ojo de la tierra, habla sobre el encuentro de energías para propiciar la vida.

Fuente: Maximiliano Asadobay, entrevistado por la autora, 11 de abril de 2023

Elaboración propia



Figura 6. Faja kawiña.

Fuente: Fotografía del grupo Hanan Pacha.

Mercedes Chacaguasay menciona que la faja *kawiña* se utiliza netamente para el trabajo agrícola, porque da fuerza y tiene relación con la tierra, por eso cuando nacen los niños se hace el *maytu* (envolver su cuerpo con la faja), para que crezca fuerte para trabajar y cuidar la tierra, pero también la faja es un tejido de historia y al envolver al *wawa* con el *chumpi* (faja) transmitimos esa historia.¹⁵⁵ Maximiliano Asadobay agrega que “la *kawiña* también es medicinal, cuando un niño está enfermo del mal aire, se coloca

¹⁵⁵ Chacaguasay, entrevistada por la autora, 9 de febrero de 2023; ver Anexo 1.

la *kawiña* en diagonal encima del cuerpo del niño y rápidamente se recupera, así mismo cuando un ganado está con torzón, se le amarra en la panza con esta faja y rápidamente se alivia”.¹⁵⁶ Por otro lado, la *kawiña* es protectora de energías, las abuelas Puruhá aconsejaban colocar esta prenda para ingresar a las quebradas que son lugares que guardan energías fuertes.

Pero, los *Puruhá* no únicamente cuentan con esta faja, sino además con otro tipo de fajas, como la *mama chumpi*, el *esterillado* y el *pañó chumpi* en sus diferentes variedades, todas estas fajas sirven para vestir en días festivos, según Asadobay indica que el *pañó chumpi* en sus diferentes patrones y combinaciones tienen un significado distinto y puede contar historias de la naturaleza en su diversidad, ahí está la representación de las montañas, valles, el *yaku kinku* (el camino del río), las quebradas, los árboles, las flores, las aves, incluso los cultivos.¹⁵⁷ Por tanto, el *chumpi* no es una simple prenda de vestir, tiene profundas connotaciones culturales y es un símbolo de identidad para cada región y comunidad del territorio *puruhá*.



Figura 7. Paño chumpi.
Fuente: Archivo personal.

Todo este tejido lo realizan de manera horizontal de ida y vuelta, como dibujando nuestro tiempo y espacio en forma de rayo o zigzag, lo mismo hacen cuando trabajan la tierra, al abrir el surco con el arado, en la cosecha, en la minga, cuando comparten la pampa mesa, lo hacen de manera horizontal y de ida y vuelta, aunque en ciertas cosas la comuna es jerárquica, también se vive la horizontalidad, bajo las tres reglas

¹⁵⁶ Asadobay, entrevistado por la autora, 11 de abril de 2023; ver Anexo 1.

¹⁵⁷ *Ibíd.*

fundamentales que rigen los destinos de las comunidades, *ama killa*, *ama llulla*, *ama shuwa* (no ser ocioso, no mentir, no robar).

Razones sobran para decir que la *Allpa Mama*, para el *Puruhá* es alfa y omega, porque todo gira alrededor de ella, solo con la tierra empieza la historia y la identidad. A partir de la tierra es posible construir una cultura, una organización, la libertad, la autonomía y la vida misma, estas son las razones de lucha colectiva por la defensa de la tierra y su territorio, pues si se destruye a la tierra, también se destruye la relación sagrada con la tierra, la espiritualidad, el conocimiento y la identidad.

2. Yaku Mama (Agua)

Agua, que en *kichwa* significa *yaku*, para los *Puruhá* al igual que la tierra es considerada *madre*, por tanto, en *kichwa* *Yaku Mama* (Madre Agua), simboliza el origen del Universo y de la vida, pues la semilla no germina sin el agua, por tanto, es considerada como la sangre de la *Allpa Mama* que fluye para dar vida. “En sí, el agua es vista como un ser vivo, omnipotente, creador y transformador, que requiere de un trato especial por parte de los seres humanos: el cuidado, la veneración y la regeneración”.¹⁵⁸

Los *Puruhá* venimos del agua, es el elemento donde se inicia y posteriormente nos desarrollamos los primeros nueve meses de vida hasta llegar a la tierra, de ahí que el *runa* viene del agua, formando un vínculo inseparable, de ahí venimos y de ahí nacemos, Valeriana Anaguarqui amplía:

Nosotros mismo somos agua, cuando estamos en el vientre de nuestra madre, estamos en el agua, en esa agua empezamos a mover, empezamos a jugar, empezamos a escuchar voces y empezamos a sentir, por eso para mí es la mama agüita, la mamita que está en las montañas, en los grandes *pukyukuna* (vertientes), mamita que está en las lagunas, y mamita que está en nosotros.¹⁵⁹

Las abuelas *Puruhá* comparan el embarazo con una *kucha mama* (laguna), porque ella gesta, pare y cría vidas en diversidad, proporciona espacios de desarrollo, de alimento, de abrigo y de protección, al igual que el vientre materno, la laguna convertida en dadora de vida de los seres que habitan en ella y de los seres que vienen a saciar su sed, no únicamente la sed a nivel de materialidad sino además una sed espiritual.

Las lagunas y todo sitio donde se origina el agua, son considerados lugares sagrados denominados *pakarinas*, donde además es posible conectar con los espíritus que

¹⁵⁸ Tuaza, Johnson, y McBurney, *El cambio climático y las comunidades indígenas*, 98.

¹⁵⁹ Valeriana Anaguarqui, entrevistada por la autora, 06 de abril de 2023; ver Anexo 1.

moran bajo la tierra, generalmente dicha conexión lo logran los *yachakuna* (sabios) o los que están en proceso de iniciación, quienes acuden a estos lugares para adquirir conocimientos, energía y fuerza de la naturaleza, no obstante, para pedir sabiduría a la *Yaku Mama* es importante el *ayni* (la reciprocidad), entonces se le debe entregar ofrendas como la chicha, el maíz tostados y otros granos (*murukuna*).

Al referirse a las lagunas o lugares de nacimiento del agua como *sitios sagrados*, Anaguarqui menciona:

Efectivamente, los *yachakkuna* estamos en ese camino de conexión con los sitios sagrados, y hay que hacer con el *yananti*, es decir, si es hombre tiene que hacer la conexión con *warmi kucha* (laguna femenina), y si es mujer con *kari kucha* (laguna masculina), no obstante, toda persona que sienta esa necesidad de dialogar con el agua o realizar alguna petición en cualquier ámbito de su vida como, estudios, salud, trabajo, lo puede hacer, siempre y cuando la persona debe acercarse con el respeto y atención que se merece la *mama yaku*, porque es sagrada y viva, los *pukyukuna*, los ríos y toda agua es sagrada, en consecuencia, hay que respetarla, honrarla, amarla, agradecerla, y ser recíprocos con ella, pues no sería bueno solamente utilizarla, sin dar nada a cambio.¹⁶⁰

La conexión entre el *runa* y los sitios sagrados se da por el *yanantin*. En otras palabras, hay sitios o espacios considerados femeninos y masculinos, por tanto, el *yananti* no únicamente se refleja en los seres humanos, sino en toda la naturaleza, como procreadora de la vida.

También el agua como sagrada tiene poderes medicinales, tiene la capacidad de curar a un *ayllu* enfermo, por eso el *runa* acude a la *kuchamama* (laguna), *pakcha* (cascada), *pukyu* (vertiente) o *kunuk yaku* (aguas termales) para bañarse y así pedir la curación no únicamente de su cuerpo físico, sino también los sentimientos y el espíritu, en relación con el tema Anaguarqui expone:

En el aspecto espiritual el agua es curativa, cura nuestros sentimientos, cura nuestro interior espiritual, cuando nosotros estamos desarmonizados, la agüita nos cura, y así mismo cuando nosotros estamos enfermos del cuerpo igual, la agüita nos cura, por ejemplo, si alguien sufre de alguna enfermedad y se baña en agua del *pukyu* pidiendo que lo cure, el agua lo cura, lo cura cualquier enfermedad que sea, y así mismo si solamente quieres beber el agua haciendo una petición de que cure una parte específica del cuerpo, la agüita lo cura, pero siempre pidiendo con respeto y atención. Por eso para nosotros la *mama yakitu* es sagrada y viva como nosotros, ella habla con nosotros, conversa con nosotros, el agua es la que nos encantan nuestras vidas, la música del agua sintoniza con la vida, nos alegra, el gorgoteo del agua nos hace recordar nuestra niñez porque en el páramo esa canción era la que escuchábamos, cuando crecíamos con ella conversábamos y con ella jugábamos.¹⁶¹

¹⁶⁰ Ibíd.

¹⁶¹ Ibíd.

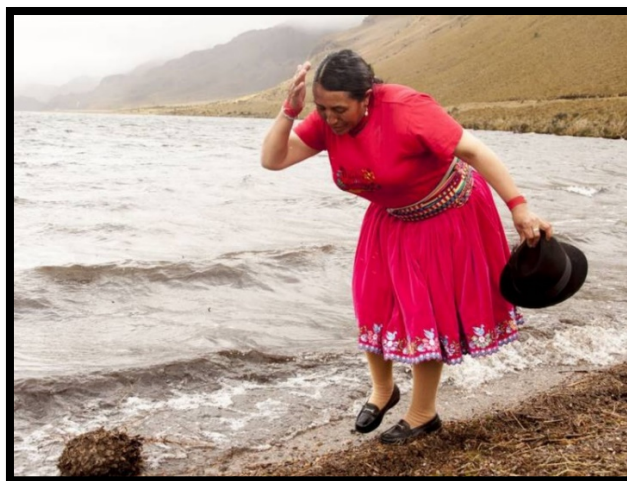


Figura 8. Baño ritual en la laguna de Ozogоче.

Fuente: Fotografía de Esteffany Bravo.

Las *pakarinas* también son espacios de conexión con el otro mundo, en ciertas comunidades, estos sitios son espacios intocados o áreas restringidas, especialmente de prácticas agrícolas, pues además son sitios donde habitan seres invisibles. Incluso, para los *Puruhá*, las grandes quebradas son tenidas por lugares guardadores de energía, a más de ser quizás los únicos espacios biodiversos, donde albergan fauna y flora silvestre, que en momentos de necesidad el *runa* puede acceder para recoger las plantas medicinales, así como también, la tierra virgen y húmeda para la sanación de su cuerpo.

Para acceder a estos espacios, según dicen las abuelas, hay que ir con una protección, pues si no lo hace, la persona puede enfermarse, causando incluso la muerte, “para entrar a las quebradas o a la *pakcha*, las mujeres llevamos en la cintura la faja *kawiña*, maíz tostado, máchica o panela; la *kawiña* es energética y los alimentos actúan como intermediadores entre los seres invisibles y la persona, pero solo hay que entrar en momentos realmente necesarios”.¹⁶² Por tanto, se habla del respeto a los lugares sagrados para que los espíritus protectores no se vean afectados y consecuente el agua no pierda sus poderes curativos.

Al hablar de estos espacios, José Tene menciona:

Nuestra comunidad La Moya, Calpi, está rodeada de montañas, quebradas grandes y tres vertientes de agua, estos espacios son protegidos o a veces hasta intocados, especialmente para la siembra, nadie puede sembrar ni hacer ningún tipo de trabajo, también sirve como reservorio de agua, si le dañamos la estructura de la montaña o si sembramos cerca de las vertientes puede desaparecer el agua. Son, también, espacios que guarda otro tipo de vida, ahí están unas cinco especies de aves, lobos, venados, raposas, entre otros, aunque ya no hay la cantidad que había antes por el crecimiento de la población, además, alberga

¹⁶² Chacaguasay, entrevistada por la autora, 9 de febrero de 2023; ver Anexo 1.

plantas medicinales que en la época de Covid nos salvó la vida a todos. Las grandes quebradas son cauces naturales para que libere agua en la época de lluvia, por eso es necesario también hacer su limpieza, pero estos espacios también guardan energía, por eso hay que respetarlas, porque son sagrados, por ejemplo, no se puede ingresar de noche a estos lugares, porque puede pegar una energía fuerte o dar mal aire que luego resulta como enfermedad.¹⁶³

Sin embargo, muchas comunidades también en su búsqueda de satisfacer las necesidades diarias, han intervenido y sigue interviniendo estos espacios sagrados donde nacen el agua, y como resultado la madre agua pierde su energía, sus poderes curativos, incluso sus cualidades, lo que no sucedía en épocas ancestrales, donde cada intervención humana se realizaba bajo el respecto a la sacralidad del agua, para rendir culto y recibir todas sus energías, en este contexto Acalo comenta:

Nosotros en la comunidad Palacio Real, Calpi, contamos con agua entubada que viene del Tayta Chimborazo, en el lugar mismo de donde le entubamos la agüita es muy sabrosa y dulce, y cuando nos vamos de minga para hacer algunos arreglos, y ya cansados de tanto trabajar, nos lavamos nuestros manitos o caritas y tomamos aquella agüita, enseguida te llena de energía y felicidad. Pero, cuando le entubamos y ya recorriendo varios kilómetros se cambia totalmente, y peor aún, ya cuando llega a la comunidad, entra al tanque de reservorio, apenas se llena, le echamos cloro, pero al hacer esto, terminamos de matar la esencia y el espíritu de la *mama yakitu*, lejos de hacer eso deberíamos de cuidar más a nuestros páramos para que la agüita llegue pura y sin contaminación, porque últimamente la agüita se contamina en el mismo lugar donde nace, por el pastoreo o los sembríos.¹⁶⁴

Malo por su parte, sostiene que incluso el agua estando en su estado natural, por acciones del ser humano, puede perder sus poderes energéticos,¹⁶⁵ esto cuando hay mucha interacción con la gente, cuando ha sido usada como un recurso para el disfrute o diversión, cuando no se ha respetado su estado natural, y cuando es contaminada. En consecuencia, su energía ya no fluye y los espíritus poco a poco se van alejando, de ahí que es primordial el cuidado del agua, no únicamente porque sirve para nuestra sobrevivencia, sino por el respeto a sus derechos de mantenerse limpia, sin contaminación, sin alteración de su estructura, sino además por el respeto de sus derechos espirituales.

En tal sentido, antiguamente los pueblos originarios andinos, cuando una laguna perdía su energía realizaban ceremonias y rituales, varias investigaciones arqueológicas han encontrado en el fondo de las lagunas diversos tipos de ofrendas, sobre todo de oro y concha spondylus, mostrando aquella conexión espiritual y cósmica entre la salada agua

¹⁶³ Tene, entrevistado por la autora, 26 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

¹⁶⁴ Acalo, entrevistado por la autora, 26 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

¹⁶⁵ Mónica Malo, entrevistada por la autora, 13 de diciembre de 2021; ver Anexo 1.

de mar y la dulce agua de la laguna, entre la inmensidad de las olas fuertes de mar y la quietud del agua paciente en la laguna, una conexión y fusión mágica entre temperaturas para atraer y generar la fertilidad en la *Kucha Mama*.¹⁶⁶

Otras ceremonias eran destinadas para obtener la lluvia, donde se ofrendaba la *pakcha* (objeto arqueológico de ritualidad) que representaba todo el escenario de una laguna, donde estaban presentes los animales del lugar, especialmente aquellos considerados protectores del agua o símbolos de la lluvia, como ranas, moluscos terrestres, gusanos y animales que llegan para saciar su sed, como lagartos, zorros, cóndor, aves acuáticas, los camélidos y el águila, pues la laguna es el lugar donde se originan las fuerzas productivas de la madre tierra.¹⁶⁷

Por su parte, Anaguarqui señala, “cuando un *pukyu* pierde su energía, también se ve afectado en la cantidad de agua, entonces es necesario rezar y entregar el *kamari* (regalo de agradecimiento) a la agüita para que pueda crecer, ella está viva y nos escucha, yo en mi propia experiencia he hecho eso, y si crece la agüita”.¹⁶⁸

El agua es tan importante que está presente en los pasos trascendentales de la vida, está presente en el nacimiento, en la muerte, en las festividades, en la justicia, y cuando se elige un líder o una autoridad, donde se realizan los baños rituales de buenos augurios, para que su liderazgo y su administración sea transparente como el agua.

Como se mencionó anteriormente, el *Puruhá* viene del agua, una vez nacido el *wawa* (niño), según Freire, “en tiempos anteriores, la madre acudía a la fuente de agua más cercana, lo bañaban y procedía a ponerle el nombre de un cerro, árbol, de una piedra o de un animal”.¹⁶⁹ Actualmente, estas costumbres se han ido readaptando, hoy por hoy, cuando nace un niño, la partera va en busca de una vertiente de agua de donde acarrea el líquido en el cual se bañará por primera vez el recién nacido, como símbolo de bienvenida, integración y reafirmación a la *yaku mama*, *allpa mama*, al *ayllu* (familia) y al *ayllu llakta* (comunidad).

