ETNIAS DEL NORTE

Etnohistoria e historia de Ecuador

ETNIAS DEL NORTE
Etnohistoria e historia de Ecuador

Chantal Caillavet

1ra. Edición: • Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Telf.: 562-633 / 506-267
Fax: 506-255 / 506-267
Casilla 17-12-719
E-mail: editorial@abyayala.org
Quito-Ecuador

• Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA
Contralmirante Montero 141
Casilla 18-1217
Telfs: (551) 447 53 66
447 60 70
Fax: (511) 445 76 50
E-mail: postmaster@ifea.org.pe
Lima 18-Perú

• Casa de Velázquez EHEH
c/Paul Guinard, 3
Ciudad Universitaria
28040 Madrid-España
Telf: (34) 91 455 15 80
Fax: (34) 91 544 68 70
E-mail: info@casadevelazquez.org
Madrid-España

ISBN: 9978-04-642-9

Autoedición: Abya-Yala Editing
Quito-Ecuador

Diseño de portada: Raúl Yepez

Foto portada: Chantal Caillavet (Asentamiento indígena en la ladera del volcán Cotacachi. Acuarela anónima del siglo XVIII. ANH/Q. Indígenas 91, Doc. 1775-IX-18).

Este libro corresponde al Tomo 106 de la serie *Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines* (ISSN 0768-424X).

Chantal Caillavet

ETNIAS DEL NORTE

Etnohistoria e historia de Ecuador

CASA DE VELÁZQUEZ

IFEA

ABYA YALA

Ediciones Abya Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Telfs: 562-633 , 506-247
Casilla 17-12-719
E-mail: editorial@abyayala.org
Quito- Ecuador

2000

Agradecimientos

Deseo dejar constancia de mi sincero agradecimiento a las personas e instituciones que me apoyaron para la realización de esta edición, Doctores: Georges Pratlong y Jean Joinville Vacher, sucesivos Directores del IFEA (Paris-Lima), José Juncosa, Director de las Ediciones Abya Yala (Quito), Jean Canavaggio y Vincent Lautié, respectivamente Director de la Casa de Velázquez–EHEH (Madrid) y Responsable del Servicio de Publicaciones, así como al personal de dichas instituciones que han colaborado en este proyecto.

ÍNDICE

Lista de mapas 9
Lista de ilustraciones 9
Lista de cuadros 10

Prólogo de Yves Saint-Geours 13
Introducción: Las sociedades autóctonas del Norte andino 15

Parte I: Poblamiento, ecología y organización prehispánicas 25

I-1 Otavalo y Sarance: la ubicación del Otavalo prehispánico 27
I-2 Territorio y ecología del grupo prehispánico otavalo 43
I-3 La sal de Otavalo. Continuidades indígenas y rupturas coloniales 59
I-4 Conchas marinas y rutas de intercambio prehispánico 85
I-5 Toponimia histórica, arqueología y formas de agricultura autóctona 101
I-6 Las técnicas agrarias autóctonas y la remodelación colonial del paisaje 123
I-7 Los cacicazgos prehispánicos del norte de Ecuador: asentamientos y distribución demográfica 139
I-8 La frontera septentrional del imperio inca 159
I-9 Antropofagia y frontera: el caso de los Andes septentrionales 175
I-10 Las etnias prehispánicas del sur ecuatoriano 213

Parte II: Tradición textil y economía colonial 237

II-1 El tributo textil en el norte de Ecuador: tradición autóctona e innovación colonial 239
II-2 La integración de la etnia otavalo en el mercado colonial 259
II-3 Trabajo femenino y producción textil en la Audiencia de Quito 265
II-4 Los mecanismos económicos de una sociedad minera: intercambios y crédito. Loja, 1550-1630 273

Parte III: Mundo simbólico y sincretismos 309

III-1 El mestizo imaginario: ideales clasificatorios y estrategias sociorraciales en los Andes (siglos XVI-XX). (en colaboración con Martin Minchom) 311
III-2 Ritual español y práctica indígena: la occidentalización del mundo andino por el espectáculo de las instituciones coloniales 327
III-3 Sansón en los Andes o del buen uso del cabello: representaciones autóctonas y coloniales 345
III-4 Ex votos coloniales y pensamiento andino: una iconografía del sincretismo religioso 357
III-5 Fiestas de los Andes septentrionales (Ecuador, Colombia): orígenes y metamórfosis de los rituales de agresión 371
III-6 La geografía sagrada del Otavalo prehispánico 397

Parte IV: Fuentes y testimonios 425

IV-1 Relación Geográfica de Oyumbicho y Amaguaña (1582) 427
IV-2 Jerarquía autóctona y cultural material: el legado de un señor étnico del siglo XVI 437
IV-3 Género y poder en la sociedad indígena: los testamentos de un matrimonio de caciques de Otavalo 455

Bibliografía 473

Lista de mapas

I-1-1 Localización de las parcialidades Cachumued y Tocagón en los siglos XVIII y XX 35
I-1-2 Localización del Otavalo prehispánico 36
I-1-3 Las dos perspectivas desde el Otavalo prehispánico 39
I-7-1 Circuito de repartición del algodón y localización de las unidades de poblamiento otavalo 150
I-7-2 Repartición de la población autóctona otavalo 153
I-8-1 Vías autóctonas de la Sierra Norte en 1534 y asentamientos incaicos 161
I-10-1 El camino incaico en la Sierra Sur de Ecuador 231
II-1-1 Diversidad de la producción textil autóctona 244
II-4-1 Ejes de intercambio y comunicaciones, 1550-1630 278
III-6-1 Dos alineaciones desde el Otavalo antiguo 405
III-6-2 Alineación de la capilla Angla y de las dos colinas 410
III-6-3 Alineación de la colina Reyloma y dos capillas 410
III-6-4 La dirección del agua del lago San Pablo 411
III-6-5 Alineación que incluye Cochisquí 413
III-6-6 Alineación que incluye el lago Cuicocha 414
III-6-7 Alineaciones y adscripción sexual en el territorio otavalo 415
IV-2-1 Situaciones respectivas de los valles de Machachi-Panzaleo y de los Chillos 439

Lista de ilustraciones

Carátula: Asentamiento indígena en la ladera del Cotacachi (siglo XVIII) (Foto Caillavet)

I-3-1 El pueblo de las Salinas en 1978 (Foto Caillavet) 60
I-3-2 Desechos de tierra-sal ya explotada (Foto Caillavet) 60
I-3-3 Los serones de madera y cuero (Foto Caillavet) 61
I-3-4 Lavaderos de tierra-sal (Foto Caillavet) 62
I-3-5 Una explotación salina: tierra-sal; lavadero; «cocina» (Foto Caillavet) 62
I-3-6 Una «cocina» (Foto Caillavet) 63
I-3-7 «Cocción» del agua salada (Foto Caillavet) 63
I-3-8 Secado de las hormas de sal (Foto Caillavet) 64
I-3-9 Sal de horma y funditas de sal marina en el mercado de Otavalo (Foto Caillavet) 65
I-4-1 El correo del mullu según Guaman Poma de Ayala (1615) 95
I-7-1 La parcialidad de Quinchunchic en 1584 (Foto Caillavet) 143
I-10-1 El territorio de la etnia colambo (Foto Caillavet) 221
I-10-2 El territorio de la etnia amboca (Foto Caillavet) 222
II-1-1 Manta blanca y parda en el mercado de Otavalo. 1979 (Foto Caillavet) 254
II-1-2 Modo de cortar y vestir la manta 254
II-1-3 Una mujer lleva, sobre la manta de color pardo, un anaco y una llista de paño negro (Foto Caillavet) 256
II-4-1 La plaza principal de Loja con la torre del monasterio de la Concepción a la derecha. Primera mitad del siglo XX.(AHBC/Q) 286
II-4-2 La portería antigua del monasterio (Foto Caillavet) 286
II-4-3 Los tejados y los patios del monasterio (Foto Caillavet) 287

III-3-1: Juan Agustín Guerrero (siglo XIX)
"Indio de Cotacache". MACBCE/Q (Foto Caillavet) 346
III-3-2 "Don Andrés Marqués Vizorrey y Sayri Topa
Ynga Rey del Pirú", Guaman Poma de Ayala (1615) 352
III-4-1 Cuadro colonial Iglesia del Quinche: Ex voto de 1604 (Foto Caillavet)..... 359
III-4-2 Cuadro colonial Iglesia del Quinche: Milagro de los gemelos (Foto Caillavet)..... 359
III-4-3 Cuadro colonial Iglesia del Quinche: Aparición de la Virgen (Foto Caillavet)..... 366
III-5-1 Anónimo (siglo XIX) "Yndio dansante". (MACBCE/Q. (Foto Caillavet)..... 376
III-5-2 Joaquín Pinto (1900) "Dansante de Quito". (MACBCE/Q. Foto Caillavet) 377
III-5-3 Corazas de San Rafael (Otavalo). 1978 (Foto Caillavet)..... 378
III-5-4 Loa del ángel a la Virgen. Alangací. 1982 (Foto Caillavet) 383
III-5-5 El diablo esperando su ajusticiamiento. Alangací. 1982 (Foto Caillavet)..... 383
III-5-6 Ahorcamiento del diablo. Alangací. 1982 (Foto Caillavet)..... 384
III-5-7 Los pendones. Capilla de San Miguel (Otavalo). 1982 (Foto Caillavet)..... 386
III-5-8 Caja y flauta en San Juan Capilla (Otavalo). 1982 (Foto Caillavet)..... 390
III-5-9 Un "castillo". Capilla de San Miguel (Otavalo). 1982 (Foto Caillavet) 393
III-6-1 Anónimo (atribuido a Rafael Troya) Fiesta del Corpus a orillas
de la laguna de San Pablo (Otavalo). (M.J y C.PUCE/Q) (Foto J. Bustamante) 403
III-6-2 Alineación del lago, la colina Araque y el volcán Imbabura
desde el Otavalo antiguo (Foto Caillavet)..... 404
III-6-3 Alineación del lago, la colina Reyloma y el volcán Cotacachi
desde el Otavalo antiguo (Foto Caillavet)..... 404
III-6-4 Acuarela anónima (1775). Una cruz y una capilla han sido erigidas al lado
de una tola aborigen. (ANH/Q Indígenas 91. Doc.1775-IX-18) (Foto Caillavet) 407
III-6-5 La capilla de la Virgen de Lourdes, en San Pablo, encima de una tola. Al fondo,
a la izquierda, la colina Araque; a la derecha, el Imbabura (Foto Caillavet)..... 408
III-6-6 Desde la capilla de Angla, la colina Araque oculta a Reyloma.
Entre ambas, el lago San Pablo (Foto Caillavet) 409
III-6-7 Desde el lago Cuicocha se divisan el Imbabura, la colina Reyloma
y el lago San Pablo (Foto Caillavet)..... 414
III-6-8 El jefe étnico o chamán sentado en el duho. Cultura "Negativo del Carchi".
800 d.C-1500 d.C. (Foto Banco Central del Ecuador. Quito)..... 422
IV-2-1 Guaman Poma de Ayala (1615) El capitán inca Mallco Mullo
lleva el llauto en la cabeza y en su escudo..... 442
IV-2-2 Guaman Poma de Ayala (1615). Los danzantes
llevan cascabeles atados en las rodillas..... 443

Lista de cuadros

I-7-1 Repartición del algodón crudo a los caciques del repartimiento de Otavalo 147
I-7-2 Identificación de los caciques y localización de las parcialidades..... 148
II-1-1 Tasas del repartimiento de Otavalo (siglo XVI) 241
II-4-1 Los dos caracteres principales de la economía de Loja, 1550-1630..... 275
II-4-2 Productos comercializados en el sur de la Audiencia de Quito. 1561-1612 279
II-4-3 Lista de censos comprados por D.Gerónimo de Castañeda y no redimidos en 1638.... 285
II-4-4 Número y origen de las profesas del convento de Loja. 1597-1632 288

II-4-5 Contratos de ventas de censos por el convento
de las Conceptas de Loja, en Quito y en Loja. 1597-1632 293
II-4-6 El rol del convento en la circulación del dinero 297
III-1-1 Categorías sociales y fiscales en España 316
III-1-2 Categorías sociales y fiscales en la Audiencia de Quito 316
III-1-3 Categorías sociorraciales en la Audiencia de Quito 317
III-1-4 Categorías sociorraciales actuales en el norte de Ecuador 321
III-1-5 Categorías sociorraciales actuales vistas por los Blancos y
por los Indígenas del norte de Ecuador 323
IV-3-1 Cuadro genealógico de los caciques de Otavalo. 1530-1630 456

PRÓLOGO

Resulta siempre apasionante ver cómo se va construyendo una obra de Historia y cómo, al mismo tiempo, se va escribiendo la Historia de una región.