Al respecto, Anaguarqui indica que:

El hecho de hacerles bañar con el agua de *pukyu* al recién nacido, es porque, como él vivió en agua en el vientre de su madre, entonces para nosotros es hacerle conocer, afirmar y reafirmar que él es agua, y como es agua tiene que conectarse con el agua de aquí, antes estuvo en el vientre y ahora tiene que reconocerse aquí desde su sentimiento y su corazón,

¹⁶⁶ *Ibíd.*

¹⁶⁷ Rebeca Carrión, *Culto al agua* (Perú: Instituto Nacional de Cultura, 2005), 82.

¹⁶⁸ Anaguarqui, entrevistada por la autora, 6 de abril de 2023; ver Anexo 1.

¹⁶⁹ Freire Heredia, *Origen de los Puruhaes*, 46.

por eso, su primer baño no puede hacer con agua clorada, tiene que ser agua fresca y viva.¹⁷⁰

Así como en el nacimiento, en la muerte también está presente el agua, según Freire, “cuando se muere alguien, la viuda iba tras el cadáver, dando señales de abatimiento. Ya en su casa, se cortaba el pelo y se pintaba de negro la cara y el pecho. Cuando pasaba el tiempo de luto, bajaba al arroyo más cercano; allí, se lavaba el rostro para purificarse”.¹⁷¹ Pero no solo se limitaba a lavarse la cara, como señala Freire, sino que, bañaba todo su cuerpo; hoy por hoy, todavía persiste esta ceremonia, aunque con ciertas modificaciones, ya no se corta el cabello, ni se les pinta la cara de negro, más, un día después del entierro, toda la familia del difunto realiza el conocido *armanakuy* (baño comunitario).

Este ritual consiste en acudir a la fuente de agua más cercana, donde se realiza el lavado de las ropas del difunto y el baño comunitario como símbolo de purificación, pues “el agua cumple la función de ayudarnos a lavar la *jucha* (emociones débiles como la pena, la tristeza, la nostalgia, la sensación de pérdida) y a darnos la sanación emocional, nos enseña a fluir, a ser blandos, a soltar lo que nos pesa y nos hace daño, porque el agua nos conecta con nuestro cuerpo emocional”;¹⁷² ayuda “con la transformación de la materia y con la transformación del espíritu, de estas otras sensibilidades que no capta el ojo humano, pero que están ahí”.¹⁷³ De este modo, se logra iniciar una nueva vida donde el ser querido estará presente desde otro plano.

Con referencia a la presencia del agua en la muerte, Valeriana Anaguarqui indica:

Para nosotros la muerte significa el paso hacia la otra vida, donde el difunto no se muere, solo su cuerpo físico se separa, pero, ahora estará presente espiritualmente con nosotros, siempre estará presente en los sueños, en el rato de comer, estará en las bromas, en las reuniones de la comunidad y en las *minkas*. Por eso, el *armanakuy* se hace como un proceso de limpieza y liberación de la dolencia que queda en la familia por la partida física del ser querido, porque el agua nos purifica no solo el cuerpo, sino también espiritualmente, los sentimientos, emociones, además nos alivia de ese peso, a perdonarnos, y ahora la memoria del que fue, estará más aliviada para la conexión con nosotros mismos.¹⁷⁴

El agua es un elemento de purificación también en la justicia indígena, cuando está presente el *llaki* dentro del *ayllu llakta*, para solucionar estos conflictos internos se

¹⁷⁰ Anaguarqui, entrevistada por la autora, 06 de abril de 2023; ver Anexo 1.

¹⁷¹ Freire Heredia, *Origen de los Puruhaes*, 46.

¹⁷² Caminos de Wayra, “Los 4 elementos”, párr. 7.

¹⁷³ Malo, entrevistada por la autora, 17 de abril de 2023; ver Anexo 1.

¹⁷⁴ Anaguarqui, entrevistada por la autora, 06 de abril de 2023; ver Anexo 1.

recurre al sistema ancestral, donde al infractor se aplica un baño ritual acompañado de plantas medicinales y energéticas para lavar la *jucha* que es la que hace daño a la comunidad, el baño simboliza la purificación del cuerpo físico, espiritual y mental, para que la persona corrija y pueda tener claridad mental en sus futuras decisiones, de esta manera, se reinserta al infractor dentro del *ayllu llakta*.

El agua también encontramos en las festividades, por ejemplo, en Chimborazo se la relaciona directamente con el carnaval o el *Sisay Pacha Raymi*, donde las personas acostumbran a jugar con agua. Según Jorge Núñez, esta ritualidad denominada “combate carnavalero” se origina en los pucarás o batallas ceremoniales indígenas precoloniales, donde dos pueblos o parcialidades se enfrentaban en un rito de sacrificio en busca de que la sangre humana corra para fertilizar la madre tierra. Una vez que esta ceremonia fuese prohibida por la invasión española, los pueblos originarios hallaron en el carnaval la ocasión para celebrarlos, entonces el agua reemplazó simbólicamente la sangre como flujo fecundante.¹⁷⁵

Por otro lado, hablamos del agua y su relación con la *mama killa* (luna), quien con su fuerza gravitacional mueve la tierra, crea y dirige las mareas de la *kucha mama* (mares) y todo cuerpo de agua, creando condiciones de vida. De ahí, la importancia de observar la luna y todo cuerpo celeste, lo cual era posible gracias a los espejos de agua, contruidos en piedra o cerámica, que hasta la actualidad se les puede encontrar en diferentes sitios astronómicos en el territorio *puruhá*, como por ejemplo en el cerro Cacha.

Estos instrumentos reflejaban toda la parte cósmica; el sol, la luna, las estrellas y las constelaciones, cada uno de sus movimientos eran monitoreados y estudiados por los grandes sabios, para calcular el tiempo propicio de cada actividad agrícola, ganadera, ritos de corte de pelo, y la celebración de los *Raymi* en los solsticios y los equinoccios, según dicen entendidos en la materia, a partir de estos espejos de agua nace el calendario lunar. Al respecto, Franklin Cárdenas sostiene:

Los observatorios astronómicos Puruhá están en las cumbres de Cerro Igualata, comunidad Saguazo, Cruz de Mayo y cerro Alajahuan de Cacha en la hoya de Riobamba están alineados geodésicamente con el rumbo sur-norte del brazo mayor de la Constelación de la Cruz del Sur. La forma de ver este y otros cuerpos celestes del Universo se realizaba a través de Espejos de Agua que son cuencos fijos excavados en las rocas, o, portátiles fabricados en cerámica. Una vez llenos de agua, en estos espejos se reflejaban las estrellas y sus magnitudes podían ser medidas por el sabio andino. La

¹⁷⁵ Jorge Núñez, “Los orígenes del carnaval andino”, *Revista Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión Núcleo de Chimborazo*, n.º 35 (2022): 18-9.

utilidad de esta herramienta de la ciencia astronómica andina, también se expresaba en la observación de los eclipses solares sin recibir daño en la visión.¹⁷⁶

En la cotidianidad, el *runa* conoce las diferentes manifestaciones del universo que se relacionan con el agua, por ejemplo, cuando las aguas de un río bajan con mucha espuma significa que va a llover, “cuando las nubes son muy espesas caerá granizada, y si al observar al Tayta Chimborazo y vemos que ha crecido o se pone más blanco, significa que pronto iniciará la temporada de lluvia”.¹⁷⁷ Estas manifestaciones son interpretadas por el *Puruhá* a partir de un conocimiento que no son empíricos, atrás de esto hay vivencias y experiencias.

Por ejemplo, cuando en un día soleado aparece el *kuychi* (arcoíris) significa lluvia, y viceversa cuando está lloviendo y aparece el arcoíris es signo de que pronto escampará, pero, cuando este sale después de la lluvia, a este fenómeno se le conoce como el puente que se crean entre el cielo y la tierra, especialmente, cuando aparece sobre una fuente de agua, representa la comunicación entre los dioses el *Hanan Pacha*, *Kay Pacha* y *Ukuy Pacha* después de un intercambio del sagrado líquido vital.¹⁷⁸ También el arcoíris “se asocia con el agua y la vía láctea, como un cordón umbilical de unión cósmica [...]”.¹⁷⁹

Sin embargo, para la mujer *Puruhá*, el *kuychi* es visto como un fenómeno perjudicial, aduciendo que, si una mujer pasa por debajo del él, sin percatarse de su presencia, puede quedarse embarazada y como resultado crece una enorme barriga con agua de colores, quizás esta alusión corresponde a que el agua tiene correlación directa con la fertilidad y la vida.

Ahora, hablemos un poco sobre la relación de los animales con el agua, “en muchos ceramius precolombinos se encuentra la figura del lagarto, porque es un animal que se mete a las profundidades de las aguas, se conecta con el mundo interior, con el mundo de adentro, con el mundo de lo profundo”.¹⁸⁰ Un animal con el mismo significado, para el *Puruhá*, es la lagartija, quien también vive en espacios de humedad y oscuridad. Este animal tiene relación directa con el hilado de la lana, al respecto Maximiliano Asadobay menciona:

¹⁷⁶ Cárdenas, “Espejos de agua”, 115.

¹⁷⁷ Manos Unidas, “Reconociendo las señales de Pachamama - Cosmovisión indígena en Ecuador”, video en YouTube, a partir de un trabajo de recopilación de información en los territorios puruhá y panzaleo, 2017, 1:53, https://www.youtube.com/watch?v=dzcL5wDO_mE.

¹⁷⁸ María del Carmen García Escudero, “El arco iris en la cosmovisión prehispánica centroandina”, *Gaceta de Antropología*, n.º 23 (2007): 2, doi: 10.30827/Digibug.7046.

¹⁷⁹ *Ibíd.*

¹⁸⁰ Malo, entrevistada por la autora, 8 de mayo de 2023; ver Anexo 1.

La lagartija o también conocida como *palo*, está relacionada con el hilado de lana, las mujeres para hilar fino, lizo, uniforme y sin grumos debían ir a tocar el rabo de una lagartija (*palo chupa*), este rabito es muy fino y lizo, con esa memoria la mama *Puruhá* hilaba fino y sin grumos al igual que el rabo de la lagartija y largo como la telaraña, para asegurar que el tejido de la ropa salga en buenas condiciones, eso era el fundamento de las abuelas.¹⁸¹

Otro animal que está relacionado con la oscuridad y la humedad es la araña, para los pueblos originarios de los Andes y de la Abya Yala, este animal ocupa un sitio muy importante, también está relacionado con el hilado y se le conoce como la maestra que enseña a las mujeres a hilar para asegurar la vestimenta para su familia, según Malo señala que:

La araña es la diosa hilandera para los pueblos de Abya Yala, y consecuentemente para los pueblos andinos es el símbolo del misterio, del poder, del crecimiento y maestra guardiana de los saberes misteriosos; se dice que la abuela mujer araña crea todo a partir de un origen central, y algún día será ella la que repliegue toda su creación de vuelta al origen, es la fuerza femenina que teje en su tela todo lo existente en la realidad, es la que hila encantamientos mágicos en el vestido de cada persona, la mujer araña teje la red de energía apropiada para conseguir lo necesario, es la diosa de la creación y la destrucción, [...] las hebras de los textiles al igual que el hilo de la araña capturan y mantienen el espíritu vital de los ancestros [...].¹⁸²

En este contexto, entre los límites de las parroquias Calpi y San Juan, en Riobamba, existe una *waka* sagrada denominada *Pushkana Rumi*, según Cristina Acalo, cuenta que, antiguamente, a este lugar acudían las jóvenes de aproximadamente catorce años en compañía de sus abuelas y madres, para el ritual de iniciación de adquisición del don de hilar para ser buenas en su trabajo, entonces estaban listas para casarse y garantizar la provisión de la vestimenta para su nueva familia. Acalo dice textualmente “ahora por mi edad ya no puedo ir a visitar a la mamita hiladora, mis hijos ya no permiten ir sola, antes al menos me iba dos veces al año, pues tenía miedo de olvidarme de hilar, por eso me iba para pedir nuevamente a la mamita que no me quite el don”.¹⁸³

Por su parte, Maximiliano Asadobay indica:

El *pushkana rumi* es un lugar sagrado donde las mamitas o las hijas tienen que aprender a hilar, o para hacer serenar los *wankus* y empezar a hilar, mi mamá sabía hacer escarmenar la lana, decía que tenía que ver la nube para escarmenar igualito, después hacía el *wanku* y a mí me mandaba a dejar en el *pushkana rumi*, pedía además llevar dos

¹⁸¹ Asadobay, entrevistado por la autora, 11 de abril de 2023; ver Anexo 1.

¹⁸² Mónica Malo, “Hilando sueños”, video en YouTube, a partir de un video educativo sobre el hilado de fibras naturales, 2023, 5:44, <https://n9.cl/7p1hq>.

¹⁸³ Cristina Acalo, entrevistada por la autora, 15 de marzo de 2013; ver Anexo 1.

velas, uno para limpiar la piedra y llevar de regreso a casa y el otro dejar encendida en ese lugar, según recuerdo mi abuelita y mi bisabuelita, todas hacían lo mismo. Decían que cuando amanecía ahí el *wanku*, se hilaba mejor, también decían que ahí aparecía una mujer vestida de blanco con un sombrero blanco, con un *wanku* lindo pastando borregos. En la memoria de las mamás estaba siempre presente que debían hilar como la araña finita y larga, y el tejido debía ser como la telaraña muy fina.¹⁸⁴

Al hablar de la mujer o mamita hilandera sigue refiriéndose a la araña, y la relación de escarmenar la lana observando la nube, para luego enserenar el *wanku*. Son dos actividades que tienen también relación directa con el agua, pues, la nube es agua y al enserenar la lana, ésta se humedece con las gotas del rocío de la noche, por tanto, también es agua.

Según Malo, la conexión con estos animales es la transmisión que te están dando, la información que te proporciona. Si relacionamos a estos animales con el agua, te trae la fuerza, la energía, la transparencia a nivel de los conocimientos que aclara tu mente para que puedas hilar:¹⁸⁵ hilar no únicamente la lana física, sino hilar tus pensamientos, hilar también la vida, y después tejer, tejer la vida, tejer familias y tejer sociedades.

El agua, al igual que la tierra, está presente en todo, sin el agua no podría existir y coexistir la vida en ninguna de las formas posibles, como menciona José Tene “sin tierra y sin agua para el *runa* no existe la vida”.¹⁸⁶ En consecuencia, en la vida comunitaria está presente la expresión kichwa *yakunayay*, “sed que priva de la vida”,¹⁸⁷ que viene del verbo *yakunay* que significa tener o estar con sed. Por ende, está claro que al secar las vertientes de agua vendrá el *yakunayay*, pues en las últimas décadas, por el avance de la frontera agrícola, la quema de los pajonales para obtener pastos nuevos para los animales, la contaminación, han contribuido a la pérdida de los humedales y las vertientes de agua.

En este sentido, para los pueblos *puruhá* el *yakunayay* cobra mayor importancia sobre la necesidad de cuidar los páramos para conservar las fuentes de agua, realizando las prácticas milenarias de siembra de agua, al respecto Taboada manifiesta, “no es extraño encontrar en las montañas del callejón interandino lagunas artificiales que en algún momento fueron construidas con el propósito de sembrar el agua y conservar los

¹⁸⁴ Asadobay, entrevistado por la autora, 11 de abril de 2023; ver Anexo 1.

¹⁸⁵ Malo, entrevistada por la autora, 8 de mayo de 2023; ver Anexo 1.

¹⁸⁶ Tene, entrevistado por la autora, 26 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

¹⁸⁷ Luis Cordero, *Diccionario quichua – castellano* (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1955), 138, citado en Tuaza, Johnson, y McBurney, *El cambio climático y las comunidades indígenas*, 98.

humedales, devolviendo así a la montaña el favor que ha concedido, dotándoles del agua”.¹⁸⁸

José Guamán habla desde su propia experiencia de la siembra del agua:

Yo personalmente en mis terrenitos que tengo en la comunidad de San Bartolo Rayo Loma, Columbe, construí pequeñas lagunas artificiales desde hace mucho tiempo, no son muy grandes, pero en épocas de lluvia se llenan todito y luego en épocas de sequía poco a poco se va filtrando a los cultivos más abajo, y así me garantiza la comidita y los pastos para los animales, también el terreno se mantiene húmedo, también en esta misma agüita los pajaritos vienen a tomar, los *hampatukuna* (sapos) ponen sus huevitos y así van aumentando, y eso es importante porque los sapitos también con sus cantos llaman la agüita, que venga la lluvia, también estos animalitos son su familia.¹⁸⁹

Aquí una connotación importante: *Yaku Mama* es un ser vivo, y todo ser vivo tiene su familia. Así, los animales como los sapos y las plantas acuáticas forman el *ayllu* del agua cumpliendo con el principio de complementariedad. Asimismo, se habla del principio de relacionalidad, pues en la *Pacha Mama* todo está relacionado, y cada elemento de la naturaleza cumple su rol, por tanto, la importancia de mantener y preservar cada elemento y garantizar la diversidad y su ciclo de vida, creando condiciones para la crianza de la vida.

De este modo, se puede entender que toda la lucha colectiva sobre la defensa del agua, enmarca en la importancia que la *Yaku Mama*. Va mucho más allá de la necesidad de solo saciar la sed, si no de reconocer que el agua es madre, es sagrada, es viva, es vida, pero también es libertad, pues en la época de la hacienda al igual que la tierra, el agua era propiedad de los terratenientes, por tanto, una vez adquirida la tierra también se gozaba de libertad para acceder al agua. Hoy por hoy, según Cucurí, la lucha por acceder por el acceso al agua sigue siendo parte de la agenda del Movimiento Indígena, ya que no todas las comunidades cuentan especialmente con el agua de regadío, en consecuencia, no se puede garantizar la seguridad alimentaria.¹⁹⁰

3. Nina (Fuego)

Como cada elemento está en lo macro y en lo micro, ahora el fuego está en lo macro, y en lo micro, están los elementos utilizados para encenderles, como la madera

¹⁸⁸ Rocío Taboada, *La recuperación de las prácticas de siembra y cosecha de agua en Ayacucho como medida de adaptación al cambio climático y la seguridad hídrica* (Ayacucho: CONCYTEC / PROCENCIA, 2018), s.p., citado en Tuaza, Johnson, y McBurney, *El cambio climático y las comunidades indígenas*, 99.

¹⁸⁹ Guamán, entrevistado por la autora, 14 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

¹⁹⁰ Cristina Cucurí, entrevistada por la autora, 5 de enero de 2024.

que representa la tierra, la savia que contiene la madera correspondería al agua y el aire el elemento que hace la combustión para que la llama pueda fluir.¹⁹¹

En este contexto, para los *Puruhá* el fuego o *Nina* en *kichwa*, a nivel material “el *Inti* (Sol) es dador básico de energía en forma de luz y calor mediante el *Illapa* (Rayo)”,¹⁹² y a nivel espiritual es el que guía para conectar con el mundo de los espíritus a través del fuego sagrado.

Al fuego también se les denomina “abuelo”, pero ¿Por qué abuelo? Porque el fuego es ancestral, él viene acompañando desde el tiempo de nuestros ancestros, convirtiéndose en el elemento esencial para la cocción de los alimentos, gracias al fuego, el ser humano ha aprendido a transformar los productos, para que se conviertan en fácil trituración y digestión, a más de potenciar extrayendo más nutrientes de granos, carnes y vegetales, por medio de su humo y calor.

En el territorio *puruhá*, el fuego fue un elemento importante para el cuidado y conservación de las casas, gracias a que éste genera calor y humo, tanto las paredes hechas de adobe, como los techos hechos de *tzawar kiru* (tronco de penco) y paja de páramo, se cubrían de hollín, una fina capa de carbón negro muy amarga que resiste la humedad y las polillas.

Alfredo Rumancela manifiesta que, antiguamente, las construcciones de las casas y la distribución de su espacio físico interior respetaban el orden natural, por tanto, el fogón estaba orientado hacia la dirección este, lugar por donde salía el *Tayta Inti*, pues, los abuelos conectaban el fuego de la casa con los primeros rayos solares que salían en la mañana; y la zona de *samari* (descanso) estaba ubicado al oeste, lugar por donde se ocultaba el sol conectando de esta manera con los últimos rayos solares del día.¹⁹³

El fuego es aglutinador, pues su calor le atrae, le convoca, propicia la unión familiar y el encuentro comunitario; en el contexto *puruhá*, la *tullpa* (fogón) se convierte en ese espacio, su calor hace que nos acerquemos y nos podamos reunir y agrupar, es el que permite crear espacio de diálogo, de reflexión, de intercambio de ideas, escuchar al otro, o simplemente mirar la llama y dejar divagar nuestras mentes para desconectarnos de este plano y conectar con otro espacio. Es el espacio donde las madres y abuelas transmiten a los niños la sabiduría intergeneracional a través de cuentos, mitos, leyendas y la memoria histórica de nuestro pueblo, también se aconseja sobre el cuidado de la

¹⁹¹ Malo, entrevistada por la autora, 17 de abril de 2013; ver Anexo 1.

¹⁹² Caminos de Wayra, “Los 4 elementos”, párr. 10.

¹⁹³ Alfredo Rumancela, entrevistado por la autora, 2 de abril de 2023; ver Anexo 1.

tierra, pues muchos de estos cuentos relatan casos sobre la desaparición de algunos hombres y mujeres por haber hecho daño a algún animal, alguna planta, o por haber irrespetado los espacios sagrados, por consiguiente, el fuego es dador de conocimiento.

Mercedes Chacaguasay, al describir sobre la transmisión de conocimientos alrededor de la *tullpa*, cuenta:

Antes nuestras abuelas, madres y yo también con mis hijos, hemos hecho el mismo trabajo, ya en la tarde, casi anochecer después de la merienda, solíamos quedarnos sentaditos todos alrededor de la *tullpa*, primero para calentarnos y en ese espacio se aprovechaba para contar a nuestros hijos, nuestros cuentos, nuestras costumbres, nuestras historias, y nuestras luchas históricas como pueblo, incluso nuestros sueños, a más de aconsejarles sobre cómo cuidar la tierra, el agua, a los animales, porque solo así podemos continuar.¹⁹⁴

Por su parte, Mónica Malo al referirse sobre el fuego como conocimiento explica:

El fuego simboliza el conocimiento, la intuición, la iluminación del espíritu, es transformador, iluminador en la oscuridad de la noche, pero además da iluminación en todos los niveles, tanto en el nivel físico, como en el nivel de la mente cuando se habla de traspaso de conocimientos a través de la oralidad, y la iluminación de tu espíritu cuando te conectas con el fuego en un acto ceremonial, y en un rito, así es nuestra forma de vida, en sí la vida misma es un rito.¹⁹⁵

Estas serían las razones, para que los pueblos ancestrales y hablando directamente de los *Puruhá* hayan tenido la necesidad de mantenerles al fuego vivo durante todo el tiempo dentro de cada una de las casas, y si por algún motivo se apagaba, la señal de la existencia del fuego dentro de la comunidad era el humo, lugar desde donde se debía compartir con el ayllu que no tenía este elemento, pues el fuego vivo representa el “sostenimiento, el cuidado y la protección de la vida”.¹⁹⁶ Por tanto, su mantenimiento es imprescindible, deber que se recaía directamente sobre la mujer, la mujer como guardiana del fuego, vigilando a la misma con las debidas precauciones, pues, si se apagaba, significaba desdicha. En este sentido, Elvira Miñarcaja cuenta, “antes el fuego se repartía por la boñiga, el fuego se enterraba con la boñiga del ganado, como no había fósforo, el fuego no se podía apagar y si apagaba se debía pedir al vecino, para ello, primero se debía ver en donde está saliendo el humo y se debía correr a pedir”.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Chacaguasay, entrevistada por la autora, 9 de febrero de 2023; ver Anexo 1.

¹⁹⁵ Malo, entrevistada por la autora, 17 de abril de 2023; ver Anexo 1.

¹⁹⁶ *Ibíd.*

¹⁹⁷ Miñarcaja, entrevistada por la autora, 2 de abril de 2023; ver Anexo 1.

En otros sectores de Chimborazo, cuentan que, el fuego se guardaba todos los días, se alimentaba con un poco de abono de cuy y un poco de paja y luego se cubría con ceniza, de esta manera el fuego permanecía en brazas durante toda la noche, lo mismo se hacía en el día, sin embargo, a veces cuando se apagaba, se debía ir a pedir a los vecinos o a los familiares más cercanos, quienes regalaban un poco de fuego envuelto en una pequeña cantidad de paja y colocada en un plato de barro.¹⁹⁸

Sostener al fuego vivo es ancestral, viene de mucho antes de la colonia, así lo indica, según las crónicas, sobre la ceremonia del fuego nuevo o *Mushuk Nina* en el *Inti Raymi* que se celebraba en junio. Según Vega y Guzmán sostienen que:

Luego de cumplir varios actos, el Inca para encender el fuego sagrado ordenaba apagar todos los fogones con el propósito de encender el fuego nuevo, para lo cual el Sumo Sacerdote que era el Inca utilizaba una gran Chipana o brazalete cóncavo de oro muy bruñido que tenía por medalla un vaso cóncavo como media naranja, [...] en el cual colocaban algodón o paja seca, y con el sol que caía verticalmente en la Chipana se calentaba y se encendía el fuego nuevo, con este fuego dado de la mano del sol, se quemaban los sacrificios y la carne de ese día [...], posteriormente también este fuego era repartido a todas las familias para que le sostengan hasta el nuevo año, pues las mujeres eran expertas en guardar al fuego entre las cenizas.¹⁹⁹

Actualmente, la ceremonia de *mushuk nina* en el territorio *puruhá* se celebra en marzo, en el equinoccio de primavera, o en el *sisay pacha raymi*, refiriéndose al inicio de un nuevo año, no obstante, según las crónicas ya señaladas en el párrafo anterior, el fin del ciclo era en junio, al respecto Mónica Malo señala:

Las cuatro celebraciones o *raymikuna* (fiestas) tienen que ver con el calendario agrícola, donde en septiembre o equinoccio de invierno se celebra el *Kulla o killa Raymi*, es el inicio de tiempo de siembra, en el mes de diciembre que es el *Kapak Raymi* solsticio de invierno, es el tiempo de aporquee, en marzo que es el *Sisay Pacha Raymi* equinoccio de primavera, es el tiempo de florecimiento y la cosecha de granos tiernos, y en junio que es el *Inti Raymi* solsticio de primavera es el tiempo de cosecha y recolección de todos los frutos, es ahí donde termina el ciclo agrícola, por tanto, también termina el ciclo del fuego, y para iniciar un nuevo tiempo o nuevo año, es en este momento donde se debe encender el fuego nuevo o *mushuk nina*, más no en marzo.²⁰⁰

Así se entiende que el fuego es importante para la continuidad histórica y cultural de un pueblo, sin embargo, en el mundo moderno, las *tullpas* han sido sustituidas por las frías estufas de las cocinas actuales, con la cual cambia totalmente el escenario y el

¹⁹⁸ Chacaguasay, entrevistada por la autora, 9 de febrero de 2023; ver Anexo 1.

¹⁹⁹ Juan Vega y Luis Guzmán, “El inti raymi inkaico la verdadera historia de la gran fiesta del sol”, *Revista Museo de Arqueología y Antropología UNMSM*, n.º 6 (2005): 60. https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/antropologia/2003_n01/a05.htm#el_avance_sol.

²⁰⁰ Malo, entrevistada por la autora, 17 de abril de 2023; ver Anexo 1.

significado de este espacio, y peor aún con la llegada de las cocinas eléctricas y de inducción donde ni siquiera es visible el fuego físico, pues las políticas públicas del Estado son impuestas sin el mínimo conocimiento y respeto de la filosofía de los pueblos originarios. Pero, del mismo modo, las comunidades se han dejado influenciar por una vida más cómoda y fácil, en consecuencia, la erosión de los saberes ancestrales, donde el fuego sagrado y el espacio del viejo fogón ha sido desacralizada, pues en la actualidad, muchos jóvenes al tener poco contacto con este elemento desconocen el profundo significado de la *tullpa*, incluso para encender el fuego, utilizan desechos tóxicos como plásticos, contaminando al ambiente y a este elemento sagrado.

No obstante, pese a la situación actual, en cierta medida, todavía está presente el fuego entre nosotros, está en las reuniones comunitarias, en las fiestas como el matrimonio, el bautizo, en las celebraciones eclesíásticas, entre otros, donde se prepara una *tullpa* grande para la cocción de gran cantidad de alimentos. También, el fuego se hace presente en la muerte, donde se encienden las velas para iluminar el transitar del que ya se fue hacia la otra vida.

¿De dónde viene el uso de las velas en las culturas originarias? La historia nos cuenta que, el fuego que encendían en las distintas celebraciones antes de la colonia, era grande, misma que fue prohibida por la invasión española, de ahí, la adopción de las velas, siendo ésta una herramienta en el cual se camufló el fuego grande.

Al respecto, Mónica Malo expone:

Nuestros pueblos anterior a la colonia no tenían velas, pero posterior a ella empezaron a hacer las mesadas con vela, porque nuestra gente no podía prender fuegos grandes, entonces cambiaron el fuego grande por un fuego chiquito como quien alumbraba la casa, pues durante la colonia era prohibido encender el fuego grande, por considerarse demoniaco, así prohibiendo nuestros ritos como una extirpación de idolatría, de ahí que incluso nuestros ancestros aprendieron a limpiar con la vela, a leer con la vela, y a transmutar con la vela.²⁰¹

La utilización de la vela para las limpias sigue vigente hasta la actualidad, incluso es utilizado en la vida cotidiana de las comunidades para recibir a una visita, o para limpiar a un mismo integrante de la familia cuando regresa de otro lugar, porque el fuego limpia las energías fuertes y equilibra a la persona, una casa o cualquier espacio. En este contexto, Julián Buñay refiere:

²⁰¹ Malo, entrevistada por la autora, 17 de abril de 2023; ver Anexo 1.

Nosotros, en varios sectores de Chimborazo, utilizamos el fuego para recibir a algún visitante, generalmente a la visita lo recibimos en el corredor de la casa, así es nuestra costumbre, pero si de pronto tiene que entrar a la casa, antes de que pase por la puerta tenemos que limpiar con la vela, para sacar las energías pesadas, si no hacemos eso, esa energía puede pegar a los niños pequeños que viven dentro de esa casa y hacerles daño. Además, es muy importante las horas de la visita, por ejemplo, si viene en la noche, si viene muy en la mañana o si viene de lejos, siempre es necesario pasar una velita con fuego.²⁰²

También como herencia de nuestros ancestros, nuestras abuelas y madres, y claro está con mayor conocimiento, los *Yachak* han aprendido a leer el fuego de la vela, interpretando de acuerdo su forma, su tamaño, su color, entre otros. Por ejemplo, cuando este va creciendo y que se sostiene, es un fuego que simboliza la voluntad, el poder, la autoformación y la pasión de vivir con fuerza y energía, pero cuando esta no crece y es muy débil, significa lo contrario, y peor aun cuando ésta se apaga, es urgente trabajar en el equilibrio de la persona o comunidad, pues esto significa desdicha.

No obstante, para los *puruha*, mantener el fuego grande era importante, pues se concibe que el fuego es la representación del sol en la tierra; en consecuencia, el fuego grande y fuerte permite la conexión con el sol, “conocido como el fuego solar”.²⁰³ Esto también permitiría la conexión entre el *Kay Pacha* y el *Hanan Pacha*, entre lo femenino y lo masculino, arriba y abajo, por tanto, este fuego se denomina “fuego sagrado” y es encendido mayormente en las ceremonias y ritos sagrados de los *raymikuna* (fiestas) a más de ser el elemento que acompaña el día a día de los *yachak* en sus ceremonias.

²⁰² Julián Buñay, entrevistado por la autora, 17 de abril de 2023; ver Anexo 1.

²⁰³ Malo, entrevistada por la autora, 17 de abril de 2023; ver Anexo 1.



Figura 9. Fuego sagrado simbolizado en la figura del sol.
Fuente: Archivo personal.

Actualmente, sigue siendo importante mantener el fuego vivo, especialmente en ceremonias de iniciación, como relata Malo, “en una iniciación se mantiene encendido el fuego durante todo el tiempo de ayuno (día y noche), posterior a ello primero se alimenta al fuego, con comida, agua y agraditos, pues a través de este fuego que llega la comida a las personas”,²⁰⁴ siendo una forma de dar continuidad a las prácticas realizadas antes de la colonia, donde el Inka una vez encendida el fuego nuevo, primero lo alimentaba con los sacrificios.

También se enciende el fuego para conectarse con la luna. Malo manifiesta que “este fuego es pequeño, casi en brasas, ésta es especialmente para que las mujeres puedan conectarse con la luna, este fuego representa el fuego interno, que se comunica con tu ser interno, que tiene que ver con lo femenino, la intuición, la conexión con el *yawar* o el fuego interno que es la sangre”.²⁰⁵

En términos agrícolas, el *Tayta Inti* que representa el día y la *Mama Killa* que representa la noche. Cada uno emite una energía, el encuentro de la energía de *kari-warmi* (masculino y femenino) se complementan y se confluyen para que la *Allpa Mama* pueda entrar en fertilidad y al recibir la semilla en su vientre inicie la germinación, entendiendo que sin la luz y sin calor tampoco podría existir la vida.

²⁰⁴ *Ibíd.*

²⁰⁵ *Ibíd.*

De ahí se entiende, por ejemplo, en las comunidades de Chimborazo durante la preparación de la tierra para la siembra se juntan restos de hierbas, de troncos, de pajas, que se quedaron de la cosecha anterior. Se amontona a un ladito del terreno y luego se procede a prender el fuego. Después de la siembra repiten el mismo proceso con la finalidad de que el humo que emana este fuego se riegue por todo el terreno y caliente la nueva siembra para que germine la semilla.

También el fuego se emplea para calmar la lluvia, especialmente durante la época de las cosechas. Para que el grano dure más tiempo, se debe evitar que este se moje; entonces, si durante la cosecha viene la lluvia, las familias tienen la costumbre de prender el fuego con la paja o cualquier material vegetal que esté a la mano. Este fuego, al producir abundante humo, hace que se calme la lluvia, ganando tiempo hasta terminar la cosecha o al menos juntar lo cosechado.