El volumen aquí presentado relata de alguna manera "la historia de una historiadora", en una generación de historiadores que han descubierto o redescubierto la Historia de Ecuador, la de una región, quizás también la de la disciplina histórica que, al situarse en la linde con las demás ciencias sociales, abre sus perspectivas y diversifica sus enfoques para rendir un testimonio más fiel de las realidades.

Ya hace un cuarto de siglo casi, cuando historiadores ecuatorianos y extranjeros se pusieron a trabajar, juntos en ocasiones y siempre inmersos en un fecundo diálogo, para salvar, leer, editar, estudiar fondos de archivos hasta la fecha poco aprovechados, desconocidos, a veces abandonados por falta de medios para mantenerlos. Aquella experiencia fue cautivadora y difícil, pero sin ella, nada se hubiera podido emprender. La contribución de Chantal Caillavet y de otros investigadores fue decisiva, y gracias a este trabajo indispensable se pudieron llevar a cabo estudios tan diversos sobre datos y fuentes tan variadas.

Precisamente allí radica el segundo punto de interés, tal vez el mayor, de dicha obra: con trazos sucesivos, Chantal Caillavet construye una **historia total** del Norte de Ecuador y da cuenta de la "vida misma". Del paisaje a la vida material, de los juegos del intercambio y crédito a las expresiones culturales, de las estructuras étnicas y sociales a los poderes y la esfera de lo sagrado, es todo un universo el que se nos desvela, con una mirada muchas veces nueva, puesta en la frontera de nuestros conocimientos: me refiero a la condición femenina, a la interpretación de los sincretismos a partir de un análisis antropológico penetrante del fondo cultural autóctono y a la vez de los procesos de occidentalización.

O mejor dicho: sin caer en las síntesis que ignoran el discurrir del tiempo, se trata verdaderamente de una historia lograda del **"tiempo largo"**. Los procesos de transformación no se han ignorado, las permanencias han sido restituidas y el conjunto se inscribe dentro de límites físicos y simbólicos. Es un espacio construido por realidades geográficas permanentes, por circuitos duraderos, por pueblos antiguos y migrantes, por rasgos culturales perennes o mudables, por poderes aliados o enfrentados…

La dimensión comparativa está presente, en especial con el Sur del país donde se observan otras realidades (en particular los mecanismos económicos) que enriquecen aún más nuestra visión.

En conclusión, es un fresco ubicado en las cuatro dimensiones del espacio y del tiempo, del cual, es cierto, no todo se vislumbra con claridad ya que mucho queda

por hacer, pero que muestra lo que puede realizar, con discreción, minuciosidad, exigencia y ambición, el trabajo del historiador.

Yves Saint-Geours

INTRODUCCIÓN: LAS SOCIEDADES AUTÓCTONAS DEL NORTE ANDINO

Este libro está destinado a quienes se interesan por las raíces de las sociedades de los Andes y mi objetivo ha sido muy especialmente hacer accesible a los lectores ecuatorianos una serie de investigaciones sobre el pasado de su país. ¿Qué tienen en común estos textos que abarcan varios siglos de la protohistoria e historia de Ecuador desde el período prehispánico, e incluso preincaico, hasta la época colonial y tiempos más cercanos a nosotros? Y que además tienen un marco geográfico extenso, ya que, si bien lo esencial de mi trabajo se centra en la región norteña de Ecuador, no dejo de considerar los Andes septentrionales en su conjunto, y he procurado situar los temas ecuatorianistas en un contexto comparativo dentro de horizontes más amplios y en relación con regiones vecinas, en especial hacia el norte y los grupos colombianos.

Las primeras versiones de estos textos han ido publicándose en distintas revistas y libros y en diferentes idiomas. Sin embargo, forman un conjunto lineal, homogéneo, que da cuenta de una progresión regular en la investigación, una profundización y nuevos avances en los mismos temas. Señalaré, en este texto introductorio a la presente edición, los tres ejes básicos de esta larga investigación que comparten como punto de partida la fuerte atracción que desde mi primer contacto con Ecuador, han despertado en mí la originalidad de la sociedad ecuatoriana y la vitalidad de sus culturas indígenas.

Estos tres campos son:

– primero, la definición de los espacios y fronteras autóctonos, estudiados desde dos enfoques complementarios, - en su relación con la ecología y el territorio y también en su dimensión simbólica-;

– segundo, la historia de un fenómeno humano llamativo: la supervivencia de las tradiciones económicas y culturales indígenas como la artesanía textil (región de Otavalo), y su adaptación, ya sea en el marco de un sistema de mercado colonial, ya en nuestra época, como respuesta al desafío turístico;

– y tercero, una contribución a la definición de la cultura andina, tomando en cuenta de forma privilegiada las reelaboraciones sincréticas y creativas que ésta opera a partir de la aportación europea.

A estos tres aspectos, tal vez cabría añadir un cuarto al que he dedicado una atención exigente: el diálogo con las fuentes y los textos, que en ocasiones y para responder a sus carencias, me ha encaminado hacia innovaciones metodológicas. A diferencia del abundante material primario sobre las culturas autóctonas de Méjico, y

en menor grado de los Andes centrales, la documentación de archivos sobre Ecuador es mucho más escasa. Por eso, frente a un paisaje de conocimientos agujereado y con campos totalmente desiertos, me he esforzado por buscar soluciones alternativas en los casos de lagunas máximas y por rescatar información soterrada recurriendo al cruce y a la interrogación de las fuentes más diversas, entre las cuales la iconografía.

Estos enfoques han dado pie a un trabajo paciente y minucioso que ha arrojado resultados innovadores en campos sin trabajar. Esta metodología me llevó en un primer tiempo a localizar al Otavalo autóctono y, al contar ya con una ubicación correcta, me permitió reconstruir el paisaje sagrado prehispánico centrado en aquel asentamiento («Otavalo y Sarance: la ubicación del Otavalo prehispánico» y «La geografía sagrada del Otavalo prehispánico»). En otro campo, a pesar de que los archivos no conservaban ninguna visita demográfica temprana, llegué a establecer un mapa de la repartición de la población, al analizar la distribución geográfica diferenciada de un producto clave, a la vez en la economía autóctona y colonial («Los cacicazgos prehispánicos del norte de Ecuador: asentamientos y distribución demográfica»).

Y apliqué el mismo método, basado en una crítica de la calidad de las fuentes y una severa selección de éstas en función de su credibilidad, para rescatar del olvido las técnicas originales de la agricultura prehispánica en la zona de Otavalo («Las técnicas agrarias autóctonas y la remodelación colonial del paisaje»). Mis conclusiones remiten a unos rasgos de la cultura material y a unos saberes precolombinos que se inscriben en un muy amplio horizonte geográfico, que abarca prácticamente todo el continente americano. Pero aunque tales técnicas han suscitado varias investigaciones de peso en el campo de la arqueología, me sorprende ver que, en el campo de la etnohistoria andina, no se han realizado otros trabajos comparables al mío, sobre diferentes territorios de Ecuador y de los Andes en general. Este análisis sistemático de fuentes históricas también sirvió para rescatar algunos fragmentos de una lengua autóctona preincaica desaparecida, hasta entonces prácticamente desconocida («Toponimia histórica, arqueología y formas de agricultura autóctona»).

Otro hilo que he seguido en varios trabajos («Territorio y ecología del grupo prehispánico Otavalo», «Conchas marinas y rutas de intercambio prehispánico», «La frontera septentrional del imperio inca», «Las etnias prehispánicas del sur ecuatoriano») concierne las rutas que vertebraban el espacio autóctono. Me he interesado por establecer los trazados concretos en zonas geográficamente alejadas, en el norte y sur del país, donde se combinan las vías autóctonas e incaicas, las rutas terrestres y marítimas que ponen en activa e intensa relación a los pobladores a escala continental. Esta atención pormenorizada puesta en las condiciones prácticas de la vialidad, revela rasgos mal conocidos del funcionamiento económico (ejes de intercambio preferentes entre tierras altas y bajas) y también, en el plano simbólico, datos sobre la percepción del espacio (caminos de la etnia otavalo) y la racionalidad inca (transporte del mullu vivo).

***

Las cuatro partes en que se ha organizado este libro corresponden a los distintos ejes de mis investigaciones, pero sólo de forma aproximada. De hecho, muchos temas siguen entrelazándose a lo largo del libro y evolucionan al ritmo de los avances de la investigación, como por ejemplo el artículo que abre la primera parte dedicada a «Poblamiento, ecología y organización prehispánicas». Las conclusiones de este trabajo («Otavalo y Sarance: la ubicación y significado del Otavalo prehispánico») fueron determinantes para descubrir la construcción mental del paisaje sagrado, investigación ésta («La geografía sagrada del Otavalo prehispánico») que se enmarca plenamente en la tercera parte «Mundo simbólico y sincretismos». Esta imbricación de temas es patente también en la investigación que llevé a cabo sobre la organización del tributo colonial y que me permitió sacar a luz las modalides concretas de la fabricación de los tejidos de algodón («El tributo textil en el norte de Ecuador: tradición autóctona e innovación colonial»).

Los resultados a su vez se revelaron fundamentales para sacar partido, en una óptica totalmente distinta, del circuito geográfico de este producto y llegar a unas estimaciones demográficas («Los cacicazgos prehispánicos del norte de Ecuador: asentamientos y distribución demográfica»). Otro trabajo, en el que estudié las evidencias de la práctica de la antropofagia («Antropofagia y frontera: el caso de los Andes septentrionales»), remite a la vez a la organización económica y política autóctonas (por lo cual lo incluí en la sección primera) y a las mentalidades de los colonizadores y a su interpretación de la realidad americana (estudios que podrían también integrarse en la tercera parte).

1: La primera parte del libro examina la organización del espacio por las etnias norteñas del Ecuador en los campos de la ecología y el aprovechamiento del territorio. Uno de los parámetros más significativos es la situación fronteriza de la etnia otavalo desde tiempos prehispánicos por corresponder a la extensión máxima del imperio inca. En «La frontera septentrional del imperio inca», sugiero que las fronteras que separaban el territorio otavalo del de las etnias pasto hacia el norte, y del territorio de Quito hacia el sur, eran muy marcadas bajo la dominación incaica. Esa segmentación de los territorios pasto, otavalo y quito, que incluso llegó a concretarse en un círculo de fortalezas, parece una innovación inca, relacionada con su expansión por etapas. Pero, aparte de esta consecuencia política, la instalación muy corta y tardía de los Incas en Otavalo, si la comparamos con las zonas más sureñas, explica que la reorganización administrativa fuera aparentemente tan limitada, lo que revelan la casi nula implantación de colonos mitimáes y la muy leve quechuaización de la toponimia.

El estudio de la interacción entre las poblaciones humanas y un medio ambiente que tantos desafíos produce se ha ido convirtiendo en piedra angular de la et-

nohistoria andina. La situación geográfica y climática original de los Andes septentrionales, situados entre dos densas selvas tropicales - al este pero también al oeste - le da a este tema una proyección especial en esta región. Como destaco en el artículo «Territorio y ecología del grupo prehispánico otavalo», el paso de productos y personas es continuo y sin rupturas al nivel del funcionamiento económico. Y las fronteras políticas de las etnias prehispánicas no se adecúan a los límites de las distintas zonas ecológicas. El grupo otavalo, esencialmente asentado en tierras altas, llegará sin embargo a controlar el pie de monte occidental de los Andes, lo que ilustra claramente las respuestas autóctonas a un medio ambiente espectacular y de riquísimo potencial. Pero en cambio, en el plano conceptual, es curioso constatar que sí existe una fuerte demarcación entre los pobladores de tan contrastados dominios ecológicos y que, visto desde los altos Andes, el habitante de las selvas encarna a la perfección al "Otro" idealizado y temible.

En una serie de trabajos, dedico una atención más profundizada al funcionamiento interno del grupo otavalo y su uso del espacio y de los recursos naturales. Como señalé arriba, el uso y cotejo de fuentes poco evidentes me ha permitido sacar a la superficie información insospechada. En "Toponimia histórica, arqueología y formas de agricultura autóctona", el análisis de los topónimos, tales como los seleccioné exclusivamente en el discurso indígena de los siglos XVI y XVII, ayuda a definir el espacio de los grupos étnicos ya que la frontera lingüística otavalo-pasto, en particular, emerge con claridad. También corrobora el limitado impacto de la dominación incaica, ya que la toponimia quechua original (y no debida a la difusión colonial de la "lengua general") es muy escasa. Sistematizando las referencias lingüísticas al parcelario indígena, llegué a determinar asociaciones lexicales a tipos de relieve, vestigios arqueológicos, tipos de cultivo y técnicas agrícolas. A partir de la documentación histórica, indico el papel primordial de los cultivos inundados y de las ciénagas en la agricultura prehispánica.

En "Las técnicas agrarias autóctonas y la remodelación colonial del paisaje", observo que este sistema de manejo del agua, sea de agricultura inundada, sea de riego en zonas secas, corresponde a una gestión autóctona del ecosistema muy racional. Es mucho más tarde, a principios del siglo XVIII, cuando se van a observar problemas como la erosión de los suelos, en una época en la que ya se ha roto el equilibrio ecológico. Esta investigación toma nota de una serie de drásticas transformaciones del paisaje norandino con la llegada de la ganadería europea, el cultivo de cereales y la aniquilación por explotación excesiva de los bosques y, por vía de consecuencia, de la caza mayor que albergaban.

En otro artículo sobre el uso de los recursos naturales, "La sal de Otavalo. Continuidades indígenas y rupturas coloniales", vemos cómo el rico asentamiento de Las Salinas, base de producción de sal de la etnia otavalo, situado en tierra caliente a diferencia del resto del territorio étnico, está condenado a una desaparición progresiva en el siglo XVII, al no poder integrarse en la economía colonial. Cuando renace

en el siglo XVIII, será ya en manos de los españoles que explotan la sal dentro de un sistema de mercado.

Mi estudio sobre "Conchas marinas y rutas de intercambio prehispánico" tiene por punto de partida la alta valoración, por motivos simbólicos, en todas las culturas andinas de este recurso natural, oriundo de las cálidas costas ecuatorianas, y distribuido por una enorme extensión, a lo largo de toda la cordillera andina. Este producto excepcional resulta revelador de las rutas terrestres y marítimas que unen espacios lejanos. Permite comprender las razones tanto prácticas como simbólicas de la ruta incaica de altura para el transporte del imprescindible "mullu" vivo. Aparte del eje longitudinal de los Andes, hay constancia del dinamismo de las rutas de intercambio que utilizan los ejes transversales e ilustran una vez más la integración de zonas ecológicas distintas.

"Los cacicazgos prehispánicos del norte de Ecuador: asentamientos y distribución demográfica" reconstruye el hábitat autóctono de la región norte y ofrece unas cifras de distribucíón demográfica bastante fina por zonas. Encontramos un buen número de "pueblos viejos" situados en alturas muy por encima del callejón interandino de 2400-2800 metros donde los españoles instalaron los pueblos coloniales. Se trata de un poblamiento disperso, con "parcialidades" que van desde unas decenas de habitantes hasta más de mil. Tales modalidades de poblamiento reflejan esencialmente la ecología del territorio; las unidades más pequeñas están en tierra caliente y las más pobladas se sitúan en altura.

La organización sociopolítica también es distinta de una parcialidad a otra: encontramos marcadas diferencias de estatus entre los numerosos jefes étnicos, como también de poder a nivel del gobierno colonial. Varios tipos de evidencias, como demuestro en "La frontera septentrional del imperio inca" señalan que el máximo cacique de Otavalo en tiempos prehispánicos ejercía la autoridad sobre un territorio que abarcaba los cacicazgos de Caranqui, Otavalo y Cayambe. Es difícil establecer si esta autoridad fue anterior a los Incas, o promovida por ellos, pero sí existen elementos (alianzas matrimoniales, dádiva de llamas) que apuntan a una relación estrecha entre el Inca y el señor de Otavalo. Pero aunque no se pueden identificar pruebas de una unidad política preincaica, en cambio está justificado señalar la unidad cultural del territorio que se extiende desde el norte de Quito hasta el valle del Chota-Coangue.

A través de todos estos elementos se va dibujando una etnohistoria del norte. En una región que ha sufrido en pocos años, en el primer tercio del siglo XVI, dos invasiones - inca y española – se sucede, con ritmo rápido, una serie de adaptaciones políticas y ecológicas. Y en el espejo peregrino de un pleito de tierras o de un topónimo, se reflejan testimonios fragmentarios del pasado prehispánico, y hasta en ocasiones, preincaico. Visto desde la sierra norte ecuatoriana, de hecho, el Cuzco de los Incas parece lejos. Y dicha zona puede aparecer como un observatorio privilegiado

para comprender el desarrollo y las interacciones de las poblaciones andinas en una frontera imperial.

Esta posición peculiar me lleva a plantear otro marco comparativo que relaciona la sierra norte ecuatoriana con el espacio colombiano. En este respecto, se impone recordar la teoría - que nos aparece hoy día extraordinariamente moderna - del cronista Pedro Cieza de León, quien, hace más de cuatro siglos, percibió una distinción entre "la provincia de Popayán" y "la tierra del Perú". Los pobladores del sur de Colombia vivían en "behetrías" con una jerarquía social menos marcada que en la sociedad estatal de los Andes centrales. Cieza atribuyó la trayectoria distinta del espacio norteño a las condiciones climáticas y a la fertilidad de la tierra que permitían una subsistencia relativamente fácil comparada con el esfuerzo colectivo estatal que exigían las duras condiciones geográficas de los Andes centrales.

Las reflexiones de Cieza de Léon sirven como punto de partida para el artículo "Antropofagia y frontera: el caso de los Andes septentrionales" que utiliza un marco geográfico más amplio que los estudios anteriores para cuestionar la existencia de una frontera cultural entre los grupos étnicos supuestamente "salvajes" y los otros, más "civilizados". Esta problemática constituye un planteamiento teórico aún objeto de debate en el siglo XX y cuyo origen está en las reflexiones de los españoles ante una realidad americana nueva. Abundan referencias -hasta ahora poco trabajadas - confiables a la práctica de la antropofagia en Ecuador y Colombia. Además, hasta los grupos rescatados de las acusaciones de antropofagia por parte de los españoles resultaron estar también involucrados en la organización de intercambios interétnicos en que la mercancía esclavos/carne humana resultaba ser un elemento clave. Mención aparte merecen la esclavitud de niños y el consumo de carne infantil.

El estudio sobre "Las etnias prehispánicas del sur ecuatoriano", que concluye la primera parte del libro, rescata información puntualizada sobre el poblamiento prehispánico y su adaptación a un medio ambiente muy variado. Resalta una unidad cultural y un idioma común entre estos grupos étnicos que reconocen una jerarquía compartida, sólo con ocasión de las luchas contra los incas y posteriormente contra los españoles. Es significativo constatar que tanto las etnias del sur ecuatoriano (los grupos palta) como las del norte (el grupo otavalo) fueron colonizadas por los incas durante poco tiempo y más tardiamente que el resto del territorio de Ecuador –desde Quito hasta Saraguro-, formando como un paréntesis que rodea un núcleo central más incaizado.

2: El segundo grupo de trabajos analiza algunos aspectos de la tradición textil en el norte de Ecuador. Tres artículos, «El tributo textil en el norte de Ecuador: tradición autóctona e innovación colonial», «La integración de la etnia otavalo en el mercado colonial» y «Trabajo femenino y producción textil en la Audiencia de Quito» se centran sobre todo en una actividad de origen prehispánico y su adaptación a la economía y sociedad coloniales: las "mantas" de algodón y el sector algodonero

(aunque también existió una producción de tejidos de lana dentro y fuera de los obrajes).

A pesar de todas las rupturas de la colonización española o del desarrollo económico del siglo XX, es un campo en el que encontramos unas continuidades fascinantes. En la transición hacia el mercado colonial en el siglo XVI se pueden señalar algunas características autóctonas y una experiencia secular que hayan podido jugar un papel importante, como el volumen de la producción autóctona que constituye unos flujos de mercancía que se distribuyen a varios niveles coexistentes: en auténticos mercados prehispánicos, mediante una red de mercaderes especializados en el comercio a larga distancia, y también en un activo intercambio local.

Ciertos elementos tradicionales, como las técnicas de fabricación y la diferenciación de un producto indicador de la pertenencia étnica, se mantienen en el período de la colonización, cuando la tributación se hace con mantas de algodón. Eso sí, la finalidad de la producción ha cambiado por completo y los "beneficios" serán para los colonizadores españoles, quienes controlan el abastecimiento de un ingente mercado a escala continental fomentado por la minería colonial.

El sector algodonero, basado en una mano de obra familiar, tendrá sus raíces en la tradición prehispánica de la fabricación doméstica. La producción se apoya en una actividad tradicional autóctona, distinta a la manufactura obrajera, y demostrará su continuidad a lo largo de los siglos. En la vestimenta indígena del siglo XX, todavía he visto los últimos rescoldos del pasado prehispánico en las mantas que llevaban algunas ancianas. Pero también, entre las evidencias de la vitalidad de la producción textil autóctona figura uno de sus avatares modernos bajo la forma de la artesanía destinada al turismo en la región de Otavalo.

El trabajo textil, por ser una actividad autóctona tan esencial, permite aclarar otros aspectos como la economía doméstica y el rol de las mujeres habitualmente silenciadas en las fuentes. Una serie de documentos, excepcionales por su escasez, rompen el concenso occidental de ignorancia de la esfera femenina y dejan conocer las condiciones concretas de la fabricación doméstica y la palabra clara y fuerte de las mujeres indígenas, como colectivo que reivindica su aporte social y económico frente a las autoridades coloniales.

Ilustrando otra faceta de la historia de género en su estrecho vínculo con la esfera económica, mi trabajo sobre la economía de una sociedad minera colonial («Los mecanismos económicos de una sociedad minera: intercambios y crédito. Loja, 1550-1630») subraya el rol esencial desempeñado en la circulación del capital por la sociedad femenina -en su única posibilidad admitida de funcionamiento colectivo: las comunidades religiosas-

3: La tercera parte del libro reúne una serie de investigaciones sobre el mundo simbólico. Impresiona la capacidad de las culturas andinas para ir manteniéndose y

reinventándose. En este proceso, la manera en que la aportación española está impuesta, rechazada o asimilada de forma inconsciente, constituye un capítulo esencial.

"Ritual español y práctica indígena: la occidentalización del mundo andino por el espectáculo de las instituciones coloniales" nos recuerda que el período de colonización en América es también la edad del Barroco español: toda la virtuosidad teatral que encontramos en la cultura española de la época se plasma en una puesta en escena espectacular de las instituciones coloniales. Mientras ciertos tipos de comunicación entre españoles e indígenas están supeditados a un idioma compartido (a veces con intérpretes como intermediarios), en otros casos menos estudiados, como las ceremonias de posesión de tierras, la interacción depende totalmente del lenguaje no verbal y por lo tanto induce un fenómeno de aculturación singular.