Por otro lado, el fuego es transmutador, purificador, el que te quema, te cambia, pues este:

Destruye algo y utiliza su energía para generar otra cosa. Esto aplica no solo a la materia, sino también a las emociones más densas (ira, miedo extremo, odio, rencor, envidia, celos, violencia), [...] *Nina* puede ayudarnos a transmutar esos sentimientos negativos en amor, sea cual sea su forma, porque está estrechamente vinculado al fuego sagrado que brilla en nuestro corazón.²⁰⁶

El ejemplo más evidente de la capacidad del fuego como agente transmutador se observa cuando una persona es afectada por un rayo. Aquellos que sobreviven a este evento tienen una alta probabilidad de experimentar una transformación personal significativa y adquirir nuevos conocimientos, a menudo convirtiéndose en *Yachak*, o sanadores tradicionales. Sin embargo, es importante tener en cuenta que no todas las personas experimentan el mismo destino después de ser alcanzadas por un rayo. Como detalla José Guamán:

Yo habré tenido aproximadamente unos 28 años, era la época de preparación de la tierra, mis padres tenía bastantes terrenos, entonces le pedimos ayuda a un ayllu en calidad de prestamano, para poder labrar los terrenos con dos yuntas, empezamos a trabajar la tierra, con una yunta araba mi compañero, y con la otra mi persona, durante el día hizo un sol muy fuerte, y ya aproximadamente a las tres de la tarde, el cielo se oscureció y sin siquiera haber caído una lluvia fuerte, cayó un tremendo rayo encima de nosotros. Al despertar las yuntas se habían muerto y a mi compañero los habían llevado sus familiares a su casa pensando que se había muerto, pero con el paso de los días poco a poco se fue recuperando y luego sorprendentemente apareció con nuevas habilidades y conocimientos, se convirtió en *Yachak*, conocimientos que utilizó para el bien de la gente

²⁰⁶ Caminos de Wayra, “Los 4 elementos”, párr. 10.

hasta el día de su muerte, en cuanto a mí, pasé un tiempo muy adolorido de mi cabeza, pero la gente decía que yo no había adquirido los mismos conocimientos porque a mí, el rayo me había tocado solo con la punta.²⁰⁷

Según Nelly Guevara, la adquisición de estos nuevos conocimientos en la persona que ha sido impactada por el rayo, no viene de manera automática, ni tampoco su conversión a *Yachay* es inmediato, sino más bien requiere de un proceso y tiempo, donde la persona debe dejarse orientar por la fuerza de la naturaleza. En este proceso pueden tener sueños, revelaciones, escuchar voces de la naturaleza, donde el espíritu de la persona debe estar despierto para recibir las enseñanzas que le dan los espíritus de la montaña, los *samaykuna*, entonces poco a poco va entrando en un estado de trance y va entendiendo cómo, cuando, a quien curar y ayudar.²⁰⁸

El *Yachak Tayta* o *Yachak Mama*, al adquirir los nuevos saberes, se convierten en sabios, hombres y mujeres con conciencia, pues su mente y espíritu tiene la iluminación del fuego del rayo, y desde esa conciencia guiarán los pasos de los *ayllukuna* (familias), y el destino de su comunidad, pues ellos se convierten en consejeros espirituales, guardianes de su cultura y de la naturaleza. Ellos son los encargados de transmitir los conocimientos a los jóvenes y niños para fortalecer la identidad propia y velar por el equilibrio de su territorio, además de ayudar a las familias pobres que tengan la necesidad de sanación del cuerpo, pues un verdadero *Yachak* está para ayudar, por tanto, desprendido de cosas materiales.

El fuego conecta con el espíritu, en consecuencia, en su materialidad o en la parte física, tiene una forma particular, dibuja uno de los símbolos geométricos más representativos de los pueblos originarios, el triángulo, el cual denota las partes más elevadas de la tierra, los cerros y las montañas, según Malo:

Su forma, con una base ancha y una punta que se dirige hacia arriba asemejando a un triángulo, permite conectarnos con su espíritu, en la parte material vemos al fuego físico, si estamos frente a él y rezamos mediante una ceremonia o rito nos conectamos con su espíritu, quien nos guía para poder escuchar sus mensajes permitiéndonos la renovación o un renacimiento.²⁰⁹

²⁰⁷ Guamán, entrevistado por la autora, 14 de marzo de 2023, ver Anexo 1.

²⁰⁸ Nelly Guevara Capelo, *El poder sagrado de las limpias en el mundo andino: Aproximación antropológica de la medicina andina en la parroquia San Juan, provincia de Chimborazo* (Quito: PRODEPINE / UCASAJ / CODENPE, 2001), 83.

²⁰⁹ Malo, entrevistada por la autora, 17 de abril de 2023; ver Anexo 1.

El fuego es imprescindible, pues de eso depende la cocción de los alimentos, asegurar el calor, asegurar la durabilidad de las viviendas, la cosecha, el crecimiento de los seres vivos, porque el fuego es como el sol, que nos da calor, abrigo, protección y la iluminación física y espiritual.

4. Wayra (Aire)

Wayra no solamente significa aire o viento, significa algo más profundo, es el símbolo de transformación, es el símbolo de renovación, es el que trae cambio, “el aire, está conectado con nuestros pensamientos (con los miedos, con los traumas, con las diferentes emociones), es el elemento que conecta con la parte sutil de nuestro ser”.²¹⁰

Según el conocimiento de nuestros *taytas*, el *Wayra* no nace en cualquier lugar, nace en el *Hanan* (norte), “por eso los *Puruhá* al dormir, la cabeza debía orientador hacia el norte y los pies al sur”,²¹¹ porque “el aire nos conecta con nuestro cuerpo mental”.²¹²

Wayra no es masculino ni femenino, son los dos a la vez, pero por el cariño que se les tiene, se le nombra abuelo *Wayra*. Cuando respiramos, halamos el aire hacia nuestro interior, y este se convierte en el aliento de vida, que en *kichwa* lo denominamos *Samay*, el símbolo de la vida, que a través de la circulación del aire al inhalar se transforma en la energía vital o el espíritu que da el aliento de vida.

El *Wayra* es tan importante que necesitamos apenas nacemos: “cuando un niño nace, sale del elemento agua y con el primer elemento que se encuentra fuera del vientre materno es el *Wayra*, se dice que, el primer aire que ingresa al cuerpo duele tanto que el niño manifiesta ese dolor a través del llanto, a partir del aire que ingresa al cuerpo empieza a tener movimiento interno y una acción”,²¹³ el tan esperado grito de la vida. Ese llanto convertido en felicidad es señal de que el nuevo ser tiene *Samay*, en consecuencia, vive.

Lo contrario del nacimiento es la muerte. En *kichwa* para referirse a la muerte está el verbo *wañuy*; sin embargo, en las comunidades poco se utiliza esta palabra, más bien se utiliza la expresión *Samay chinkarin*, lo que quiere decir se desvaneció, se alejó, se perdió o desapareció, o se fue el aliento de la vida.

El *Wayra* es un ser vivo. Como afirma Aguiló, “el *Puruhá* atribuye al *huayra* todas las características del ser viviente y autónomo”.²¹⁴ Dicho de otra manera, tiene una

²¹⁰ Malo, entrevistada por la autora, 8 de mayo de 2023; ver Anexo 1.

²¹¹ Rumancela, entrevistado por la autora, 2 de abril de 2023; ver Anexo 1.

²¹² Caminos de Wayra, “Los 4 elementos”, párr. 9.

²¹³ Malo, entrevistada por la autora, 8 de mayo de 2023; ver Anexo 1.

²¹⁴ Aguiló, *El hombre del Chimborazo*, 19.

personificación, otorgado de una característica o rasgos humanos como *tayta*, *mama*, pequeño, grande, flaco, gordo, entre otros. En ese contexto, el *Wayra* transformado en viento tiene por nombre, “vinchu”, refiriéndose a un personaje grande, grueso, fuerte y corpulento, que con su fuerza es capaz de soplar muy fuerte. En el trabajo diario, las comunidades necesitan de un viento fuerte, especialmente en la trilla de los granos, donde se requiere separar la paja y las granzas; cuando no hay viento, es necesario invocar su presencia, de esta manera lograr la conexión. “Por eso se dice que el aire está conectado con la parte de la magia y de la espiritualidad para la conexión con la naturaleza misma”.²¹⁵

A más detalle, Mercedes Chacaguasay expone:

Nosotros al viento le llamamos *vinchu*, nuestros abuelos sabían decir *vinchu* a las personas que son gruesos, gordos, grandes, pero también al viento le llamamos lo mismo, entonces una vez trillado necesitamos del *wayra*, pero cuando no hay el viento, solo le llamamos y él sabe escuchar, sabemos gritar diciendo *vinchu, vinchu, vinchu, vinchu* y él enseguida aparece, pero también hay que saber conectarse con él, porque no en todo lado aparece, donde él más está presente es en las lomas, en los espacios abiertos, nosotras ya sabemos dónde está siempre, pues ahí debemos hacer la trilla de los granos.²¹⁶

El aire también es uno de los elementos indispensables para el trabajo de la tierra, después del año de descanso o *samachi*, la tierra tiene que ser levantada o removida y preparada para el sembrío, al momento de levantar la tierra se realiza el proceso de aireación, para que la tierra respire y entre en proceso de fecundación. Posterior al sembrío se realiza el primer aporque justo en el *Kapak Raymi*, donde además se remueve el espacio para dar el aliento de la vida, para que las raíces puedan extenderse adecuadamente y absorber los nutrientes para crecer, de esta manera se renueva la *chakra* en el ciclo continuo de la vida.

Por otro lado, también existen animales relacionados con el elemento aire, son considerados animales sagrados, porque a través de sus plumas pueden recoger la información que está en el cielo y bajar hacia nosotros dicha información, esta sería la razón para que los *Amautas* o *Yachak* lleven colocadas en su cabeza plumas de aves, durante sus ceremonias o rituales, o que puedan ser utilizados en la limpia.

Referente a esto, Mónica Malo precisa:

²¹⁵ *Ibíd.*

²¹⁶ Chacaguasay, entrevistada por la autora, 9 de febrero de 2023, ver Anexo 1.

Nosotros trabajamos con las plumas de las aves, pues como las plumas provienen de aves que están surcando los cielos, entonces a través de sus alas logran recoger la información que está en el cielo, este polvo de estrella, y cuando la bajamos hacia nosotros logramos tener esa información. Porque cuando limpias con las plumas de cóndor, de águila, con toda esta fuerza que hace el aire de levantar, de mover, de sacar, y el cóndor, al ser animal carroñero, hacen la limpieza de la basura, lo podrido, y van llevando y dejando todo limpio.²¹⁷

Pero, además, cada ave cumple su rol en la naturaleza, en consecuencia, si hablamos de las aves que tienen mayor relación con la cultura *puruhá* sería: el cóndor como símbolo de un gran purificador, el búho o más conocido como lechuza o *chushik* en *kichwa* que representa la sabiduría, el *kurikinki* que representa la dualidad complementaria, y el colibrí que con sus aleteos está moviendo el aire y con ello el corazón de los seres vivos.

En este aspecto, Mónica Malo detalla ampliamente:

El cóndor que vuela en lo alto, es un gran limpiador y purificador, en cambio, el búho nos conecta con la sabiduría, con los pensamientos, con lo que podemos ver hacia afuera, en la oscuridad de la noche, lo que la noche no nos permite ver; el murciélago, nos permite mirar en lo profundo hacia adentro en la oscuridad de la noche, además es el tótem de abuelo San Pedro, siendo el único animal que puede polinizar esta planta, que nos permite mirar en la oscuridad de la noche hacia lo profundo, hacia el misterio. El curiquingue es el ave mágica que se relaciona con la siembra, con los ciclos agrarios, el *Inka* en su *mascapaicha* (corona) llevaba dos plumas de esta ave, una negra y otra blanca, que simbolizaba la dualidad, pues, cuando pones la pluma en la cabeza, simboliza el traer conocimiento desde lo alto de manera directa a tu conocimiento, por eso estas *mascapaichas* se ponían en la cabeza.²¹⁸

Las culturas ancestrales andinas tienen un vasto conocimiento para interpretar los fenómenos que ocurren en la naturaleza, tanto es así que las aves que están relacionados con el elemento aire, son grandes comunicadores y pronosticadores, algunos de los ejemplos que podemos citar son: cuando las golondrinas sobrevuelan o caminan de un lado al otro, o cuando los *ligligs*, aves que viven en zonas húmedas cerca de las lagunas, llegan en manada a los sembríos, es signo de que pronto llegará la lluvia. Pero, cuando el gallo canta al atardecer significa que caerá helada; si el *kurikinki* visita solo es signo de muerte, pero cuando sobrevuela en pareja es matrimonio, por tanto, representa el *yananti*, también cuando la tórtola visita una casa y se posa en el techo y empieza a cantar en forma

²¹⁷ Malo, entrevistada por la autora, 8 de mayo de 2023; ver Anexo 1.

²¹⁸ *Ibíd.*

de llanto, significa que pronto caerá lluvia o pronto morirá alguien, cuando la lechuza llora se avecina también una muerte.

Mónica Malo habla al respecto:

Las señales que nos dan los animales, a veces solo son interpretadas como un simple significado, más en lo profundo representa la sabiduría que devela y muestra lo que los seres humanos no podemos ver, al observar lo que dicen los animales se crea una estrecha relación con ellos, así podemos descubrir lo oculto, por ejemplo, la lechuza es el único animal que puede girar su cabeza en un ángulo de 360 grados, por tanto, ella puede ver lo que nosotros no, y nos revela su sabiduría. Así las aves son los primeros maestros, entonces con la observación a los pájaros es que el ser humano ha ido aprendiendo y ha podido traspasar los conocimientos de generación en generación.²¹⁹

En esta estrecha relación del puruhá con la madre naturaleza, a las aves como comunicadores también se les atribuye como seres que enseñan o dan el don de habla a una persona, tanto es así que cuando un niño o niña tarda en desarrollar su lenguaje, los abuelos aconsejan buscar un pichón para tocar su pico con los labios del niño, de esta manera el niño consigue a hablar rápidamente, y muchas veces se dice que a consecuencia de aquello, la persona tendrá la facilidad de palabras para comunicarse.

La mariposa es otro animal relacionado con el aire. A ella la podemos observar igualmente en los *tukapus Inkas* y los *ceramius andinos*, pues simboliza la metamorfosis y, en consecuencia, al igual que el aire simboliza la transformación de los ciclos vitales de la vida, como cuando respiras al nacer y dejas de respirar al morir, o como cuando pasa un huracán arrasando con todo, dando cambios estructurales en el ciclo de la vida. Aquí podemos entender que todos los elementos tienen sus dos polaridades, activa y pasiva, produciendo armonía en su polaridad pasiva, miedo y transformaciones en su polaridad activa.

El aire en sí mismo también se presenta en sus diferentes fases, el cual debe ser observado e interpretado de acuerdo a sus características o movimientos, por ejemplo, “cuando se levanta un huracán, *akapana* en *kichwa* y se forma un tornado conectando con las nubes del *Hanan Pacha*, entonces se entiende que debemos apresurar el terminar las actividades, pues pronto caerán las aguas”;²²⁰ además, la *akapana* cuando le toca a un niño le puede causar enfermedad, a eso se le denomina mal viento. Por otro lado, “cuando estamos en la temporada de verano el viento corre hacia el sur, pero si ésta cambia su dirección hacia el norte, pronostica la llegada del invierno, con las primeras lluvias que

²¹⁹ Ibíd.

²²⁰ Manos Unidas, “Reconociendo las señales de Pachamama”, video en YouTube.

cae, las familias se dedican a la preparación del suelo (la cruzada de la tierra) para la siembra, esto es generalmente a fines del mes de agosto hasta noviembre”.²²¹

Como se mencionó anteriormente, todos necesitamos del aire, la tierra, los animales, las plantas, el agua, incluso el fuego necesita del aire, pues, para que el fuego fluya y pueda estar vivo se necesita de aire, por eso al cocinar con leña o paja en la *tullpa*, cuando se apaga el fuego, soplamos para dar vida, el soplo de vida, lo mismo pasa en los rituales, cuando el *Yachak* sopla, con esa acción de soplar también da el aliento de vida, a partir de ello genera cambios y transformación.

En las culturas originarias como el *puruhá* era tan importante aprender a respirar, para controlar los latidos de tu corazón desde tu respiración, una de las prácticas ancestrales donde enseñaban a respirar eran los temascales, a más detalle Mónica Molo explica:

Los temazcales no solo fueron utilizados por los pueblos mesoamericanos, como nos enseñan actualmente, los temazcales también lo utilizaban los pueblos andinos, y una evidencia de ello, es que actualmente en la parte andina quedan como reminiscencia los baños de cajón o la utilización de piedras calientes, estas servían para aprender a conectar con su respiración, incluso dicen los *amautas* que, con una respiración súper e hiperacelerada podías hacer las regresiones.²²²

El elemento aire también tiene que ver el intelecto, con los pensamientos, con los sentidos de libertad, con nuestra capacidad de hablarnos, con puntos de vista que interiorizamos, y con la comunicación. En este punto de la comunicación, no se habla únicamente de la comunicación verbal, sino de la comunicación a través de los sonidos de los animales, del bosque, del agua, incluso los sonidos que provienen de los instrumentos del viento como la bocina y el churo, que son utilizados desde la ancestralidad dentro del territorio *puruhá*.