En "Sansón en los Andes o del buen uso del cabello: representaciones autóctonas y coloniales", a partir de un recorrido histórico de la imagen corporal que proyecta el peinado indígena, entramos de lleno en el terreno de las representaciones mentales autóctonas y europeas, que conciernen las creencias religiosas y el ordenamiento de la sexualidad: campos contrastados donde afloran con fuerza los malentendidos y los enfrentamientos culturales.

"El mestizo imaginario: ideales clasificatorios y estrategias sociorraciales en los Andes (siglos XVI-XX)" es un trabajo realizado en colaboración con Martin Minchom (véase la bibliografía), a partir de la confrontación de dos investigaciones, en un primer momento autónomas. Nos permitió percibir con más claridad contrasentidos difundidos sobre la sociedad colonial, acerca de las categorías sociorraciales proteiformes de Indígena, Blanco y Mestizo, al analizar cómo los esquemas ideales de España se toparon con la realidad americana. Las estrategias de adaptación resaltan en la documentación colonial y demuestran el afán vital y la ingeniosidad de quienes -hombres y mujeres- no aceptan estar encerrados en un marco teórico asfixiante y consiguen sortear las imposiciones de una sociedad de castas. El artículo concluye a la supervivencia de una oposición binaria blanco-indígena, sobre todo en las regiones rurales, más marcada en Ecuador que en otras sociedades coloniales latinoamericanas.

Tres investigaciones se dedican al estudio de las creencias y de sus manifestaciones sincréticas en el campo de la religión popular, en una trayectoria que remonta hasta el pasado prehispánico. "Ex votos coloniales y pensamiento andino: una iconografía del sincretismo religioso" estudia en paralelo los ex votos cristianos del santuario mariano del Quinche y el culto tradicional a las montañas, propio de la misma región. La adopción y reinterpretación autóctona de unas prácticas religiosas alógenas son patentes en las implicaciones de estas devociones relacionadas con la fertilidad de la tierra y de los humanos.

Una lectura comparativa de las fiestas populares en España y en las sociedades de los Andes septentrionales, desde una perspectiva histórica y contemporánea, "Fiestas de los Andes septentrionales (Ecuador, Colombia): orígenes y metamórfosis

de los rituales de agresión", me ha llevado a subrayar el fuerte impacto de la festividad del Corpus Christi en suelo americano y su presencia subyacente, ya estructural en las manifestaciones festivas más variadas. Las múltiples transformaciones que esta imposición de la ortodoxia cristiana induce, ejemplifican el dinamismo de las reelaboraciones autóctonas que seleccionan y asimilan en su folclor, los elementos más propicios para expresar la originalidad de su cultura.

La investigación sobre "La geografía sagrada del Otavalo prehispánico" me ha acompañado durante muchos años. Está dedicada a reconstruir el paisaje sagrado de la etnia otavalo en el momento del contacto y ha requerido una metodología compuesta, basada en la interrogación y el cruce de fuentes variadas: tales como los datos de archivos históricos, los vestigios arqueológicos, las supervivencias sincréticas de cultos autóctonos, el rastreo geográfico de topónimos y de lugares dotados de sentido. Este largo y cuidadoso "paseo" desembocó en la reconstitución de un espacio simbólico surcado por alineaciones significativas que integran hitos sagrados. La cosmología propia de este grupo étnico se plasma de manera única y original, pero a la vez, se inscribe con total sintonía en la rica gama de otras versiones americanas de elaboración del espacio sagrado.

4: En la cuarta sección de esta edición, he seleccionado cuatro textos de especial interés en la óptica de la etnohistoria ecuatoriana: varios testamentos indígenas y una Relación Geográfica, fuentes que combinan una copiosa información de carácter colectivo y datos únicos, que nos permiten acercarnos a individuos representativos de una cultura original.

Los testamentos coloniales tempranos que han dictado los indígenas ya inmersos en el proceso de aculturación constituyen una fuente privilegiada de acceso al conocimiento individualizado de unos personajes que ostentaban, en aquellas fechas, cierta importancia social, además de transmitir directamente sus palabras. Estos textos ofrecen datos personales sobre pertenencias muy concretas que nos hablan de la transformación de la cultura material y de la permanencia de objetos de referencia simbólica esencial. Ayudan por ejemplo a corroborar fuentes de otro tipo como la arqueológica al permitir un cotejo mutuo y una identificación de objetos (Londoño 1990) o a vislumbrar rasgos específicos de género (Salomon 1988). Pero más allá de estos datos muy concretos, informan sobre la esfera social en que se desenvolvían sus vidas. En el caso de los testamentos aquí estudiados, por corresponder a unos caciques preeminentes, aportan datos relevantes sobre el poder político y la vinculación de éste con las relaciones de parentesco. Los textos tempranos, especialmente cuando proceden de individuos de excepcional longevidad, permiten remontar el tiempo y revelan el tipo de organización prehispánica (incaica y hasta preincaica con el ejemplo del cacique de Panzaleo). Nos introducen en una sociedad en plena mutación, donde los jefes étnicos se siguen refiriendo al legado autóctono que se plasma en objetos como armas, joyas y otros atributos de poder y de prerrogativas cacicales

a la vez que adieren a conductas recientemente introducidas y adoptan nuevos usos materiales: paradójicamente, los testamentos, escritos en el ocaso de la vida, son textos que reflejan, con especial fuerza, la dinámica humana.

No es necesario insistir sobre el interés excepcional de los textos etiquetados como «Relaciones Geográficas» (ver Jiménez de la Espada, Oberem, Ponce Leiva). Dentro de la gran diversidad propia de este tipo de fuentes, el documento que descubrí en el Archivo General de Indias en Sevilla, describe los asentamientos de Oyumbicho y Amaguaña en 1582 y presenta una lectura colonial de la realidad autóctona ya que refleja la personalidad y las preocupaciones de su autor, un párroco español. Tiene el gran valor de aportar datos nuevos, completando y matizando otros documentos sobre el valle de los Chillos. Ayuda a reconstruir un panorama en muy rápida transformación ecológica, económica, étnica y demográfica y a apreciar estas intensas mutaciones propias de los primeros decenios de la colonización, quizás acentuadas en este caso por la riqueza tradicionalmente codiciada de esta zona, y por su proximidad a la capital de la Audiencia.

Todos los textos que he incluido en este libro han sido corregidos y, en la medida de lo posible, actualizados y ampliados. Representan la versión más fiable y más completa entre las que hayan podido circular.

Parte I

POBLAMIENTO, ECOLOGÍA Y ORGANIZACIÓN PREHISPÁNICAS

I.1. OTAVALO Y SARANCE: LA UBICACIÓN DEL OTAVALO PREHISPÁNICO[1]

Es bien sabido que el antiguo nombre de la actual ciudad de Otavalo fue Sarance. Como prueba de ello, la elección de este topónimo para el título de una conocida revista ecuatoriana, la del Instituto Otavaleño de Antropología, con el propósito de celebrar el pasado prehispánico de la zona. De esto, procede probablemente una asimilación abusiva entre los nombres de Otavalo y de Sarance, la cual es ya corriente y se ha divulgado ampliamente. Pero se encuentra también esta confusión bajo la pluma de historiadores que se han especializado en el estudio del Norte del Ecuador. Escribe por ejemplo Larraín Barros (1980, T.I: 173): "Caso especial merece ser considerado el pueblo de Sarance. Sarance es referido explícitamente como 'pueblo' por el Corregidor Paz Ponce de León, y es el primero que nombra al recorrer los nombres de los pueblos de su Corregimiento (1582). No señala a otro pueblo llamado Otavalo - que todas las demás fuentes llamarán siempre así - por lo que estimamos que Otavalo y Sarance son, ciertamente el mismo pueblo y poseen la misma localización geográfica. Sarance debió ser tal vez, el antiguo nombre del pueblo, o constituir un "aillo" importante dentro del circuito de Otavalo".

Desde el inicio de mi investigación sobre la etnohistoria de los Andes septentrionales ecuatorianos me llamó la atención esta ambivalencia de términos y me pregunté de dónde venía el de "Otavalo" y qué significaría, ya que el autóctono se revelaba ser "Sarance". ¿Qué contenido, pues, encerraba la palabra "Otavalo", ya que no podía tratarse del actual Otavalo?

De hecho, si hacemos una rápida reseña histórica, nos damos cuenta de que "Otavalo" tiene en el siglo XVI varias acepciones.

Aparece primero como el antropónimo del cacique más importante de la etnia otavalo en 1534: el conquistador Sebastián de Benalcázar "(tomó) en nombre de (su) Magestad el cacique llamado Otavalo" (AGI/S Patronato 192, R. 53. Carta de Benalcázar al Rey, Cali, 3 - 11 - 1549).

Una partida de oro declarada a las Cajas Reales en 1548, nos da otro dato temprano sobre aquel personaje, revelando que el día 24 de septiembre de aquel año "truxo a la fundicion para su magestad Otabalo siete tejuelos de oro" (ANH/Q Real Hacienda I: f. 20r).

Al año siguiente, cuando Rodrigo de Salazar se posesiona de su encomienda del repartimiento de Otavalo, vemos cómo el cacique ya está bautizado. Salazar "tomó por la mano a un yndio que dixo ser señor principal de la provincia de Otavalo y llamarse en cristiano Don Alonso". El mismo documento, en 1578, le recuerda co-

mo "Don Alonso Ango" (AGI/S Cámara 922A, 3ª pieza: f.152r y 236 r). Término cuyo sentido - equivalente al de "señor" - esclareció definitivamente Jijón y Caamaño, al citar este documento de 1595: "Don Phelipe Ango de Salazar, **ango y cacique** de todo el dicho repartimiento". Pérez y Grijalva lo interpretan como sólo un nombre masculino llevado por varios caciques, lo cual, a mi parecer, no es contradictorio con la interpretación de Jijón y Camaño (1940: Vol. I; Grijalba 1947: 113. Esta cita procede del AJyC/Q, Manuscritos Azules, Vol. 18: f. 155 v).

Añadiré como prueba de ello, una referencia decisiva: en 1579, un testigo español se acuerda de un "yndio principal… que obedecía y respetava al dicho Don Alonso **Otavalango** cacique y señor principal del dicho pueblo de Otavalo" (AGI/S Cámara 922A, 3ª pieza: f. 475v). La etimología del apellido "Otavalango" es transparente, y equivale sin discusión a "señor de Otavalo". Lo que permite dar toda la razón a los partidarios de ambas interpretaciones.

Es cierto que el término "Otavalo" también designa una "provincia" o un "repartimiento". Esto explica en parte la confusión con el término de Sarance en muchos autores, que consideraron que "Sarance" designaba el pueblo de Otavalo, y "Otavalo" la provincia.

Pero si leemos con escrupulosa atención las fuentes coloniales, vemos que "Otavalo" también designa un **lugar preciso***:* el "segundo libro de Cabildos de Quito", el día 30 de diciembre de 1547, evoca al "cura del tambo de Otabalo" (Garcés 1934, Vol. III: 342). En cuanto al cronista Cieza de León, al describir el norte ecuatoriano, que conoció hacia los años 1540, celebra por su riqueza "el aposento de Otabalo", situado en "el camino famoso de los ingas", o también emplea la expresión plural "los aposentos de Otabalo", etapa entre "los de Carangue" y "los de Cochasquí" (Cieza 1947: 390-391). Ambas expresiones (tambo / aposentos) aluden sin la menor duda a construcciones localizadas en un sitio puntual denominado Otavalo, y descartan la idea de que se trate, en este caso, de una provincia o zona amplia.

De estas indicaciones tempranas (que todas remiten a lo más tardar a los años 1550), se colige que hubo un lugar llamado Otavalo, al igual que el señor de la etnia; no me parece descabellado concluir que era por lo tanto el lugar de residencia del tal cacique. Antroponimia y toponimia aborigen se confunden, como lo confirma, para la misma zona de Otavalo, un testigo indígena de Tontaquí en 1633: "como es uso entre los naturales cada uno tiene puesto su nombre a las tierras que le pertenecen" (ANH/Q. Indígenas 3. Doc. 1633-I-11: f. 41r).