Al respecto, José Mejía explica:

Existen dos tipos de bocinas, la bocina más ancestral es hecha de un árbol llamado guarumo, este instrumento de comunicación se utiliza específicamente para hacer el llamado a la minga, hacer el comunicado de una noticia, para hacer las rondas comunitarias, para iniciar la siembra y cosecha. Posteriormente, hay otras bocinas que se fueron adaptándose a los materiales actuales, estas están elaborados con cachos de ganado y manguera, las cuales se utilizan sobre todo en las fiestas de toros, donde el bocinero sale en primera fila sirviendo de guía para los que siguen. Por su parte, el churo es el

²²¹ Ecuador Ministerio de Educación Zonal 3, *Cartilla de saberes y conocimientos de la nacionalidad kichwa pueblo Puruha* (Palmira, Subsecretaría de Educación Intercultural Bilingüe 2017), 64, https://www.educacionbilingue.gob.ec/wp-content/uploads/2021/01/CARTILLA-DE-PUEBLO-PURUHA-ZONA-3_compressed.pdf.

²²² Malo, entrevistada por la autora, 8 de mayo de 2023; ver Anexo 1.

símbolo de reciprocidad y conexión con los espíritus y es entonado en espacios sagrados y para hacer los rituales.²²³

Damásio Paucar al hablar de la bocina cuenta:

Para entonar una bocina se requiere de fuerza, de coraje y sobre todo mucho aire, hay que saber respirar, coger el aire y soltar de manera mesurada para que el sonido se desarrolle, cuando hay viento fuerte nos ayuda bastante, porque el viento duplica o triplica el sonido de la bocina, peor cuando se entona en la cima de una montaña el sonido se moldea bonito, se extiende bien largo y se escucha bien lindo. Nosotros siempre subimos a tocar en las montañas para hacerles despertar a ellos también, cuando estamos entre varios, cada uno nos ubicamos de lado a lado en las montañas que nos rodea, y ahí síiii, le hacemos llorar a las bocinas.²²⁴

Las bocinas, especialmente las ancestrales, son masculinas y femeninas, según el guarumo de donde proviene, “si la bocina viene de *kari* guarumo el sonido es bajo, pero si el guarumo es *warmi* el sonido es bien agudo y fuerte, por eso es necesario conocer las plantas, pero también para que estas bocinas tengan un lindo sonido hay que alimentar con agüita, cuando ellas toman agua, el sonido sale muy limpio”.²²⁵ Las bocinas son instrumentos propios de los Andes, muchas de ellas físicamente tienen como una forma de caracol, que de acuerdo al número de vueltas que tenga, emite sonidos distintos y con ello permite además imitar el eco de los diferentes animales, su forma circular nos recuerda que tanto el tiempo como el espacio divisan también un círculo en ciclo.



Figura 10. Bocineros de Chimborazo.

Fuente: Fotografía de PVD

²²³ José Mejía, entrevistado por Thalía Ninabanda, *Rimanakuy*, Televisión Puruwa, 30 de mayo de 2023, 48:25.

²²⁴ Paucar, entrevistado por la autora, 29 de mayo de 2023; ver Anexo 1.

²²⁵ Francisco Fernández, entrevistado por la autora, 29 de mayo de 2023; ver Anexo 1.

El *Wayra* además es el elemento que nos conecta con el pasado, a través del viento que transporta los olores de la cocina, el aroma de las flores, el sonido del silencio, el crujir de las hojas en los movimientos de los árboles, nos transporta en recuerdos lejanos, a nuestros ancestros a quienes ya se adelantaron, con nuestro lugar de origen, con nuestra infancia. Por tanto, el *Wayra* es el “único elemento que nos hermana realmente a todos los seres, pues todos respiramos el mismo aire, sin importar la especie, la raza, el color, la religión, el credo, el olor o sabor”.²²⁶

Por otro lado, al inicio decíamos que el aire que respiramos, al llevar a nuestro interior, se convierte en el *Samay*, la energía vital o el espíritu que da el aliento de vida, esto sería en el plano del runa, no obstante, al hablar a nivel macro, la naturaleza, también tiene su *Samay*, la energía vital conocida como el *chawpi* (centro), siendo este el elemento donde se convergen la tierra, el agua, el fuego y el mismo aire, permitiendo la conexión con el espíritu.

Mónica Malo sostiene que el *chawpi*:

es el centro, el que une a todos y confluye con todo, somos tierra, agua, fuego, aire, pero tenemos un ánima que nos permite tener esa relación con lo sagrado, con lo espiritual y con lo material, es el que te ancla y te conecta con todos, es el que contiene la energía con todos, con el aire, con las plantas, con los aromas, con la vida, con todo lo existente, porque es el contenedor de la energía vital.²²⁷

Los cuatro elementos están en la materialidad; en la materialidad es el *chawpi* que les da el espíritu a las plantas, por eso cada planta, cada piedra, el agua, tiene su *samay*, que es invisible y está en el eterio, por tanto, tampoco se puede tocar, pero si sentir su energía pura, que está presente en cada elemento para garantizar nuestra existencia.

Si representamos todos los elementos en el cuerpo humano, diríamos que nosotros mismos somos tierra, somos agua, somos aire y somos fuego, y en el nivel de los tres planos, el *Hanan Pacha* representa nuestros pensamientos, el *Kay Pacha* es el corazón y el *Uku Pacha* es la parte interna, la matriz o el útero, pero hay un espíritu que hace que nos movamos, esa es la energía, el *Samay* el elemento que permite la conexión para que podamos entender el uno al otro, “con esa energía es que se habla a la planta, a la montaña,

²²⁶ Malo, entrevistada por la autora, 8 de mayo de 2023; ver Anexo 1.

²²⁷ *Ibíd.*

al río, a la tierra y también se logra entender lo que la planta, la montaña, la piedra, un animal, quieren decirnos”.²²⁸

El *Samay* la energía vital, es el *chawpi* (centro) que une a los cuatro elementos, es la esencia pura, pero lo esencial es invisible a los ojos, por tanto, para el *Puruhá* es tan importante la representación simbólica del *Samay* o espíritu de la madre naturaleza a través de personificaciones míticas que promueve la imaginación.

El tiempo donde se hacen visibles estos personajes míticos, es en las celebraciones o *Raymikuna* (festividades) del calendario agrícola andino, por tanto, en *Sisay Pacha Raymi* o el carnaval aparecen dos personajes principales como son; *Warmi Tukushka* y *Kulta Tukushka*.

Warmi Tukushka es un hombre vestido de mujer que lleva una indumentaria propia del sector, lleva una cabellera hecha de fibra de cabuya pintada de negro, un sombrero de lana de borrego con cintas de diferentes colores, anaco negro, bayeta, *wallkakuna* (collares), un tupo con el que se sujeta la bayeta, a veces lleva gafas, y zapatos o alpargatas,²²⁹ quien además carga en su espalda, un *wawa* (niña o niño) y porta una garrucha donde se cuelga una *wipala* (bandera).



Figura 11. Warmitukushka.

Fuente: Fotografías de PVD y archivo personal.

¿Por qué se viste de mujer?, porque representa la energía femenina de la *Allpa Mama* y cumple la función de ser el vínculo o la *Chakana* para la conexión con el cosmos entre los diferentes elementos de la *pacha*, entonces estaríamos hablando de la *Runasofía*.

²²⁸ *Ibíd.*

²²⁹ Riobamba Alcaldía Ciudadana, “Warmi tukushka del carnaval del pawkar raymi”, *Riobamba Alcaldía Ciudadana*, accedido el 30 de mayo de 2023, párr. 1, <https://n9.cl/hxth5q>.

Además, el *Warmi Tukushka* representa la fertilidad. De ahí su *wawa* en la espalda; representa también el *yananti* o dualidad complementaria en el cosmos, desde la materialidad con la espiritualidad, y decir que el hombre es masculino y femenino a la vez. En este contexto, Mónica Malo sostiene:

Los hombres también son masculino y femenino, pero en el *chawpi* las mujeres más bien hemos perdido la parte femenina y hemos acercado más al lado masculino, y a los hombres se les dice que hay que despertar su lado femenino, lo femenino tiene que ver con la intuición, la sensibilidad, y lo masculino tiene que ver con la protección, el cuidado, la fuerza misma. Pero tiene que haber el equilibrio entre los dos, porque este es el precepto más importante, la complementariedad, siendo esta una forma de vida ancestral de nuestros pueblos originarios.²³⁰

Su particularidad danza se llama *tushuy* lo cual ejecuta en tres tiempos a manera de saltos, coge la energía de la tierra, se eleva hacia arriba y nuevamente regresa con una pisada muy fuerte hacia la tierra, produciendo un movimiento enérgico, con el cual a través de su cuerpo permite la conexión con los espíritus de las tres pachas, el *Kay*, *Hanan* y *Uku Pacha*.

El *Warmi Tukushka* danza acompañado de una garrucha. Este es un instrumento agrícola utilizado para animar a la yunta, con la cual a manera de pequeños golpes sobre la tierra entonan una tonada como a manera de despertar la tierra. También simboliza el sembrío, pues cuando una persona siembra, coloca las semillas en el vientre de la tierra y luego las cobija, ese mismo movimiento repite este personaje en el ritmo del *tushuy*.

El *Warmi Tukushka* no danza solo sino acompañado por un grupo de danzantes a quienes él mismo lo dirige, los acompañantes portan instrumentos musicales como guitarra, tambor, charango y maracas. El recorrido que toma el *Warmi Tukushka* lo hace de manera curvilínea o es en zigzag imitando a la serpiente. Este movimiento representa el tiempo y espacio cíclico, el movimiento del agua y del rayo. Según conocedores del tema indican que el *tushuy* representa los movimientos de rotación y traslación de la tierra.

Este personaje, siendo la energía pura de la tierra, danza con su grupo alrededor de los sembríos de maíz, tomando caminos no comunes y es el único autorizado para atravesar por sembríos o chacras. Con sus elementos sonoros rompe las energías acumuladas; lo que para las comunidades significa “el paso energético del nuevo año. Por

²³⁰ Malo, entrevistada por la autora, 8 de mayo de 2023; ver Anexo 1.

ello, en el caso de las chacras, el hecho de que uno de los protagonistas ruede por ella simboliza una mayor producción”.²³¹

Según Carina Bastidas indica que:

Este baile, el cual es personificado por varios integrantes de una misma comunidad o por miembros de varias comunidades, a lo largo de su recorrido se presenta mostrando diplomacia y el insigne respeto a los Taytas de la comuna y priostes con el tradicional “alabaduna”. Sus cantos y saludos incluyen coplas que diferencia un grupo de otro. Además, durante su trayectoria, el personaje principal lleva consigo los elementos sagrados, como el alcohol puro, el cual es soplado para ahuyentar las malas energías.

El baile de los *warmi tukushkas*, inicia con un recorrido por las casas de la comuna. Cumplen con un proceso que anuncia su llegada, petición o permiso, presencia y despedida con cantos dirigidos por el Ñawpak - Pushak (Quien dirige o lleva) haciendo que cada participante coree todas las estrofas. De este grupo uno de los personajes lleva la vara, que juega el papel de una bandera para aseverar su paso hasta llegar a la plaza central.²³²

Según la cosmovisión *puruhá*, no cualquier hombre puede vestirse de mujer, “maltoncitos, de 12 años en adelante y eso sí, deben saber bailar y tocar por lo menos un instrumento musical y, sobre todo: deben ser respetuosos con sus madres, esposas, hijas y hermanas. [...]”.²³³

Otro personaje importante es el *Kulta Tukushca*, que también sale en el *Sisay Pacha Raymi*, este representa la energía vital del agua, “pues se dice que el Kulta Tukushka sale desde las profundidades de las frías aguas de la laguna de Colta”.²³⁴ Este personaje viene cargado varios instrumentos y en su cabeza tiene una *hatzapa* (cabeza de venado al cual se anclan las fibras de cabuya como especie de cabello) con la cual se tapa todo el rostro, se pone un zamarro y porta una garrucha con una *wipala*, y danza con los mismos pasos y tiempos que el *Warmi Tukushka*.

²³¹ Carina Bastidas, “La danza como medio de representación de la cultura oral en la comunidad Cacha Pucaraquinche Chimborazo Ecuador” (tesis de pregrado, Universidad Central del Ecuador, 2015), 31, <https://www.dspace.uce.edu.ec>.

²³² Bastidas, “La danza como medio de representación de la cultura oral”, 31.

²³³ Riobamba Alcaldía Ciudadana, “Warmi tukushka”, párr. 4.

²³⁴ RTS La Noticia, “Kulta tukushka el mítico personaje de Chimborazo”, video en YouTube, a partir de una invitación a las festividades de cantón Colta, 2017, 0:18, <https://n9.cl/vl5ou>.



Figura 12. Kulta Tukushka.
Fuente: Municipio de Colta.

Por otro lado, está el *Sacha Runa* que representa la energía vital de la naturaleza, que viene del vocablo *kichwa* que significa *Sacha* (bosque) y *Runa* (ser humano): “personifica al espíritu de la montaña, protector del páramo y de los animales”.²³⁵ No obstante, con la colonización este personaje fue considerado como demonio o *supay* andino, actualmente, con la sincretización aparece en las fiestas de los pases del niño y en la fiesta de Rey de Reyes, “para representar la creencia indígena que lo relaciona con la protección a la naturaleza, la sabiduría, lo energético y lo sagrado”.²³⁶



Figura 13. Sacha Runa.
Fuente: Diario La Prensa Riobamba.

²³⁵ Fiesta y Fe, “Sacha runas: un guardián antiguo que protege la tradición”, *Fiesta y Fe*, accedido 31 de mayo de 2023, párr. 5, <https://fiestayfe.wixsite.com/fiestayfe/sacha-runas>.

²³⁶ *Ibíd.*, párr. 12.

Originalmente, según Mirta Costales, “el *Sacha Runa* aparecía en la fiesta del solsticio de diciembre, la de la *chakana*, la de la cruz andina, que coincidió en diciembre. Y para buena suerte de los curas viene Navidad, tres días después del solsticio. Entonces, se suman las cosas, se sobreponen unas a otras y se da el mestizaje de la fiesta”.²³⁷

Su función es defender el equilibrio natural contra los depredadores, quizás por eso le llaman demonio, pues, para proteger su hábitat necesariamente requiere, fuerza, coraje, resistencia y salvajismo, de hecho, según Costales manifiesta que:

Este personaje vive en las montañas para proteger a la naturaleza de las agresiones de la civilización y el mal llamado progreso, es un animal de dos caras, que camina en toda dirección y se viste de musgo con una peluca grande tejida con cabuya, guantes de algodón y un látigo o también llamado foete, hecho de cuero de vaca y se denomina cabresto, lo utiliza para ahuyentar a la gente y lo golpea en el piso para asustar, siendo el foete un símbolo de mando.²³⁸

En una comparsa, el *Sacha Runa* es el que va guiando, y no todos pueden representar a este personaje, pues tiene que ser una persona suficientemente fuerte para representar un papel tan importante. Como protector de la montaña, también representa la energía pura de los *Apus* Tutelares, los nevados y volcanes sagrados.

5. Los Puruhá hijos del Tayta Chimborazo y Mama Tungurahua

El territorio *Puruhá* es una zona donde se encuentran grandes y numerosas montañas a lo largo y ancho de toda la provincia de Chimborazo, hay montañas que son nevadas, otros volcanes, y otros cerros; pero para el *puruhá* son conocidos como *Wakas* – espacios sagrados y *Apus* tutelares o guardianes de la madre naturaleza.

Algunas de estas *Wakas* que se cita son: el cerro Puñay, Pumallacta, Danas, Gampalá Chiripungo, Llallaron, Soroche, Cunanbay, Tulabug, Los Quilimas, Cubillines, y entre otros, con quienes el *puruhá* ha creado un vínculo estrecho según la proximidad de su lugar de residencia.

Para los *puruhá* existen otras grandes montañas que a nivel de la cosmovisión de este pueblo otorgan más significado por ser considerados como sus padres, siendo este el elemento que difiere de las cosmovisiones de otros pueblos. Por tanto, el *Chimborazo* es considerado como *Tayta* o padre o papá, el *Tungurahua* considerada como Mama, mamá

²³⁷ *Ibíd.*, párr. 7.

²³⁸ *Ibíd.*

o madre, el *Carihuairazo* reconocido como nuestro hermano por ser el hijo del Tayta Chimborazo y Mama Tungurahua. También está el *Sangay* o más conocida como mama abuela o mama Isabela, y El Altar o *Kapak Urku* el cerro majestoso o cerro hermoso.