Queda ahora por localizar el antiguo Otavalo.

1. Ubicación del Otavalo autóctono

La confusión entre Sarance y Otavalo, o mejor dicho, el uso del topónimo Otavalo aplicado al pueblo de Sarance, se debe achacar a los colonizadores españoles. Dice un español en 1579: "Sarance que se llama comunmente Otavalo"; otro español es aún más preciso en la misma fecha: "los españoles nombran y llaman el dicho pue-

blo Otavalo **siendo como es** Sarance en la lengua de los yndios de Otavalo" (AGI/S Cámara 922A 3a. pieza: f. 488v y 862r).

En 1579 también, se realiza una "visita quenta y descripcion de los yndios naturales… del repartimiento del Capitan Rodrigo de Salazar": en la lista de los pueblos, se nombran en el siguiente orden, "Otavalo, Çarance, San Pablo…" etc… (AGI/S Cámara 922A, 2a. pieza: f.8r). Prueba sin remisión de que Otavalo y Sarance son dos asentamientos distintos, separados.

Es cierto que el corregidor de Otavalo, Sancho Paz Ponce de León, en su *Relación geográfica* del partido de Otavalo, de 1582, no cita Otavalo en la serie de los pueblos de su corregimiento, y da mucho énfasis al pueblo de Sarance; hasta considero curiosa la insistencia con que recalca la preeminencia de Sarance sobre los demás pueblos (Jiménez de la Espada 1965: 233; 235; 236).

Pero esto se explica por la fecha de la *Relación*: en 1582, dentro de una política totalmente deliberada de la Real Corona y llevada a cabo por el corregidor, Sarance ha sido convertido en el pueblo "capital" de la comarca, en la cabeza del corregimiento, a raíz de la aplicación del programa de "reducciones" emprendido por la administración colonial del virrey Toledo (1569-1581).

Ya en 1573, el autor anónimo de la *Relación geográfica* de la "cibdad de San Francisco del Quito", planteaba la necesidad de las reducciones, como proyecto futuro, aún sin realizar. Anteriormente, pero sin resultados tangibles, una Real Provisión de 1563, había ordenado drásticamente las reducciones en "la provincia de Otavalo e Carangue e Myra", preconizando se requisiese la coerción si necesario, para que los indígenas se redujeran "a pueblos a la manera de España", "azotandolos e tresquilandolos encarcelandolos a todo aquel cacique principales y a los demas yndios de los dichos repartimientos arriba declarados desbaratando y quemandole las casas…" (AGI/S Justicia 682: f. 818r y 824v). Es probable, según lo afirma la *Relación* de Otavalo de 1582, que por esa fecha, la mayor parte de las reducciones se hayan llevado a cabo.

Por lo tanto, es imprescindible, al encontrar referencia al pueblo de "Otavalo", fijarse en la fecha del documento, que revela si se trata de una época anterior o posterior a las reducciones, y permite pues, comprender que el término "Otavalo", hasta 1573 por lo menos, equivale a un asentamiento prehispánico, y que, a partir de 1580 aproximadamente, señala el pueblo de Sarance, promovido capital del corregimiento y "bautizado" Otavalo por los españoles. Claro que la confusión perdura para los años comprendidos entre 1573 y 1580, durante los cuales se realizarían las reducciones, con fechas diferentes para cada asentamiento indígena.

Grijalva (1940: 229), gran conocedor de la toponimia local, sí planteó el problema de la ubicación del Otavalo autóctono si interpreto bien sus palabras: "En otra oportunidad, procuraremos determinar el primitivo pueblo de Otavalo mencionado por Cieza, anterior al pueblo de Sarance, cuyo nombre y localización sí parece precisar", pero nos deja sin más explicaciones, reservando para una publicación posterior, que según yo sepa nunca se llevó a cabo, la solución del enigma.

Las indicaciones necesarias para zanjar esta cuestión, las encontré en un documento del Archivo General de Indias de Sevilla, de 1579, que no deja dudas a ese respecto. La fecha es tardía y parece que la reducción ya tuvo lugar, pero el texto alude a una época anterior a aquélla. Nos aclara, en noviembre de 1579, el clérigo Gerónimo de Cepeda: "despues que el padre Fray Juan de Toro es provincial este testigo se acuerda que un día el dicho Capitan Rodrigo de Salazar le dixo a este testigo como el había hablado al dicho padre probincial Fray Juan de Toro para que le diese otro religioso sacerdote que dotrinase el pueblo de Otavalo **queste es el pueblo antiguo** de donde salen y decienden los señores de la probincia de Otavalo por causa de que lo mandavan despoblar y **pasar al pueblo de Sant Pablo** porque no se despoblase a causa de que los caciques e yndios se sintian agraviados de que se despoblase syendo **como era aquel pueblo el principal** por decender del los dichos caciques y señores de Otavalo" (AGI/S Cámara 922A, 3ª pieza: f.443v/444r).

La alusión al Provincial del convento de San Francisco de Quito, Fray Juan de Toro, nos da la clave para fechar aquella reducción del antiguo Otavalo. Según el libro del Archivo Franciscano titulado: "Razón de las elecciones de ministros provinciales y diffinidores de esta provincia…", Fray Juan de Toro encabezó el Capítulo que se verificó a 14 de agosto de 1578. Por lo tanto, la reducción se llevó a cabo entre agosto de 1578 y noviembre de 1579 (AF/Q Legajo 6, Becerro Tomo I).

Otro testigo, el párroco Diego Hernández de Hinojosa precisa en 1579 que hubo frailes doctrineros "en el mismo pueblo de Otavalo y **en el pueblo de la laguna donde se nombra Otavalo**…" (AGI/S Cámara 922A, 3ª pieza: f.474r). La confusión, con este testimonio se dilucida: la primera vez, Otavalo significa Sarance, la segunda remite al Otavalo autóctono.

Estos dos testimonios de gran valor permiten además ubicar el Otavalo prehispánico **a orillas de la laguna de San Pablo**, como lo confirman los datos siguientes: en 1578, el Capitán Rodrigo de Salazar recuerda cuántos sacerdotes doctrinaban en su encomienda: "en Sarance por ser pueblo mayor que todos dos sacerdotes y en Cotacache otro, en el pueblo de Tontaquí otro, **en San Pablo y Otavalo estando juntos en los pueblos otro**…" (AGI/S Cámara 922A, 3ª pieza: f.175v).

Otro sacerdote, el Padre "Fray Cristobal vicario de San Pablo", dice en 1577 que "conoce el dicho partido de Otavalo e conoce los pueblos de Saranze e Tontaqui y lalaguna y Otavalo…" (AGI/S Cámara 922A, 3ª pieza: f.68v). "Lalaguna" se puede interpretar por lo tanto sea como San Pablo, sea como un asentamiento cercano al Otavalo aborigen, a orillas del lago San Pablo.

Escuchemos más testimonios: en 1578, el español Hernán López de Vergara evoca "el pueblo de la laguna de Otavalo" y un "yndio principal llamado Calloxi del pueblo de la laguna" (AGI/S Cámara 922A, 3ª pieza: f.949r; 950r). La parcialidad "Calloxi" - situada hoy día en la parroquia González Suárez, y conocida como Caluquí - nos permite situar con más precisión el antiguo asentamiento de Otavalo. El testigo Bartolomé Rodrigo en 1578, nos ayuda en este intento de ubicación; recuer-

da las "sementeras de los indios Otavalo y Pisalqui e Caloqui" (AGI/S Cámara 922A, 3ª pieza: f.943v). "Pisalqui" - hoy día Pijal - pertenece también a González Suárez y es colindante con Caluquí. Por lo tanto, el antiguo Otavalo se situaría a orillas del lago San Pablo, cerca de las actuales parcialidades indígenas de Caluquí y Pijal.

Citaré un último testimonio del clérigo Antonio Borja (autor de la famosa *Relación Geográfica* de Pimampiro), de 1578. Nos dice: "puede aver año y medio que estando el Reverendo Obispo de Quito en San Pablo visitando e confirmando y este testigo como vicario de este dicho partido de Otavalo con el, se vinieron a quexar **muchos yndios de San Pablo y de Otavalo**", acerca de sus sementeras dañadas por los ganados del encomendero en la vecina estancia de Cajas (AGI/S Cámara 922A, 3ª pieza: 943v).

Tenemos pues los elementos para interpretar de modo correcto la referencia a los "yndios de San Pablo y de Otavalo": se trata por supuesto del Otavalo prehispánico, vecino de San Pablo.

Estas aclaraciones arrojan nueva luz para la lectura de los documentos. Pienso por ejemplo en la expresión, "pueblo de la laguna" o "sitio de la laguna"; pero también en fuentes más conocidas como las *Relaciones Geográficas de Indias*, que se prestan a interpretaciones erróneas. Tomemos la *Relación* anónima de 1573 sobre "La ciudad de San Francisco de Quito" (Jiménez de la Espada 1965): "**Cerca del pueblo de Otavalo**, en lo alto de unos cerros y **diez leguas de la ciudad de Quito**, está una laguna hondable, que tendrá una legua de boxo, metida entre unos pedazos de montaña brava; desagua poca agua y corre hacia el dicho pueblo de Otavalo. Más abajo**, en el mismo pueblo de Otavalo**, está otra laguna grande que tendrá dos leguas y media de boxo, está **doce leguas de la dicha ciudad de Quito**". Jiménez de la Espada (1965: 210, nota 13) identifica la primera laguna como la de San Pablo y la segunda como la de Cuicocha, considerando equivocadamente que "Otavalo" designa el actual Otavalo, o sea Sarance. En otra edición menos conocida de la misma *Relación*, Garcés (1934 c**:** 555) presenta una versión acotada por González Suárez, quien rectifica las notas de Jiménez de la Espada: la primera laguna es la de Mojanda, la segunda es la de San Pablo.

Y en efecto, ya que sabemos que "el mismo pueblo de Otavalo" estaba todavía a orillas del lago San Pablo en 1573, y por lo tanto "a doce leguas de Quito": distancia de Quito y ubicación que se ven corroboradas por un texto anónimo temprano, escrito en 1550, la *Relación de las cosas del Perú desde 1543 hasta la muerte de Gonzalo Pizarro* (Anónimo 1965: 288). Dice: "fue sabido por el dicho Gonzalo Pizarro, por un vecino de Quito que él tenía puesto en Tuxa… e desta manera por el sobredicho tenía cada día nuevas como el virrey (= Blasco Nuñez) se iba acercando, hasta saber que estaba **en Otabalo, doce leguas de Quito** e que venía a mas andar a dalle la batalla".

2. El antiguo Otavalo después de las reducciones: la época colonial

En épocas posteriores, siglos XVII a principios del XIX, Sarance es ya prácticamente siempre denominado Otavalo; pero, - y no es de extrañar - el topónimo Otavalo para el sitio prehispánico también se manifiesta paralelamente, para designar un asentamiento que no es sino una parcialidad indígena, puesto que después de las reducciones, perdió su estatuto de pueblo, siendo como lo vimos - a pesar de las protestas indígenas - trasladado al de San Pablo.

La permanencia a lo largo del período colonial del término Otavalo, sea como topónimo, sea como apellido de indígenas residentes en la parcialidad "Otavalo", es asombrosa: prueba notable de la fuerza de las tradiciones culturales indígenas.

Un documento de 1667 presenta una lista de los "ayllus" de San Pablo y del "pueblo de Otavalo": a este último pertenecen el ayllu "de Don Lorenzo Ango de Salazar, el de Burga, el de Tocagón, el de Don Sancho Otavalo, el de Chachumued, el de Don Sevastián de Aguilar"(ANH/Q Indígenas 9. Doc.10-VI-1667: f.3r). Todas estas parcialidades - gracias a investigaciones de campo- se pueden localizar hoy día todavía en el área de la parroquia de San Rafael de la Laguna. Por lo tanto no hay dudas, aún en 1667, la expresión "pueblo de Otavalo" remite a la zona del Otavalo prehispánico, y vemos aparecer dentro de sus ayllus, uno encabezado por un cacique específicamente denominado "Don Sancho Otavalo".

Los pleitos por el derecho a un cacicazgo, iniciados por algunos indígenas - abundantes en los archivos ecuatorianos - aportan datos de sumo interés sobre las parcialidades indígenas a lo largo de la historia colonial: los "Autos de Agustin Sancho Otavalo con Don Polinario Otavalo, sobre el cacicazgo de la parcialidad nombrada Otavalo en el asiento de Otavalo" de 1722, aclaran en parte los antecedentes de la parcialidad. Revelan que, según la numeración hecha en 1665 (de que desgraciadamente no da copia el documento), el cacicazgo de la parcialidad Otavalo recayó en Don Lorenzo Maldonado, nieto del cacique Don Juan Otavalo, lo cual nos remonta hacia principios del siglo XVII. En cambio, ofrece este pleito un extracto de la numeración de 1683, cuyo encabezamiento es de lo más interesante y dice: "Ottavalo-Ottavalo. Ayllo y parcialidad de los yndios del repartimiento de Otavalo de la Real Corona, de que es cacique principal Don Lorenzo Maldonado" (ANH/Q Cacicazgos Tomo 31: f.10r y 28r). La repetición "Ottavalo-Ottavalo" no es redundancia ni descuido del escribano: la primera significa "repartimiento de Otavalo", la segunda vez "parcialidad de Otavalo".

Este mismo documento reproduce una petición presentada en 1719 por algunos indígenas de dicha parcialidad, nombrados: "Matías Villagrán, Acencio Villagrán, Miguel Villagrán, Diego Otavalo, Francisco Otavalo, Melchor Talavera, Antonio Talavera, Francisco Otavalo Espinosa y Francisco Otavalo yndios naturales deste asiento del ayllo de Otavalo…" (ANH/Q Cacicazgos Tomo 31: f.31r). Conocer, como en este caso, qué apellidos llevan los indígenas de una misma parcialidad, resulta

esencial ya que el sistema de parentesco en un ayllo es endógamo, y los matrimonios fuera del ayllo son excepcionales. Por lo tanto, encontrar en los archivos, datos sobre el apellido Villagrán será tan revelador para la historia de la parcialidad, como sobre el mismo apellido "Otavalo".

A prueba, otros ejemplos posteriores de la pertenencia del apellido Villagrán al ayllo Otavalo:

— 1755: son caciques y cobradores de tributos de la parcialidad de Otavalo, Don Blas Villagrán, Miguel Villagrán y Don Agustín Otavalo (ANH/Q Cacicazgos Tomo 48: f.19r, 21r, 22v).
— 1794: se cita a "Don Carlos Villagrán yndio natural del **citio de San Roque** (ver discusión más abajo) y principal de la parcialidad de Otavalo" (ANH/Q Cacicazgos Caja 11: f. 19v).
— 1819: Vitorio Villagrán entabla un pleito con Don Apolinario Otavalo sobre el cacicazgo de la parcialidad de Otavalo " (ANH/Q Cacicazgos Caja 11).

Mis investigaciones no me han permitido ir más allá de la época colonial. No dudo que una paciente búsqueda arrojaría datos comparables para la época republicana.

Queda por localizar en el siglo XX, con la mayor precisión posible, lo que fue la parcialidad Otavalo y determinar si coincidió exactamente con el Otavalo prehispánico.

El problema es complejo: cuatro siglos dan tiempo y lugar de sobra para que se efectúen modificaciones, desplazamientos de topónimos, pero en general el parecido lingüístico es lo suficientemente claro como para seguir la filiación (por ejemplo Cachumued que viene ahora a ser Cachimuel, y los ejemplos antes citados de Calloxi-/Caluquí y Pixalqui/Pijal). Lo que resulta más difícil de resolver es la transferencia en el espacio de los nombres de las parcialidades. En efecto, en la definición del "ayllu" como un grupo amplio de personas relacionadas por vínculos de parentesco, y que explotan en común un territorio delimitado, este segundo punto es esencial. Como se advertía más arriba, el ayllu parece ser endógamo: ahora bien, esta regla no es absoluta, y existen claramente, desde la época colonial hasta la actual, casos de matrimonios entre dos ayllus diferentes, con la suficiente frecuencia como para admitir que la exogamia no es una excepción dentro del sistema de parentesco, sino que constituye también, con su proporción limitada, una de las reglas estructurales de funcionamiento. La unión entre dos ayllus distintos (muchas veces por el matrimonio de personajes importantes de éstos) permite resolver problemas de tensión y rivalidad, y sirve para mantener los lazos implícitos entre los grupos en presencia, materializándolos de cuando en cuando para reforzarlos.

Daré como ejemplo, el casamiento entre "Don Favián Otavalo cacique de la parcialidad de Otavalo" y "Doña Felisiana Cachumued" de la parcialidad vecina de Cachumued, muy a principios del siglo XVIII (ANH/Q Cacicazgos Tomo 31: f.3r).

En 1711, Don Alejo Tocagón aparece como casado con Luisa Cachumued, y son oriundos de los ayllus vecinos de Tocagón y Cachumued (ANH/Q Cacicazgos Tomo 32: f.30r).

Pude comprobar estos datos, al consultar el primer libro de casamientos de la parroquia de San Rafael de la Laguna, que corresponde al establecimiento del Registro Civil. Para los años 1906 y 1907, se registraron 84 matrimonios, de los cuales cuatro no tomo en consideración por parecer tratarse de mestizos y no de indígenas, si nos fiamos de la ocupación socio-económica declarada. De los 80 restantes, solamente seis matrimonios parecen celebrarse entre individuos pertenecientes a diferentes parcialidades. 38 se realizan dentro de la parcialidad Cachimuel y 34 dentro del grupo Tocagón. (No fue posible determinar con seguridad la pertenencia a tal o tal parcialidad, para ocho matrimonios). Los apellidos Cachumued, Burga, Aguilar, Quinchuguango, Isama Churo, Males, Jetacama, Cabascango pertenecen a la parcialidad Cachimuel; mientras que los Tocagón, Méndez, Peña, Perugachi, **Otavalo**, Caisa, **Villagrán**, Criollo, Anrrango, se localizan en la parcialidad de Tocagón (ARC/SRL 1906-1907).

Por lo tanto, a través de esas uniones bilaterales, y por el juego de la herencia, acontece con alguna frecuencia que el heredero de un cacicazgo puede serlo de varios: en 1609, Don Alonso Maldonado es cacique principal de los ayllus de "Imbaquí, Otavalo y Tocagón" (Caillavet 1982a). En 1776 Don Apolinar Clemente Pinsag Otavalo lo es de "las parcialidades de Pinsag y Otavalo" (A J y C/Q Manuscritos Azules, Vol. 20: f.171r).

Los matrimonios bilaterales pueden explicar también los litigios sobre tierras entre parcialidades vecinas, con pretexto de vínculos familiares: en 1722, algunos testigos concuerdan en afirmar que en unas tierras litigadas "se hallan algunos indios de la parcialidad de Tocagón por haber pretendido herencia por casamiento con los que aquella parcialidad en ésta de Cachumued". Otros testigos consideran que "por ser parientes de la madre de estos indios… otros que al presente le han entrado en aquellas tierras pretenden llamarse a posesión de ellas, no les perteneciendo ni teniendo derecho a ellas por ser de diferentes ayllus y solo pertenecer aquel sitio a los Thocagones" (ANH/Q Cacicazgos, Tomo 32: f.10r/v y 21r).

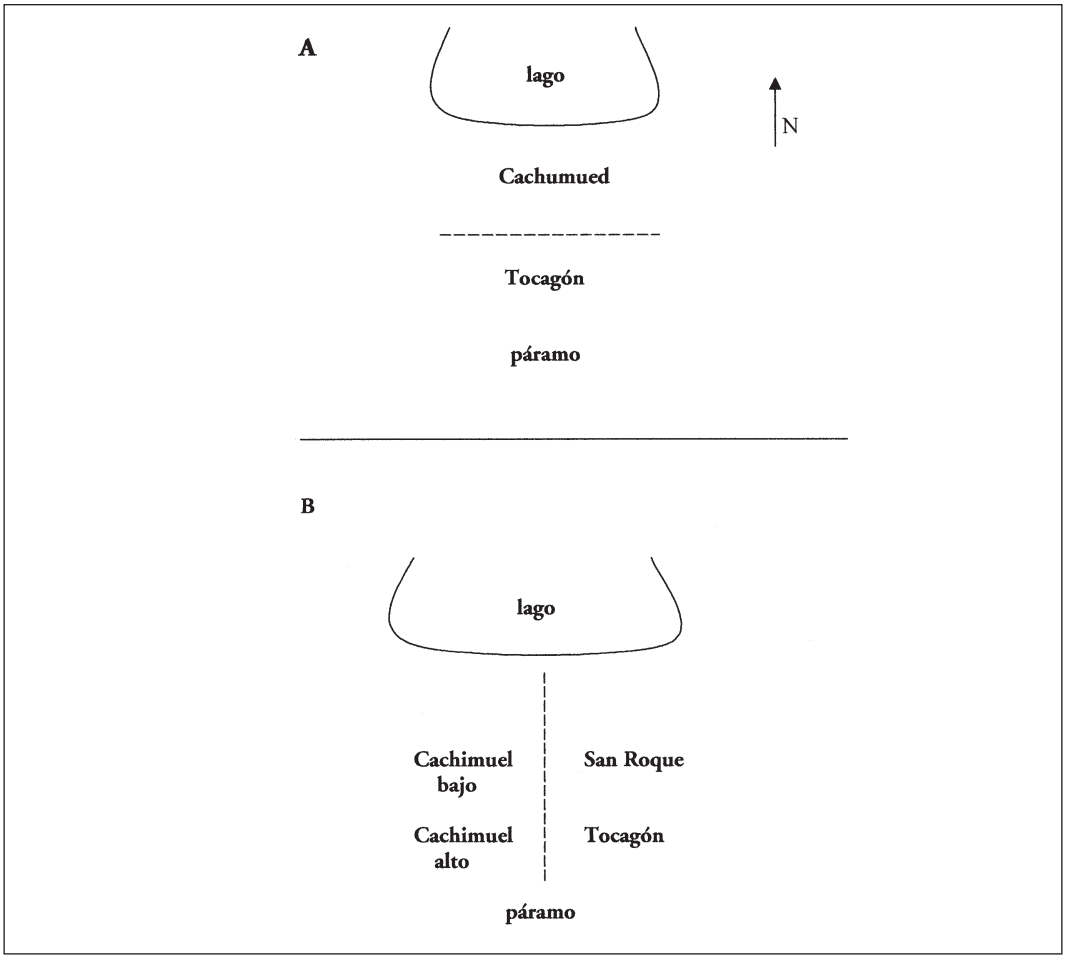
Resulta casi siempre imposible, o por lo menos muy difícil determinar quién, en última instancia, tiene razón. Es más sensato considerar que todos la tienen en algún grado, en la medida en que las uniones entre ayllus distintos originan, a la fuerza, este tipo de litigios de sucesión de lo más intrincado.