Por tanto, en esta sección se pretende analizar los elementos como *Allpa*, *Yaku*, *Nina*, *Wayra* y *Samay* desde las *wakas* como el *Chimborazo*, *Tungurahua*, *Carihuayrazo*, *Sangay*, y *El Altar* como seres o entes que incorporan estos cinco elementos para que exista el *kawsay* (vida) en la *Pachamama*. Además, las montañas no únicamente representan los cinco elementos, sino por su condición, representan las tres dimensiones o los tres mundos que se habla en la cosmovisión andina, el *Kay Pacha*, el *Hanan Pacha* y el *Uku Pacha*.

En este contexto, el *puruhá* en su diario vivir ha ido relacionando a cada montaña en mayor o menor grado con uno o más elementos de la naturaleza. Por tanto, *Tayta Chimborazo*, es tierra, es agua, y es energía. Como elemento tierra es el sostenedor, la tierra que une con la materia con el *kay pacha* y en consecuencia dador de identidad, de esta manera se relaciona con el vocablo *puruhá* que significaría procedente del Chimborazo. *Puruhá* o *puruguay* como se lo denominaba históricamente, según lo señalado en el capítulo primero, que muestra una noción de su origen por ser nacidos del Chimborazo.

¿Por qué nacidos del Chimborazo? La respuesta, según las versiones de los abuelos *Puruhá*, consiste en el hecho de que Chimborazo frecuentemente aparecía en los campos como una persona muy bien presentada y de mucho dinero, cuando de pronto se topa con una mujer bonita, la hacía suya bajo la forma de una nube. Según Jijón y Caamaño, de ahí viene la creencia en los indígenas cuya concepción es ser hijos del cerro, “esto pasa en las mujeres que se aventuran, sin tomar las debidas precauciones y andan solas por los páramos o potreros, entonces, para que no les pase nada, al entrar a un lugar solitario a caminar, las mujeres llevan en la cintura, bajo la faja, una aguja, maíz tostado, ajos, ají, canela, ishpingo y un atadito de machica”.²³⁹

Sin embargo, al parecer no solo son creencias, como manifiesta Jijón y Caamaño, sino más bien afirmaciones. Al respecto, Rafael Guamunshi, Jorge Jara y Elvira Miñarcaja afirman sobre la existencia de los hijos del Chimborazo en varias comunidades: “hay por diferentes sectores y son hombres y mujeres, ellos físicamente no se parecen en nada a sus familiares, más bien se parecen mucho a su papá, tienen el pelo blanco blanco,

²³⁹ Jijón y Caamaño, *Puruha: Contribución al conocimiento de los aborígenes*, 163.

las cejas blancas, y todo su cuerpo es bien rosadito, por eso no pueden ser hijos de un *runa*, porque el *runa* no tiene ese aspecto”.²⁴⁰

Esta es la razón de que ninguna mujer puede quedarse dormida en las faldas del Chimborazo, pues si lo hace, nueve meses después dará a luz a un niño de cabellos blancos semejante a su papá, a estos niños se los denomina Chimborazo o zarcos, que existen con mucha frecuencia en las comunidades cercanas a esta montaña. Según los abuelos, con ellos, el *Tayta* reproduce la nieve de sus cumbres y su presencia en las comunidades.

Guamunshi manifiesta que no todas las mujeres son aptas para ser escogidas por el Tayta Chimborazo, la persona a la que Tayta Chimborazo toma por mujer debe cumplir ciertos requisitos como, estar en etapa de ovulación o estar en periodo menstrual, a más de contar con buenos valores morales como; ser buena hija, buena hermana, buena amiga, y que sea solidaria con los demás.²⁴¹

Según Gil y Fernández, sostienen que:

Los cerros son conocidos como lugares de origen de divinidades y diferentes pueblos, a más de ser considerados como puntos sagrados y de ahí constituyen escenarios proclives para la proyección de historia, mitos, ritos, hasta incluso entornos salvajes y peligrosos revestidos de misterio y sacralidad, también son puntos de orientación direccional, destino de peregrinaciones, espacios económicos, escenarios para rituales y sacrificios, morada de alteridades más o menos extremas, entornos de aprendizaje ceremonial para los especialistas rituales.²⁴²

Por tanto, al Chimborazo históricamente le han otorgado la categoría del *Tayta*, metafóricamente visto como papá, padre, o desde la lógica de un anciano y de un gran líder de cada una de las comunidades que conforma el pueblo *puruhá*, quien, a sus hijos, les protege y al mismo tiempo le disciplina mediante castigos.

Si analizamos desde la parte material, el Tayta Chimborazo sigue siendo considerado papá, porque se ha convertido para muchas familias en el dador de tierras mediante su hielo, al respecto Jorge Jara amplía el análisis:

Chimborazo para nosotros es papá, especialmente para las comunidades que estamos cerca de él, cuando todavía no existían comunidades como la conocemos actualmente y la mayoría del territorio de la provincia estaba lleno de haciendas, él ayudó mucho proveyendo su hielo, especialmente a las familias pobres, porque estas familias no tenían mucha tierra para cultivar, tampoco querían depender de las haciendas, entonces ellos

²⁴⁰ Jara, entrevistado por la autora, 19 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

²⁴¹ Rafael Guamunshi, entrevistado por la autora, 15 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

²⁴² Francisco Gil y Gerardo Fernández, “El culto a los cerros en el mundo andino”, *Antropología Americana* 38, n.º 1 (2008): 106, https://www.researchgate.net/publication/27595897_El_culto_a_los_cerros_en_el_mundo_andino_estudios_de_caso.

mejor se dedicaron a ser hieleros. Trabajaban cuatro días a la semana sacando el hielo del Chimborazo, para luego vender en los mercados de Riobamba, lunes y martes trabajaban para vender en la feria de miércoles, y jueves y viernes para la venta en la feria de sábado. La mayoría de estas familias, juntando ese dinerito de la venta, compraron tierras para poder sobrevivir, por eso le decimos Tayta, porque como padre vela por nuestro bienestar.²⁴³

Incluso Jara menciona: “quizás sea coincidencia o quizás sea una revelación del Tayta, que quiere decirnos algo, pero que todavía no logramos entenderlo, pero en los últimos años, claro no en todos los casos, generalmente los niños que son conocidos como hijos del Chimborazo, han nacido en los descendientes de las familias que fueron hieleros”.²⁴⁴



Figura 14. Hieleros de Chimborazo.
Fuente: Fotografía de PVD.

Esta característica de considerarle al *Chimborazo* como padre de los *puruhá*, también está sustentada por escritos de algunos historiadores que hablan sobre el tema, uno de ellos es el Fray Juan de Paz Maldonado, quien al hablar de San Andrés menciona del Chimborazo como padre de los *puruhá*, según dice el autor antes de la invasión española, incluso durante la colonia, le rendían culto al *Tayta* mediante ofrendas y sacrificios. Respecto a este tema amplía:

Es tierra templada; al pie del *volcán* Chimborazo, que quiere decir en su lengua del Inga “cerro nevado de Chimbo” el cual tiene en gran veneración y lo adoraban [...] porque dicen nacieron dél. Sacrificaba en este cerro muchas doncellas vírgenes, hijas de los señores y ovejas de la tierra... y otras echaban vivas; y hoy día hay muchas al pie de la nieve, a las cuales no matan los indios ni llegan a ellas para hacerles mal, por decir que el

²⁴³ Jara, entrevistado por la autora, 19 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

²⁴⁴ *Ibíd.*

dicho volcán les echará heladas en sus sementeras y granizo y lo tienen por abusión... Y no osan comer esta carne destas ovejas por estar ofrecidas.²⁴⁵

El Chimborazo también es dador de agua, relacionándose así con el segundo elemento (*Yaku Mama*), pues a nivel material es quien proporciona mediante sus deshielos este líquido vital a comunidades enteras que están asentadas en su alrededor. En este contexto, “sus deshielos son el origen de las vertientes, que más abajo se transforman en los ríos Chimborazo, Mocha y Ambato. Estos afluentes abastecen de agua para la potabilización y riego para más de 500.000 habitantes de Bolívar, Tungurahua y Chimborazo”.²⁴⁶

A nivel espiritual, el agua que nace en el Tayta Chimborazo es considerada como elemento purificador, dador de sanidad, incluso de un cierto dote de suerte a todos los ayllukuna que confían en él. Jorge Jara menciona que, antes quizás hasta la década de los 90 incluso 2000, varias familias llevaban hasta los animales como, borregos y ganados, para hacerles bañar en el ojo de agua que se encuentra en parte baja del Templo *Machay* (gruta), posteriormente subían a dicho templo para pedir la bendición por la procreación de los mismos.²⁴⁷

Bañar y hacer bañar a los animales en el ojo de agua, significa purificar los *juchakuna* (emociones y sentimientos), pues el agua que baja de los deshielos de Chimborazo es considerada sagrada, por tanto, antes de acudir a su templo sagrado se debe hacer necesariamente el baño de purificación, ya que, en la concepción del *runa*, los espacios sagrados se abren una vez purificados.

Por otro lado, en la lógica Andina siempre hablamos del *yananti* (la dualidad complementaria, la paridad, *kari* (masculino), *warmi* (femenino)), que no solo está presente en el ser humano, sino en todo lo que manifiesta el cosmos, el cielo y la tierra, arriba y abajo, el día y la noche, la salud y la enfermedad, en las plantas, por ejemplo, hay el *kari chilca* y *warmi chilca*, *kari grama* y *warmi grama*, *kari tzawar* (cabuya) y *warmi tzawar*, también en los animales, en las piedras, y en las montañas. Bajo esta concepción, el Tayta Chimborazo es *kari* y Mama Tungurahua es *warmi*, quienes forman el *Yananti* para propiciar la vida.

Al respecto, Rafael Guamushi explica:

²⁴⁵ Fray Juan de Paz Maldonado, *Relación de San Andrés de Xunxi* (Madrid, 1897), 153, citado en Jijón y Caamaño, *Puruha: Contribución al conocimiento de los aborígenes*, 160.

²⁴⁶ El Comercio, “El Chimborazo no es una fuente inagotable”, *El Comercio*, 20 de agosto de 2012, <https://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador/chimborazo-no-fuente-inagotable-agua.html>.

²⁴⁷ Jara, entrevistado por la autora, 19 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

A nuestros cerros y montañas incluso sabemos reconocer cuando es *kari* o cuando es *warmi*, el Chimborazo es *kari* por eso le decimos Tayta, y Tungurahua es *warmi* entonces es mama, ellos nos revelan mediante los sueños cosas ocultas que no son fáciles de ver a simple vista, nos revelan si son *kari* o *warmi*, nos hablan, nos aconsejan y nos piden lo que quiere que llevemos para llegar a su espacio, generalmente nos pide un poco de panela, tostado de maíz o machica, estas sirven como elementos intermediadores entre el runa y las montañas; también nosotros nos damos cuenta si es *kari* o *warmi* es por la *chukirawa*, crece únicamente en las pendientes de los cerros masculinos como el Chimborazo, mientras que los femeninos están desprovistos de estas plantas o hay muy pocas. Otro factor por el que decimos si es macho o hembra es por su tamaño, aunque no es tan importante, porque si hay cerros que siendo pequeños son conocidos como kari. ²⁴⁸

En síntesis, al menos hay tres elementos que definen si un cerro es masculino o femenino, siendo el primero: los sueños que son el medio a través del cual se comunica la naturaleza, el segundo elemento es la presencia de la chuquiragua (pequeño arbusto de flores color naranja intenso), según dicen los abuelos esta planta solo está presente en toda su intensidad en las montañas masculinas. El elemento final para definir su sexo es el tamaño, mientras más grande es masculino, sin embargo, este no es un elemento relevante, pues existen otras montañas o cerros que son muy pequeños que también son masculinos o femeninos.



Figura 15. Planta chukirawa.
Fuente: Fotografía de PVD.

También, las montañas son el reflejo de un *ayllu* y de un *ayllu llakta*, por tanto, cumplen con el principio de complementariedad: el *Chimborazo* tiene su esposa y su familia. Guamunshi asevera que, dentro de la familia del *Tayta Chimborazo* está la *Mama Tungurahua* su esposa, que es joven y bella, el *Carihuayrazo* su hijo, el Cerro *Tulabug*

²⁴⁸ Guamunshi, entrevistado por la autora, 15 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

su hermano, la Mama Isabela o *Sangay* una mujer vieja con su cabellera blanca, es su amante, y el *Kapak Urku* (El Altar) esposo de Sangay, por ende, el enemigo del Chimborazo. Menciona, además, que ellos también son organizados, cuentan con su propia comunidad, hacen reuniones, mingas, y se comunican a diario, para ello hay otros seres aliados para llevar y traer mensajes, por ejemplo, el mensajero del *Tayta Chimborazo* es el Cóndor, quien se encarga también de llevar regalos especialmente a la mama Isabela (Sangay) quien siempre pasa cocinando motecito (maíz) para enviárselos de vuelta a su amado, y *Mama Tungurahua* celosa se enoja tanto, hasta vomitar fuego.²⁴⁹



Figura 16. Cóndor el mensajero del Tayta Chimborazo.
Fuente: Fotografía de PVD.

Esta expresión vomitar fuego se relaciona con el tercer elemento “fuego” siendo la *Mama Tungurahua* madre de los *puruhá* más cercana a este elemento. Su nombre proviene del *kichwa* que significa garganta de fuego. Cristina Acalo cuenta que:

La *Mama Tungurahua* se pone en erupción no únicamente por la traición del *Tayta Chimborazo*, sino además porque algún extraño estuvo a punto de encontrar los tesoros que con tanto recelo oculta. Las montañas son capaces según dicen nuestros mayores, de demostrar infinita ternura o temible enojo, incluso por el mismo hecho, también hay deslaves en sus laderas.²⁵⁰

²⁴⁹ *Ibíd.*

²⁵⁰ Acalo, entrevistada por la autora, 15 de marzo de 2023; ver Anexo 1.



Figura 17. Mama Tungurahua.
Fuente: Fotografía de PVD.

Otra montaña que está relacionada con el fuego es la *Mama Isabela o Sangay*, a quien le identifican como una mujer anciana que solo pasa cocinando mote (maíz), la característica de este volcán es que siempre pasa botando humo por estar en permanente actividad, por tanto, se relaciona con el espacio físico de la *tullpa* (fogón), aquel espacio donde las madres y abuelas traspasan conocimientos a los niños y jóvenes.

Esta montaña tiene su representación en una de las festividades más importantes en el territorio *puruwa*, siendo esta el carnaval, donde a lo largo y ancho de la provincia, se escoge a dos personajes significativos quienes presiden la fiesta, siendo estos el Tayta Carnaval y *Mama Shalva*, esta última sería en homenaje al volcán Sangay la consorte de Tayta Carnaval. Ambos protagonistas son los homenajeados, y todas las plegarias serán para solicitar agua y buen crecimiento de los granos, además la abuela Isabela es la que posee el control de las heladas, el agua, los rayos y los truenos, por tanto, se le ruega no enviar heladas y se pretende aplacar su fuerza por medio de las ofrendas recogidas de casa en casa, misma que finalmente son enterradas en los cerros, a más de regar la sangre de los gallos para pedir la fertilidad de la tierra.²⁵¹

En este conjunto de montañas y cerros que existen el territorio *puruhá*, también se hace presente el *Kariwayrazu* o más conocido a nivel de escritura como *Carihuairazo*, viene del vocablo *kichwa* que significa nevado viento macho, nacido del amor surgido entre el *Tayta Chimborazo* y *Mama Tungurahua*, por tanto, su hijo primogénito y hermano de los *puruhá*. A través de él nos encontramos con otro elemento “Wayra – Aire, viento”

²⁵¹ Andrade, *Protestantismo Indígena*, 8, 91.

Cuenta la historia que el viento es el hijo del Chimborazo, *Kariwayrazu*, quien trabaja comunicando a todas las montañas lo que acontece. Todos los días hace sus salidas por todos los lugares con el fin de hacer levantar a las nubes, así como también para que se levante la tierra. Su trabajo dura hasta la media noche y regresa muy cansado con el vestido todo roto y hecho fleco porque se golpea en los árboles, cerros y casas. Descansa muy poco y nuevamente sale a cumplir con su trabajo. Él tiene una mujer muy comprensiva que siempre está lista esperándole con la merienda, a más de coser la ropa de su marido todos los días.²⁵²

En este contexto, el *Puruhá* a partir de su filosofía, narra la relación cercana con el Chimborazo y los demás cerros y montañas en su convivencia diaria, los *runakuna* han construido, según manifiesta Bastien, “paisajes humanizados en el entorno local, que contribuyen a configurar los límites del espacio social de las comunidades. Cerros que, apelando a relaciones metafóricas, pueden ser considerados como un trasunto de la propia comunidad, por tanto, dotados de un cuerpo humano y por ende social”.²⁵³

Quizás para el *runa*, el hecho de personificar los elementos de la naturaleza, tiene una connotación más profunda, pues, las personificaciones nacen desde lo imaginario, desde los sueños, desde las revelaciones, por tanto, para el *runa* el mundo imaginario es sumamente importante, porque a partir de allí se construye una verdad, la cual es extrapolada hacia el mundo real y desde ahí nace el respeto hacia el otro, porque permite ver al otro en condiciones de igualdad, y en algunos casos como los cerros en condiciones de jerarquía, en consecuencia, es abrir el camino hacia la comprensión de que las montañas y cada elemento de la naturaleza incluido el *runa*, somos parte de un todo, donde cada uno cumple un rol en la *pacha* (tiempo y espacio).