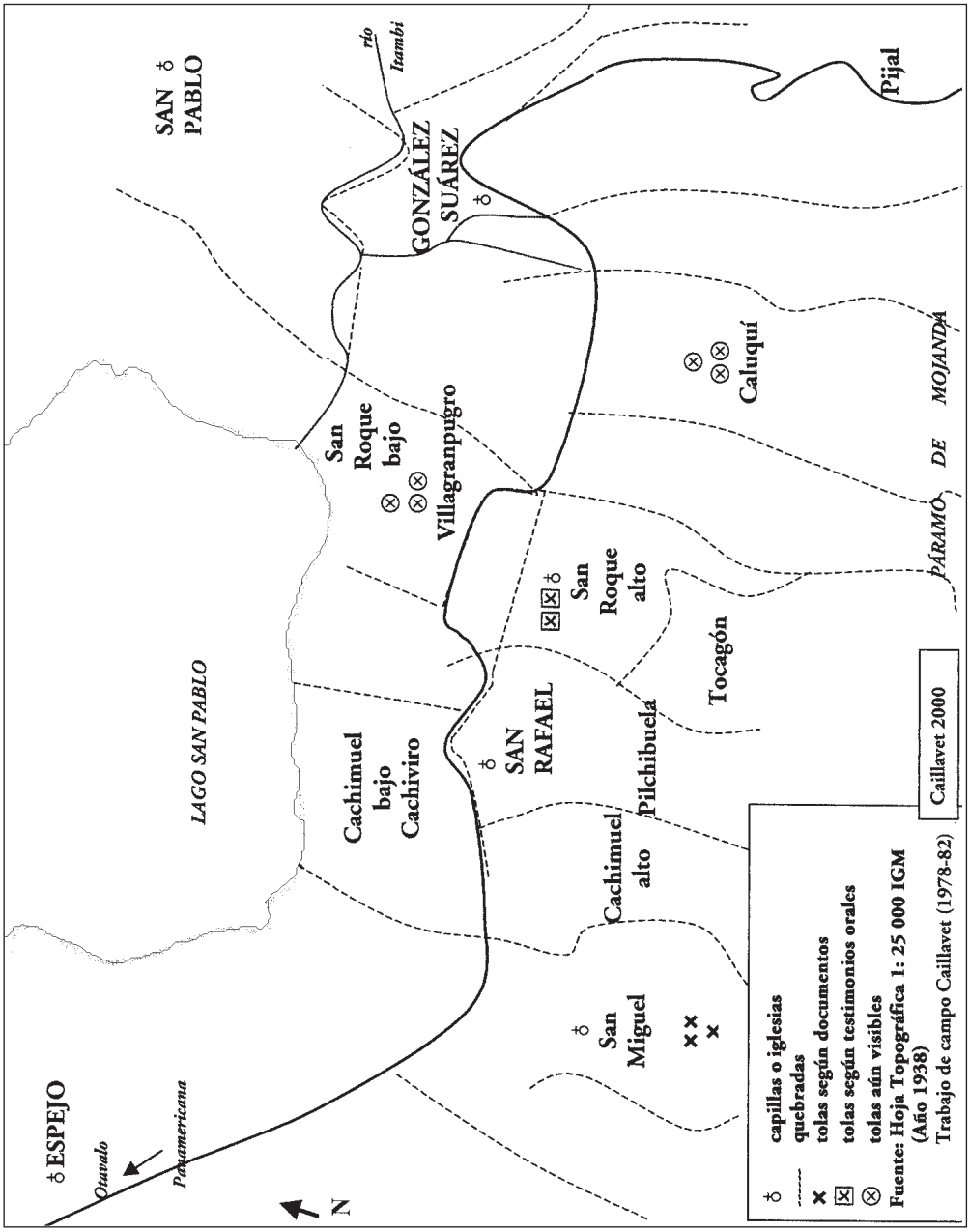
Estos dos hechos, la posesión por un mismo cacique de varios cacicazgos, y los litigios entre parcialidades vecinas sobre tierras, explican que la "frontera" territorial entre ayllus, no esté clara ni definitiva y pueda variar a lo largo del tiempo, ya que varias parcialidades pueden contar con un antepasado común, y estar unidas por complejos vínculos familiares.

El cotejo de una fuente histórica, de 1722 con una información de campo de 1981, muestra claramente que, en este caso, en menos de tres siglos, la distribución de las tierras de los ayllus Tocagón y Cachimuel ha variado. Los testigos Lorenzo Espinosa y Luis Aguilar concuerdan en la delimitación de los territorios de cada ayllu: "las tierras de la parcialidad de Cachumued se hallan por bajo de éstas (= Tocagón) con sus salidas al ejido de la laguna y no al páramo porque estas solo pertenecen a la dicha parcialidad de Tocagón", "las tierras de Cachumued son por bajo de la capilla de San Miguel y que las referidas de arriba no pertenecen a dicha Cachumued" (ANH/Q Cacicazgos, Tomo 32: f.40r y 42r).

Estos testimonios permiten establecer que, en el siglo XVIII, la parcialidad de Cachumued controlaba las tierras bajas hasta el lago (2.650 metros de altura), y la de Tocagón, las tierras altas hasta el páramo (3.700 m). (Ver mapa I-1-1 (A) para distribución en el siglo XVIII, y mapa I-1-1 (B) para distribución en el siglo XX).

Mapa I-1-1. Localización de las parcialidades Cachumued y Tocagón en los siglos XVIII y XX





Mapa I-1-2. Localización del Otavalo prehispánico

Por razones que no desarrollaré en este artículo, se pueden considerar las parcialidades de San Roque y Tocagón como formando un solo conjunto. Vemos pues que la repartición de los dos ayllus ha sufrido una traslación de 180 grados y que ambos grupos acceden ahora tanto al lago como al páramo: cambio estructural cuyas razones y consecuencias sería interesante investigar en el campo antropológico.

Estas consideraciones llevan a pensar que, en cuatro siglos, lo que fue la parcialidad Otavalo, como prolongación del Otavalo prehispánico puede haber sufrido algún desplazamiento espacial, o reducción de superficie, o haberse incluido en otro ayllu. Sin embargo, me parece sensato suponer que, a pesar de posibles variaciones, debió ocupar, *grosso modo*, el mismo espacio.

No obstante las reservas emitidas más arriba, notaremos que, hoy día, en San Rafael de la Laguna (si bien no parece existir una parcialidad nombrada Otavalo) el apellido Otavalo —que sólo se encuentra por esta zona— corresponde exclusivamente a indígenas que residen en la parte denominada "Villagranpugro"; vimos cómo hasta el siglo XIX, los Villagranes pertenecían a la parcialidad Otavalo.

Un documento ya citado (ANH/Q Cacicazgos Caja 11, 1794) indica que el ayllu Otavalo estaba situado en el "citio de San Roque", que es parte de la actual parroquia de San Rafael.

Atando estos distintos cabos, llegamos a ubicar con bastante precisión la antigua parcialidad Otavalo, como heredera del pueblo prehispánico de Otavalo, en las zonas llamadas San Roque y Villagranpugro de la actual parroquia de San Rafael de la Laguna (ver mapa I-1-2).

3. Comprobaciones arqueológicas y dimensión religiosa de la zona

El documento ya citado (ANH/Q Cacicazgos, Tomo 32) incluye en las tierras litigadas entre Tocagón y Cachumued "unas tolas en la falda de este páramo de Otavalo a la vista de la laguna de San Pablo por encima del camino real", (referencia de 1643) claramente prehispánicas ya que, en su testamento de 1625, su propietario las designa como "una tola heredada de mis abuelos antepasados". Toda la zona del lago San Pablo es rica arqueológicamente, pero no pude localizar "tolas" en aquella parte de San Rafael, que según los datos que ofrece el documento, parecen situarse más bien hacia la actual capilla de San Miguel (Gondard y López 1981; y trabajo de campo de la autora).

Ahora bien, a la otra parte de San Rafael, en Caluquí, vecino al antiguo Otavalo, las tolas hoy día aparecen todavía a simple vista. Además, una prospección que hice en la zona de Villagranpugro —donde sitúo la antigua parcialidad de Otavalo— ha resultado positiva: allí se pueden apreciar claramente los restos de cuatro tolas, muy cerca del lago, conocidas como "mesa-tola", "tola-Carmela", "tola-Ando", y "tola de Hilario Peña" del nombre de los dueños de los terrenos. Cada día van achicándose, ya que, sea para extender la superficie de los cultivos, sea para construir una casa, los habitantes las rebajan o las recortan.

Se dan casos también, en que no ha sobrevivido el rastro físico de la tola, pero perduran el recuerdo y la tradición. Según testimonios orales recogidos en San Rafael, hasta hace pocos años los dueños de las tierras situadas alrededor de la capilla de San Roque solían alquilar aquellas tierras, o más exactamente las tolas allí ubicadas, a otros indígenas para ceremonias religiosas de carácter sincrético (ofrendas, celebraciones rituales), ya que se denominaban "tola de la Virgen", "tola del Santo" (= San Roque). Ahora no se aprecia nada —a no ser gran cantidad de restos cerámicos arqueológicos y de desechos de obsidiana— ya que, hacia 1970, el párroco de entonces, hizo arrasar dos tolas situadas delante de la capilla, para dotar esta última de una plaza. Cabe notar que la erección de una capilla, en el lugar preciso donde las tolas materializaban un recuerdo de la cultura aborigen, no es de extrañar, pues sabemos que los españoles no dudaban en sobreponer, bajo esta forma concreta de un edificio religioso, el culto cristiano a un culto anterior (Ver ilustración III-6-4).

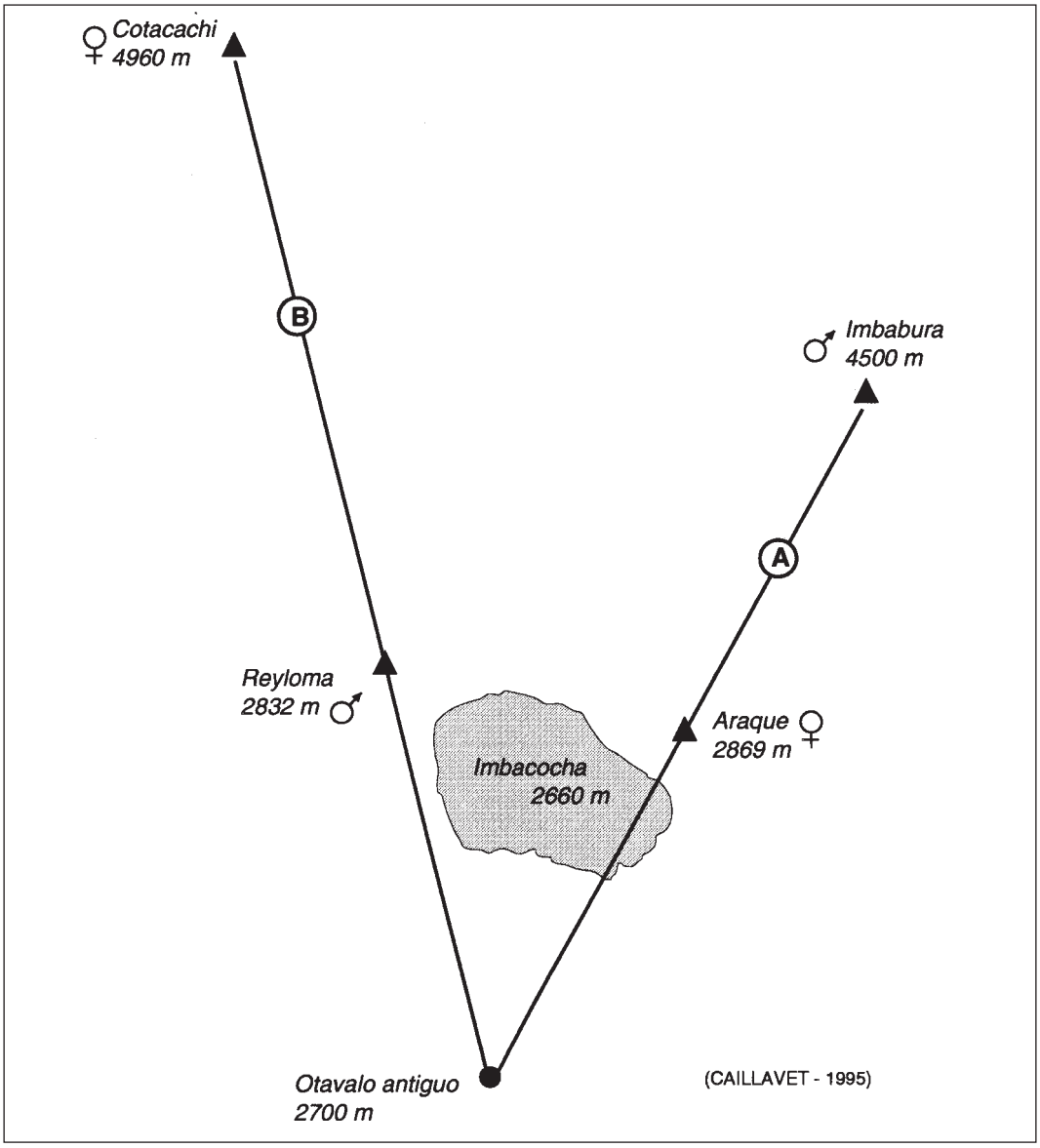
La dimensión religiosa de la zona es muy explicable. Es probable que la ocupación arqueológica del contorno del lago empezara en épocas remotas. El arqueólogo Myers (1976: 353-359) encontró vestigios cerámicos comparables con el estilo Valdivia, lo cual implicaría un intercambio con la costa ecuatoriana, anterior al 2000 antes de Cristo. El arqueólogo Athens rebate la antigüedad de estos hallazgos y considera que no pueden ser anteriores a 150 a.C. (1978: 493-496).