Por ende, las montañas son seres que tienen vida y sentimientos, son buenos y malos, celosos incluso bandidos, jóvenes y viejos guardianes, sabios y poderosos, entonces como resultado, al igual que el *runa*, expresan sus sentimientos de formas distintas, Guamunshi indica: si se nubla sus cumbres por ejemplo es porque están de malgenio, si caen trueno en sus cumbres está furioso, conocemos hasta el más mínimo de sus reacciones, al mirar sus rostros nos podemos dar cuenta que a veces están muy felices, a veces tristes, a veces preocupados, o a veces miran del otro lado como si no nos quisiera

²⁵² Acalo, entrevistado por la autora, 15 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

²⁵³ Joseph Bastien, *La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino* (La Paz: Hisbol, 1996), s/p, citado en Francisco Gil y Gerardo Fernández, “El culto a los cerros en el mundo andino”, 106.

ver más a nosotros, porque como hijos nos hemos fallado, nos hemos olvidado de ir frecuentemente a alimentar.²⁵⁴

Otro punto que resaltar es que las montañas son consideradas como *espacios de grandes misterios y poder*: “generalmente estos espacios en caso de los cerros están ligados a las cuevas como puertas de un mudo subterráneo”.²⁵⁵ La conexión con el *Uku Pacha*, con el vientre, con lo de adentro, con lo profundo. En el caso de Chimborazo, este espacio sería el *Templo Machay* una gruta ubicada en el flanco sur de la cumbre Whymper, a una altitud de 4.700 metros. Los abuelos afirman que dicha cueva es la oreja o la puerta de entrada a la ciudad de oro y a partir de aquello surgen varias leyendas que cuentan, si una persona pasa la noche en este lugar y si está suficientemente purificado, a la media noche se abre la puerta para ingresar a la ciudad donde existen todo tipo de granos y animales de oro, según cuentan, el Tayta Chimborazo es generoso, pero solo les permite llevar lo necesario, si por ambición alguno quiera llevar más de lo que requiere, se cerrará la puerta y no saldrá jamás.

Al referirse de este espacio, Jorge Jara cuenta:

Cuando yo tenía 7 años, mi padre era mayordomo de la hacienda Shobol, entonces mi mamacita me pidió de acompañarme a dejar un encarguito a mi papá, en ese entonces el único camino que conectaba desde el lugar que vivía con la hacienda Shobol, era el *chakiñan* que pasaba por el *Tayta Chimborazo*, el camino utilizado por los hieleros y por los contrabandistas del licor, entonces yo muy pequeño me cansé de tanto caminar y a la altura del templo *Machay* nos sentamos con mi mamita para descansar un ratito, en eso empezamos a escuchar sonidos de banda, muchos músicos tocaban, pero no había fiesta en ningún lugar, el sonido venía del *Tayta Chimborazo*, cuando estábamos escuchando la música, no sé si me quedé dormido o estaba despierto, de repente el Chimborazo abrió sus puertas para entrar a la ciudad de oro, entonces yo con miedo entré, había toda clase de semillas, todo tenía un resplandor, todo brillaba como el sol, pero no vi animales, no había animales, había muchos productos, papas, cebada, trigo, maíz, habas, incluso había cosas que nunca había visto, todo estaba puesto en costales, los costales eran lindos, pero yo no cogí nada, de pronto aparecí a lado de mi mamá.²⁵⁶

Esta narración justifica la existencia de la ciudad de oro. Ese espacio misterioso del cual muchos hablan solo como “creencias de los pueblos indígenas”, más, para nosotros son afirmaciones; no importa si la experiencia de Jorge fue real, o en otra dimensión reflejada a través de los sueños, como él mismo se refiere, lo importante es su vivencia en aquel espacio sagrado, donde muy pocas personas tienen la posibilidad de vivir esa conexión profunda y poder testificar su experiencia. Para el indígena el

²⁵⁴ Guamunshi, entrevistado por la autora, 15 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

²⁵⁵ Gil y Fernández, “El culto a los cerros en el mundo andino”, 106.

²⁵⁶ Jara, entrevistada por la autora, 19 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

imaginario es más fuerte que todos los estudios científicos queriendo mostrar lo real o la verdad.

Aunque, hasta el día de hoy muchos sitios sagrados han desaparecido por una superposición tópica, según lo manifestado por Albornoz, en el siglo XVI posterior a la invasión española, las *wakakuna* (sitios sagrados) fueron reemplazadas por las cruces y el lugar donde residía el cacique principal por una iglesia.²⁵⁷ En consecuencia, actualmente las culturas andinas, como la *puruhá*, refleja el sincretismo de las antiguas concepciones prehispánicas y las prácticas religiosas católicas y evangélicas de nuestros días, entonces estos espacios a ratos son vistos como una imagen de los templos religiosos (iglesias), no obstante, hasta la actualidad en la memoria colectiva de las comunidades, existe esa necesidad de acudir a este lugar para pedir algo y viceversa ofrendar algo.

Rafael Guamunshi manifiesta que, efectivamente, sus padres y abuelos acudían al Tayta Chimborazo y brindaban su comida favorita:

Nosotros íbamos con mis abuelitos y mis padres a dejar su comida favorita al *Tayta Chimborazo*, consistía en tostaditos de maíz, chicha o a veces hasta tortillas de maíz, ahora ha cambiado a pan y vino, esto lo hacíamos para agradecer por las buenas cosechas, por la procreación de los animales, para asegurar la buenaventura de los recién nacidos, así como de los recién casados, hasta la actualidad, cuando se acude al templo *Machay* se puede ver todo tipo de ofrendas (semillas, lana de animales, fotografías, monedas, entre otros). A él siempre le guardamos un profundo respeto, porque de lo contrario, nos castiga con años secos, los muy lluviosos y los terremotos.²⁵⁸

Por otro lado, Tayta Chimborazo es visto como un espacio sagrado en la naturaleza, conocido como *Apus*, espíritu tutelar protector del pueblo, según Gil y Fernández indican que, “los cerros constituyen una de las categorías principales de apus como el entorno más propicio para el establecimiento y adoración de las mismas, una condición en virtud de la cual los cerros se convierten en escenarios para el ritual y el sacrificio, y por consiguiente en beneficiarios de ofrendas y pagos de distinta naturaleza”.²⁵⁹

Pero, el hecho de que las montañas sean espacios sagrados, no quiere decir que son vistos como Dios, en consecuencia, adorados como lo interpretan desde la lógica occidental, sino más bien las montañas son consideradas *Apukuna* (espíritus tutelares) porque son espacios que permiten la conexión de los espíritus de aquí *Kay Pacha* con los

²⁵⁷ Fray José María Vargas, *La conquista espiritual del imperio de los incas* (Quito: La prensa católica, 1948), 163.

²⁵⁸ Guamunshi, entrevistado por la autora, 15 de marzo de 2023; ver Anexo 1.

²⁵⁹ Gil y Fernández, “El culto a los cerros en el mundo andino”, 106-07.

espíritus del *Hanan Pacha*, de ahí la presencia del *Samay*, la energía vital, el *Chawpi* que une a los cuatro elementos.

A más detalle, Mónica Malo expone:

¿Por qué el *Apu* tiene esta forma piramidal físicamente? Es porque tiene este punto de conexión desde el centro de la tierra, desde tu punto, con los espíritus del cielo, por eso en otras culturas donde solo hay planicies grandes, por ejemplo, en Egipto o hasta incluso en la costa del Perú, necesitaban construir pirámides para tener este tipo de conexión, nosotros en los Andes no necesitamos, porque ya las hay naturalmente y mucho más en el territorio de Chimborazo, donde todo su espacio físico está rodeada de montañas, volcanes, nevados. Es una conexión con otra dimensión que es el *Hanan Pacha*, Por eso en todas las culturas buscan representarse, aunque sea en una montaña pequeña para poder buscar desde ese punto del *Apu* mayor, conectarse con los espíritus del cielo.²⁶⁰

Entonces las montañas y especialmente el *Tayta Chimborazo* para los *Puruhá* tienen la consideración de papá, el *Apu* o el espíritu tutelar mayor, quien está cercano a su pueblo, que se puede ver, con se puede convivir y dialogar día a día; en 1918 según lo señalado por Jijón y Caamaño, los indígenas *puruhá* mencionaron que el Chimborazo es un personaje muy importante, puesto que “desempeña el alto cargo del gobernador de las Españas; dicta leyes y edictos [...]”.²⁶¹ Por tanto, es tan significativo que incluso forma parte de uno de los elementos de la vestimenta de los *puruhá*, el típico sombrero de lana de color blanco que representa al Tayta Chimborazo, esta prenda es portada orgullosamente por la mujer *puruhá*, como símbolo de reafirmación identitaria colectiva, su ideología y su filosofía.

²⁶⁰ Malo, entrevistada por la autora, 8 de mayo de 2023; ver Anexo 1.

²⁶¹ Jijón y Caamaño, *Puruha: Contribución al conocimiento de los aborígenes*, 163.

Conclusiones

Desde el acercamiento, convivencia y aprendizaje de la Pachasofía Andina junto a los viejos *taytas* y *mamas*, hombres y mujeres sabios de la *Gran Nación Puruha*, podemos concluir que para un cuidado real de la naturaleza se requiere, primero la recuperación y el fortalecimiento de la identidad cultural, el nacimiento de una relación de cariño, de afecto, el entender que cada elemento de la naturaleza es mucho más que solo una expresión física, así si miramos un árbol entenderemos que no solo es madera, que es sombra, que es energía, que es espíritu, que es aire, que cada hoja y cada rama son espacios de encuentro para la vida, por eso tan importante su cuidado que no solamente se lo hace desde lo superficial.

Para el pueblo puruhá, esta identidad viene de dos vías, la primera desde la convivencia y la coexistencia, es decir, desde la práctica y desde la conexión íntima con la naturaleza; y la segunda desde la transmisión de generación a generación, por tanto, la sabiduría se hereda, solo ahí puedes ver más allá de lo evidente. La *Pachamama* como sujeto, entonces, adquiere la conciencia para el cuidado de la naturaleza, pues se requiere de una sociedad consciente, crítica, participativa y con valores, que respete y cuide a la naturaleza de sujeto a sujeto, en condiciones de igualdad y un cuidado en doble vía, siendo estos los principios rectores de la vida comunitaria.

En el convulsionado convivir actual, la búsqueda de la aparente modernidad y desarrollo ha fragmentado una real transmisión de valores de la sabiduría ancestral, en su reemplazo se han sobrepuesto actividades y tradiciones de consumismo, de materialidad, auge tecnológicos, la religión, y la educación, que han desconectado a las sociedades de una relación más fraterna con la naturaleza y la búsqueda de un equilibrio en el convivir.

El cuidado de la naturaleza debe empezar con un reconocimiento de nuestra esencia interior, el *kaway* como un reflejo de la vida natural para crear la dualidad complementaria entre el runa y la naturaleza, reconociendo cada elemento de ella el fuego, la tierra, el aire, el agua, y el *samay* que nos darán la sabiduría para iniciar desde un principio, cuidando nuestro espacio, nuestro entorno, nuestra comunidad, valorando cada elemento y el rol que cumplen en la naturaleza, convirtiéndonos en el eslabón intergeneracional que conecta nuestros ancestros con las futuras generaciones en un diálogo de fraternidad universal para alcanzar el *alli kawsay*.

Los pueblos originarios tienen conocimientos ancestrales sobre el cuidado de la Pachamama, que son importantes y necesarios para el despertar de la conciencia del ser humano. Estos saberes están vinculados con nuestra espiritualidad, identidad, prácticas, economía y nuestra cultura, entender estas nociones desde lo profundo, puede coadyuvar en la protección y cuidado de la naturaleza, generando sinergias entre los conocimientos de los pueblos indígenas con los conocimientos científicos; es decir, hacia un diálogo de saberes, que permita buscar soluciones conjuntas de largo plazo, siendo un paso importante para enfrentar los problemas ecológicos actuales.

Los saberes ancestrales son útiles para cambiar la forma de ver la naturaleza y pueden inspirar políticas, legislación, patrones de comportamiento, que respondan a las necesidades locales, nacionales, y los desafíos mundiales, encaminado hacia la transformación de paradigmas. Estos conocimientos también permiten hacer conscientes de nuestras propias acciones y hacer frente ante la problemática actual, buscando alternativas y estrategias de restauración de ecosistemas degradados, para lo cual se requiere además, el compromiso y el accionar colectivo.

La presente investigación es el fruto de la cosecha de saberes y conocimientos de los *Taytas* y *Mamas* del pueblo Puruhá que vienen de herencia transgeneracional, que se han ido desarrollando a partir de su relación íntima con cada elemento de la *Pachamama*, donde la naturaleza y cultura es una a la vez. Por tanto, estos conocimientos han sido narrados a partir de su relación física con el mundo material, y desde el mundo imaginario, narrados desde los sueños, desde las revelaciones, desde la conexión espiritual, desde cuentos y leyendas, pues, para el *Puruhá* pesa más lo imaginario que la materialidad. Mediante este trabajo se cumple con el objetivo de contribuir con saberes que sean un aporte a la construcción del Estado plurinacional e intercultural, así como para desarrollar los derechos de la naturaleza.

La filosofía andina considera cuatro pilares importantes, la *Pachasofía* la *Runasofía*, la *Ruwanasofía*, y la *Apusofía*. También se vislumbran cuatro elementos físicos en la naturaleza, la *Allpa Mama*, la *Yaku Mama*, la *Nina*, el *Wayra*, y un quinto elemento espiritual, el *Samay*; está dividido en tres mundos o espacios, el *Hanan Pacha*, el *Kay Pacha*, y el *Uku Pacha*; y regido por cuatro principios, la reciprocidad, la correspondencia, la interrelacionalidad, y la complementariedad, desde los cuales se mira al cosmos como un ente unido y conectado con todos. De ahí la consideración que los pueblos andinos como el Puruhá no son ecocéntricos sino cosmocéntricos, pues todas las actividades del runa están conectadas con el cosmos. Por consiguiente, incluso el derecho

indígena es cosmológico, pues las normas no son solo el resultado de la razón humana sino también del orden natural.

La filosofía *Puruhá* basada en conocimientos y saberes milenarios, adquirida de la incesante praxis, considera importante la complementariedad, la paridad o el *yananti*, en el cual, ningún ente existe por sí misma, sino en coexistencia o en una relación con otros elementos, donde nada se excluye y donde todos se integran. Desde el *yananti* se habla de la dualidad complementaria expresada desde la naturaleza, en las plantas, en los animales, en el cosmos, y en el runa, pero no se trata de esa dualidad opuesta o extrema, se trata de la integración armoniosa de los opuestos, la paridad, y a partir de aquello surge el *kawsay* (la vida), donde el núcleo principal de la sociedad es el *ayllu* y el *ayllu llakta*.

En la presente investigación se hace el uso de varias palabras del idioma kichwa, con la finalidad de recuperar la esencia de su significado, las cuales están siendo olvidadas por muchos factores externos, especialmente por la migración. Con el paso del tiempo y al no estar en contacto diario con nuestro territorio, nos hemos ido olvidando términos y palabras importantes para nuestra cultura, pues roto el cause cultural de la lengua, otros muchos espacios y saberes íntimamente conexos con ella desaparecen, al haber quedado a la intemperie y expuestas a la influencia colonial.

Bibliografía

- Aguiló, Federico. *El hombre del Chimborazo*. Quito: Abya Yala, 1992.
- Andrade, Susana. *Protestantismo indígena: Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo Ecuador*. Quito: FLACSO / Abya Yala, 2004.
- Baptista, Viviana. “Los camélidos en la reserva de fauna de Chimborazo: ¿Una alternativa para la sustentabilidad del páramo?”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador, 2009. <http://hdl.handle.net/10469/2011>.
- Bastidas, Carina. “La danza como medio de representación de la cultura oral en la comunidad Cacha Pucaraquinche Chimborazo Ecuador”. Tesis de pregrado, Universidad Central del Ecuador, 2015. <https://www.dspace.uce.edu.ec>.
- Botero, Luis Fernando. “Espacio, cuestión agraria y diferenciación cultural en Chimborazo, Ecuador. Una aproximación histórica”. *Gazeta de Antropología* 24, n.º 8 (2008): 1-17. doi: 10.30827/Digibug.7069.
- Cachiguango, Luis Enrique. “Ñukanchik Wacharimanta: Memorias Comunitarias del Pasado-Futuro”. *Kuri Muyu*, n.º 1 (2007): 1-34. <https://n9.cl/4ire4>.
- Caminos de Wayra. “Los 4 elementos”. *Caminos de Wayra*, 3 de febrero de 2012. <https://caminoswayra.wordpress.com/2012/02/03/los-4-elementos/>.
- Cárdenas, Franklin. “Espejos de agua e instrumentos orfebres de la cultura puruhá”. *Revista Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión Núcleo de Chimborazo*, n.º 36 (2022): 107-24.
- Carretero, Pedro, Mauro Jiménez, Juan Illicachi, y Nicol Estrada. “Una aproximación actual a la cronología relativa de los Puruhaes prehispánicos de Ecuador”. *Arqueología Iberoamericana*, n.º 52 (2023): 21-8. doi: 10.5281/zenodo.8188120.
- Carrión, Rebeca. *Culto al agua*. Perú: Instituto Nacional de Cultura, 2005.
- Casa de las Culturas. “Obra del día: Fernando Daquilema”. *Casa de las Culturas*, 13 de junio de 2020. <https://casadelacultura.gob.ec/postnoticias/la-obra-del-dia-fernando-daquilema/>.
- . “Obra del día: Lorenza Abimañay”. *Casa de las Culturas*, 20 de junio de 2020. <https://casadelacultura.gob.ec/postnoticias/obra-del-dia-lorenza-abimanay/>.

- Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador. *Legislación para el fortalecimiento de las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador*. Quito: CODENPE / AECID, 2012. <https://acortar.link/8zpHDp>.
- Ecuador Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Chimborazo. *Plan de desarrollo y ordenamiento territorial: 2019-2023*. Riobamba: Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Chimborazo, 2020.
- Ecuador Instituto Nacional de Estadística y Censos. *Encuesta nacional sobre desnutrición infantil*. Quito: Instituto Nacional de Estadística y Censo, 2023. https://www.ecuadorencifras.gob.ec/encuesta_nacional_desnutricion_infantil/.
- Ecuador Ministerio de Educación Zonal 3. *Cartilla de saberes y conocimientos de la nacionalidad kichwa pueblo Puruha*. Palmira: Secretaría de la Educación Intercultural Bilingüe, 2017. https://www.educacionbilingue.gob.ec/wp-content/uploads/2021/01/CARTILLA-DE-PUEBLO-PURUHA-ZONA-3_compressed.pdf.
- El Comercio. “El Chimborazo no es una fuente inagotable”. *El Comercio*. 20 de agosto de 2012. <https://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador/chimborazo-no-fuente-inagotable-agua.html>.
- Ellis, Carolyn, Adams Tony, y Bochner Arthur. “Autoetnografía: Un panorama”. *Astrolabio Nueva Época*, n.º 14 (2015): 249-73. <https://doi.org/10.55441/1668.7515.n14.11626>.
- Encalada, Oswaldo. *Los vestigios de la lengua Puruhá*. Cuenca: Universidad del Azuay, 2021.
- Estermann, Josef. *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006.
- Fiesta y Fe. “Sacha runas: un guardián antiguo que protege la tradición”. *Fiesta y Fe*. Accedido 31 de mayo de 2023. <https://fiestayfe.wixsite.com/fiestayfe/sacha-runas>.
- Freire, Carlos. *Origen de los Puruhaes*. Riobamba: Colección 100 joyas para leer, 2005.
- García, María del Carmen. “El arco iris en la cosmovisión prehispánica centroandina”. *Gaceta de Antropología*, n.º 23 (2007): 1-15. doi: 10.30827/Digibug.7046.
- Gil, Francisco, y Gerardo Fernández, “El culto a los cerros en el mundo andino”. *Antropología Americana* 38, n.º 1 (2008): 105-13. https://www.researchgate.net/publication/27595897_El_culto_a_los_cerros_en_el_mundo_andino_estudios_de_caso.

- Gonzales, Jorge. “Una filosofía del derecho indígena: desde una historia presente de las mentalidades jurídicas”, *Boletín Mexicano De Derecho Comparado*. 1 de enero de 1997. <https://doi.org/10.22201/ijj.24484873e.1997.89.3487>.
- Guamán, María Yolanda. *El renacer de la reina andina*. Riobamba: CTB, 2010.
- Guevara, Nelly. *El poder sagrado de las limpias en el mundo andino: Aproximación antropológica de la medicina andina en la parroquia San Juan, provincia de Chimborazo*. Quito: PRODEPINE / UCASAJ / CODENPE, 2001.
- Hofstede, Robert, Juan Calles, Víctor López, Rocío Polanco, Fidel Torres, Janett Ulloa, Adriana Vásquez, y Marcos Cerra. *Los páramos andinos: estado de conocimiento sobre el impacto del cambio climático en el ecosistema páramo*. Quito: UICN, 2014. <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/2014-025.pdf>.
- Huanacuni, Fernando. *Buen vivir / Vivir bien: filosofía, políticas, estrategias, y experiencias regionales*. Lima: CAOI, 2010. https://www.escribnet.org/sites/default/files/Libro%20Buen%20Vivir%20y%20Vivir%20Bien_0.pdf.
- Huanca, Emma. “Comportamiento agronómico del cultivo de quinua (*Chenopodium quinoa* Willd.) A diferentes niveles de abono orgánico en la comunidad de Saitoco del municipio de Salinas de Garci Mendoza-Oruro”. Tesis de pregrado, Universidad Mayor de San Andrés Bolivia, 2015. 28-35, <https://n9.cl/8cv2k>.
- Incappuiño, Luz. “Trilogía Andina: unión perfecta de tres mundos andinos”. *Inkayni*. Accedido 9 de noviembre de 2022. <https://www.inkayniperutours.com/blog/es/trilogia-andina>.
- Jijón y Caamaño, Jacinto. *Puruha: contribución al conocimiento de los aborígenes de la provincia de Chimborazo de la República del Ecuador*. Quito: Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos, 1927.
- Larrea, Carlos. *Hacia una historia ecológica del Ecuador: propuestas para el debate*. Quito: Corporación Editora Nacional / Universidad Andina Simón Bolívar / EcoCiencia, 2006.
- La nueva mesa. “Siembra un maguey”. *La nueva mesa*, 11 de septiembre de 2023. <https://lanuevamesa.com.mx>.
- Malo, Mónica. “Hilando sueños”. Video en YouTube, a partir de un video educativo sobre el hilado de fibras naturales, 2023. <https://n9.cl/7p1hq>.
- Mancomunidad Cañari. “Qhapaq Ñan o camino principal andino”. *Mancomunidad Cañari*. Accedido 20 de julio de 2023. <https://n9.cl/82ab4>.

- Manos Unidas. “Reconociendo las señales de Pachamama - Cosmovisión indígena en Ecuador”. Video en YouTube, a partir de un trabajo de recopilación de información en los territorios puruhá y panzaleo, 2017. https://www.youtube.com/watch?v=dzcL5wDO_mE.
- Mayanza, Luis, y Abrahan Mora. “Sabiduría andina chakana y sus colores, una herramienta didáctica para la educación intercultural bilingüe”. *Dialogo Andino*, n.º 67 (2022): 99-111. https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0719-26812022000100099&script=sci_arttext.
- Mejía, José. Entrevistado por Thalía Ninabanda. *Rimanakuy*, Televisión Puruwa, 30 de mayo de 2023.
- Moreno, Hugo. *Introducción a la filosofía indígena desde la perspectiva de Chimborazo*. Riobamba: Franklin Cárdenas, 2012.
- Murillo, Diana Carolina, y William Sacher. “Nuevas territorialidades frente a la megaminería: el caso de la Reserva Comunitaria de Junín”. *Letras Verdes*, n.º 22 (2017): 46-70. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/12853/1/RFLACSO->
- Núñez, Jorge. “Los orígenes del carnaval andino”. *Revista Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión Núcleo de Chimborazo*, n.º 35 (2022): 13-21.
- Quijano, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- Ramírez, Silvina, “Derechos de los pueblos indígenas y derechos de la naturaleza encuentros y desencuentro”. *Teoría Jurídica*, n.º 12 (2011): 1-16.
- RTS La Noticia. “Kulta tukushka el mítico personaje de Chimborazo”. Video en YouTube, a partir de una invitación a las festividades de cantón Colta, 2017. <https://n9.cl/vl5ou>.
- Riobamba Alcaldía Ciudadana. “Warmi tukushka del carnaval del pawkar raymi”. *Riobamba Alcaldía Ciudadana*. Accedido el 30 de mayo de 2023. <https://n9.cl/hxth5q>.
- Rojas, Manuel. “Identidades andinas y participación”. En *Nuevo dialogo: Cultura y desarrollo la perspectiva regional local*, editado por Patricio Sandoval y Victoria Novillo, 62-68. Quito: Instituto Andino de Artes Populares IADAP, 2000.
- Salgado, Mireya. *Indios altivos e inquietos: Conflicto y política popular en el tiempo de las sublevaciones Riobamba en 1764 y Otavalo en 1777*. Quito: FLACSO /Abya

- Simbaña, Floresmilo. “Plurinacionalidad y derechos colectivos: El caso ecuatoriano”. En *Pueblos indígenas, estado y democracia*, editado por Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 197-215. Buenos Aires: CLACSO, 2005. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20101026011354/10Simbana.pdf>
- Tuaza, Luis Alberto, Craig Anthony Johnson, y Matthew Willis McBurney. *El cambio climático y las comunidades indígenas en los andes del Ecuador*. Riobamba: Universidad Nacional de Chimborazo, 2021. doi: <https://doi.org/10.37135/u.editorial.05.40>.
- Tuaza, Luis Alberto. *Anejos libres e indios sueltos: La Moya y sus alrededores*. Riobamba: Universidad Nacional de Chimborazo, 2018.
- Vargas, José María. *La conquista espiritual del imperio de los incas*. Quito: La prensa católica, 1948.
- Vega, Juan, y Luis Guzmán, “El inti raymi inkaico la verdadera historia de la gran fiesta del sol”. *Revista Museo de Arqueología y Antropología UNMSM*, n.º 6 (2005): 37-71. https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/antropologia/2003_n01/a05.htm#el_avance_sol.
- Vega, Nina Pacari. “ECUARUNARI 50 años”. Video grabado en vivo en Facebook Live, a partir de una ponencia presentada en el marco de la conmemoración de los 50 años de creación de la Ecuarrunari, 2023. https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=646764753826736.
- . “El valor de la interculturalidad y la autonomía de los pueblos indígenas”. *Universidad de Chile*, 23 de octubre de 2018. <https://uchile.cl/u148311>.
- Walsh, Catherine. “Interculturalidad, colonialidad y educación”. *Educación y pedagogía* 19, n.º 48 (2007): 25-35. <https://n9.cl/a436v>.
- Word Vision Ecuador. “Proyecto Especial de Crianza de Alpacas”. Video de YouTube, a partir de documentación de resultados del proyecto reintroducción de alpacas, 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=fC6cLsl3jnk>.
- Yépez, Jorge, y R. Proaño. “Diagnóstico del proyecto llamas de la Diócesis de Riobamba: octubre 2001 a noviembre 2003 propuesta para su potenciación”. *Eco Ciencia* 6, n.º 2 (2006): 28-34.

Anexos

Anexo 1: Biografía de taytas, mamás, lideresas y líderes comunitarios del pueblo Puruhá con quienes se ha mantenido el diálogo y/o entrevistas

i. **Alfredo Rumancela**, de 53 años de edad, oriundo de la comunidad de Gaushi, parroquia Calpi, cantón Riobamba, es Tayta Yachak, Tecnólogo en Terapia Andina y Salud Comunitaria en el Instituto Superior Jatun YachayWasi, gran conocedor de la medicina andina y saberes ancestrales.

ii. **Damásio Paucar**, de 56 años de edad, oriundo de la comunidad La Vaquería, parroquia Sicalpa, cantón Colta, líder comunitario que lucha por la protección de los páramos, tiene grandes conocimientos sobre los instrumentos andinos, especialmente la bocina.

iii. **Francisco Fernández**, de 75 años de edad, oriundo de la comunidad Mauca Corral, parroquia Sicalpa, cantón Colta, líder comunitario y parroquial, gran conocedor de los saberes ancestrales y último bocinero de guarumo en Chimborazo.

iv. **Jorge Enrique Jara Chacha**, de 73 años de edad, oriundo de la comunidad de Cuatro Esquinas, parroquia San Andrés, Cantón Guano, líder comunitario y gran conocedor de las montañas a nivel histórico y cultural y por ende guía turístico, quien trabaja en la ruta de las minas de hielo del Tayta Chimborazo.

v. **José Guamán Pilataxi**, de 76 años de edad, oriundo de la comunidad de Pulucate, parroquia Columbe, cantón Colta, líder comunitario y conocedor de nuestra historia y saberes ancestrales.

vi. **José Luis Tene Calapiña**, de 60 años de edad, oriundo de la comunidad de La Moya, parroquia Calpi, cantón Riobamba, líder comunitario y parroquial, defensor de los territorios comunitarios, con grandes conocimientos sobre la construcción tradicional y mixta.

vii. **José Víctor AcaloPagalo**, de 58 años de edad, oriundo de la comunidad de Palacio Real, parroquia Calpi, cantón Riobamba, es Tayta Yachak y Tecnólogo en Medicina Complementaria y Alternativa y Tecnólogo en Agropecuaria Andina por el Instituto Superior Jatun YachayWasi, es líder comunitario, conocedor y defensor de los saberes ancestrales y la espiritualidad andina.

viii. Julián Buñay, de 60 años de edad, oriundo de la comunidad de Rumicruz, parroquia Calpi, cantón Riobamba, es Tayta Yachak, quien ha participado como maestro en diferentes ceremonias ancestrales.

ix. Luis Alberto Tuaza Castro, de 49 años de edad, oriundo de la comunidad de Rumicruz, parroquia Calpi, Cantón Riobamba, es Doctor en ciencias sociales, mención estudios políticos y magister en ciencia política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Es vicerrector de Investigación, Vinculación y Posgrado de la Universidad Nacional de Chimborazo, profesor titular principal de la Universidad Nacional de Chimborazo, investigador asociado a la FLACSO. Trabaja con las comunidades indígenas de Colta y Guamote.

x. María Cristina Acalo, de 92 años de edad, Oriunda de la comunidad de Palacio Real, líder comunitaria, quien siempre está en la búsqueda de fortalecer la unión de la organización comunitaria, partera, con grandes conocimientos sobre los saberes ancestrales y las artesanías en la elaboración de shigras de cabuya.

xi. María Elvira Miñarcaja Toaza, de 52 años de edad, oriunda de la comunidad Pulinguí, parroquia San Andrés, cantón Guano, líder comunitaria, y profesora en la Unidad Educativa Pacha Yachachik, institución donde imparte conocimientos ancestrales, tomando en cuenta los sabios conocimientos de nuestros ancestros.

xii. María Mercedes Chacaguasay Balla, de 75 años de edad, oriunda de la comunidad de San Bartolo Rayoloma, parroquia Columbe, cantón Colta, gran conocedora de plantas medicinales y sabiduría de nuestros ancestros.

xiii. Maximiliano Asadobay, de 58 años de edad, oriundo la parroquia San Juan, cantón Riobamba, es líder comunitario y defensor de los saberes ancestrales, es profesor en la Unidad Educativa Pacha Yachachik, institución donde imparte conocimientos ancestrales, tomando en cuenta los sabios conocimientos de nuestros ancestros.

xiv. Mónica Malo Piedra, de 53 años de edad, oriunda de la ciudad de Cuenca, vivió varios años en la provincia de Chimborazo trabajando con mujeres de varias comunidades rurales de esta provincia, es Mama Yachak, guía espiritual, investigadora y gran artesana, guarda sabios conocimientos ancestrales sobre nuestra cultura, la cultura Andina y Abya Yala.

xv. Rafael Guamunshi, de 75 años de edad, oriundo de la comunidad de Rumicruz, parroquia Calpi, cantón Riobamba, es líder comunitario, LlaktaMichik y gran conocedor de la sabiduría y conocimientos ancestrales.

xvi. *Trinidad Taypanda*, de 60 años de edad, oriunda de la comunidad de Palacio Real, parroquia Calpi, Cantón Riobamba, es líder comunitaria, defensora de los saberes ancestrales relacionados con la medicina ancestral andina, cultivos orgánicos y defensora de la alimentación ancestral.

xvii. *Valeriana Anaguarqui*, de 71 años de edad, oriunda de la comunidad de Ballagán parroquia San Juan, cantón Riobamba, líder parroquial, cantonal y provincial, es Mama Yachak, defensora de territorios comunitarios, defensora del agua y de los sitios sagrados, mantiene vigente la sabiduría de nuestros ancestros.

xviii. *Cristina Cucurí Miñarcaja*, estudiante del Doctorado en Estudios Culturales de la Universidad Andina Simón Bolívar, ex dirigente de territorios Ecuarunari, Ecuador, y Dirigenta de Salud de la Confederación de Movimientos Indígenas de Chimborazo (COMICH).

xix. *Pierrick Van Dorpe*, director de la Asociación Ahuana de Francia en Ecuador, impulsador de proyectos de Turismo Comunitario en las comunidades indígenas de la parroquia Calpi, cantón Riobamba.