Sea lo que sea, los recursos propios de un medio lacustre (aves y plantas acuáticas, peces, materias primas como la totora…) explican el peculiar interés que representa ocupar las inmediaciones de un lago. Aquellos asentamientos dejaron también muestras de su actividad religiosa, que en parte se han conservado hasta nuestros días. Me refiero a dos construcciones situadas en dos colinas que bordean el lago San Pablo: la una en Reyloma, la otra en la loma de Araque (Ver mapa I-1-3).

El arqueólogo Plaza Schuller (1976: 62) incluyó estos dos vestigios arquitectónicos en su inventario de "pucaráes" del norte andino ecuatoriano, lo que significa que los consideró como fortalezas pertenecientes al sistema defensivo local. Sin embargo, la misma descripción que hace de los dos "pucaráes", difiere de la de los demás: parecen construcciones mejor labradas, con mejor acabado, lo cual no es propio de las fortalezas exclusivamente defensivas. Por lo cual, me inclino a pensar, siguiendo la opinión de Gondard y López (1981: 134;145) que estos edificios tenían más bien probables fines religiosos. Su situación, que domina el lago también lo sugiere; hasta, como pura hipótesis, nos podemos preguntar si no desempeñarían un papel astronómico.

Me llamaron la atención las dos perspectivas que se aprecian desde la capilla de San Roque por donde sitúo el antiguo Otavalo: la una, hacia el noroeste combina la colina Reyloma y más allá el nevado Cotacache; la otra hacia el nordeste, la colina Araque al pie del Imbabura. La presencia conjunta de la laguna y el volcán Imbabura y en la lejanía el volcán Cotacache, favorecen cultos religiosos, ya que ambos elementos geográficos —cerros y lagos— son esenciales en la cosmología de los habi-

Mapa I-1-3. Las dos perspectivas desde el Otavalo prehispánico



tantes de aquella parte de los Andes. Son conocidos los cultos que rinden todos los indígenas de la provincia al cerro "Taita Imbabura", así como la ofrenda de gallos vivos en la amplia quebrada del Imbabura, llamada por su forma el "Corazón"; las ofrendas al árbol lechero de Reyloma, que se eleva en el sitio exacto del posible templo que evocábamos anteriormente; numerosas leyendas locales que asocian el lago y el volcán; también es notable, que en la fiesta de Danzantes que se celebraba antiguamente a orillas del lago, los indígenas solían tocar un tambor que llevaba una

pintura con tres elementos claves de las religiones andinas: ¡el sol brillando entre el lago y el volcán! (trabajo de campo: 1977-1981).

Hasta principios del siglo XIX —en 1802— se podía todavía ver, según el testimonio del científico Caldas un "adoratorio circular": "Remito a Vd. un monumento de los antiguos Peruanos que he hallado **en las orillas del lago de San Pablo**, y que creo se ha escapado a las investigaciones de Ulloa… Es un edificio circular de piedra bruta labrada únicamente por el frente y unida sólidamente con un argamaza en que no ha entrado cal. Está en gran parte arruinado no por los temblores ni por el tiempo sino por la mano bárbara del Cura de Otabalo. Este Eclesiástico ha creído útil deshacer este monumento precioso… y con su material construir una mala capilla… No existe sino una sola puerta, y los Indios me han asegurado había otra diametralmente opuesta, y en efecto hay una abertura en este lado…"(Mendoza 1909: 199-200).

Por otra parte, la referencia de 1577 que vuelvo a citar (AGI/S Cámara 922A, 3ª pieza: f.443v/444r: "el pueblo de Otavalo queste es el pueblo antiguo de **donde salen y decienden los señores de la probincia de Otavalo** por causa de que lo mandavan despoblar y pasar al pueblo de Sant Pablo porque no se despoblase a causa de que los **caciques e yndios se sintian agraviados** de que se despoblase siendo como era aquel pueblo el principal **por decender del los dichos caciques y señores de Otavalo**"), revela claramente el significado particular del antiguo pueblo de Otavalo: era el lugar del abolengo de los caciques principales de la etnia de Otavalo. "Reducir", o esa en realidad eliminar aquel pueblo viene a ser mucho más grave que en el caso de otras reducciones, por desestructuradoras que fuesen todas. El "agravio" sentido por los indígenas, es de carácter religioso, y les hiere en lo más profundo de su cultura, por ser en este caso sacrílego.

Notemos que la Relación Geográfica de 1582 (Jiménez de la Espada 1965: 236), interpreta la palabra Otavalo como "cobija de todos": sentido que reconoce también a Otavalo un papel míticamente preeminente. González Suárez describe unos hallazgos arqueológicos, particulares de la zona del lago San Pablo: el descubrimiento en unas tolas, de unas estatuas de piedra, antropomorfas: "Hasta ahora, estas piedras no se han descubierto más que en… unas tolas, construidas a la orilla de la laguna de San Pablo**, en el lado que cae al frente del cerro de Imbabura**. Las piedras se encontraron clavadas verticalmente en el suelo, en línea recta, dentro de las tolas, de tal modo que estaban cubiertas enteramente por la tierra…" y aporta una conclusión que merece citarse: "El lago de San Pablo pudo ser un lugar sagrado para los aborígenes de Imbabura, un sitio de enterramiento para los régulos de la tribu. Otavalo era el nombre con que se designaba en lo antiguo toda la comarca; y si nosotros en nuestra interpretación de la palabra Otavalo no andamos muy descaminados, ¿no se llamaría toda aquella localidad Otavalo, es decir, lugar de los antiguos, de los antepasados, a causa de las tolas que encontraron allí los Caribes, si en esas tolas estaban sepultados los antiguos régulos de la comarca, los patriarcas de la tribu cons-

tructora de montículos fúnebres…? Estas estatuas no se han encontrado en otras tolas: ¿por qué estaban solamente en las de la laguna de San Pablo? (González Suárez 1910: Vol I, 74-75; Vol II: reproducciones de estos vestigios líticos).

La documentación de archivos aporta también una prueba de la presencia de sepulturas aborígenes en lo que fue el antiguo pueblo de Otavalo; un documento de 1564 -es decir muchos años antes de las reducciones- da constancia de lo que llamaríamos hoy día un acto de huaqueo. Un español "fue al **pueblo de Otavalo** a sacar ciertas sepulturas y sacaron dellas quince e veinte pesos" (es decir, sólo de oro y plata) "y este testigo los metió en la fundición e pago dello los derechos a su Magestad" (AGI/S Justicia 682: f.158v).

En 1578, un testigo coetáneo estimaba que el "pueblo de la laguna" albergaba a más de 800 tributarios, o sea una población total comprendida entre 3.000 y 3.500 personas (AGI/S Cámara 922A, 3ª pieza: f.950r). Grupo demográficamente importante, en una zona privilegiada por los recursos lacustres, pero cuya importancia podía también originarse en el carácter ceremonial y político del asentamiento, prestigioso por su papel de "capital" de la etnia y residencia de los caciques. Esta connotación de prestigio, asociada al término de "Otavalo", nota con acierto Salomon (1978: 73) pudo explicar el que los españoles, al elegir a Sarance como centro administrativo colonial, le atribuyesen el nombre de Otavalo, más famoso y que infundía respeto dentro de la población indígena.

Quedaría por explicar el por qué de la elección de Sarance por los españoles. La sugerencia de Grijalva (1940: 225, nota 16) no me parece convincente: él supone que Pedro de Puelles quiso desbaratar al antiguo Otavalo, sede y cuna de posibles rebeliones indígenas, recordando la de Manco Capac en el Perú en 1535… Pero la reducción se decidió y llevó a cabo muchos años después de muerto Pedro de Puelles, y el otro amago de rebelión local, a raíz de la rebelión de los Quijos en 1579, es ya posterior a la reducción. Quizás convenga enfocarla en relación con una nueva distribución del espacio colonial: los españoles preferían establecerse en sitios más amplios, y la llanura del actual Otavalo —además de gozar de un clima más abrigado— permite perspectivas de extensión, tanto para la agricultura como para la cría de ganados, mientras que los alrededores del lago ofrecen una franja disponible estrecha, entre las tierras pantanosas por una parte y el páramo de altura por la otra.

En este artículo, los argumentos que presenté se apoyan todos en análisis de materiales de varias clases: trabajo de campo, referencias arqueológicas, y sobre todo documentos históricos encontrados en archivos españoles y ecuatorianos. Ahora bien, una investigación exhaustiva no debe excluir ningún método de aproximación al tema del estudio. Por eso, me permitiré añadir, a modo de conclusión una reflexión más personal, que ni la Historia, ni la Arqueología nos podría proporcionar; y que explica de modo satisfactorio, a mi parecer, el por qué de la ubicación del Otavalo prehispánico en lo que corresponde ahora a las parcialidades indígenas de San Roque y Villagranpugro de la parroquia de San Rafael de la Laguna. Y es la revela-

ción de la incomparable y sobrecogedora singularidad del paisaje que se ofrece a la vista desde aquellos lugares. Aunque toda la provincia de Imbabura abunda en panoramas excepcionales ¿cuál mejor hubieran podido elegir "los señores de Otavalo" para su vida temporal y la de la eternidad, para su pueblo y su sepultura, sino aquel mismo de San Rafael, asentado bajo el amparo del páramo de Mojanda y el alto monte, y que contempla a sus pies la inmensidad impenetrable de la laguna de San Pablo, en donde se refleja la imponente mole del cerro Imbabura? Escenario grandioso, donde se unen las dos divinidades del lago y del volcán —a quienes los templos de los alrededores del lago permitían venerar— y que integra en un **espacio único**, por lo tanto privilegiado y sagrado, la cosmología de los habitantes prehispánicos de la comarca.

Nota

1 Primera publicación como: "Etnohistoria ecuatoriana: nuevos datos sobre el Otavalo prehispánico". *Cultura. Revista del Banco Central.* N° 11, Quito, 1981: 109-127.

I.2. TERRITORIO Y ECOLOGÍA DEL GRUPO PREHISPÁNICO OTAVALO[1]

1. "Sierra o selva": un planteamiento colonial

Cuando se refieren a América, los contenidos semánticos de los conceptos de "sierra" y "selva" se enfrentan drásticamente y parecen implicar una frontera absoluta entre ambos, que abarca todos sus componentes: geográfico, ecológico, étnico, cultural. Y por el probable peso de una "tradición" originada tanto en la historia misma de la antropología como en el tipo de fuentes disponibles (escritas o no), los occidentales "especialistas" de las poblaciones autóctonas americanas (sean antropólogos, arqueólogos o misioneros religiosos) han optado por un campo de investigación e intervención exclusivo del otro: sea el mundo andino, sea el amazónico como si la oposición fundamental que perciben entre ambos correspondiera a una evidencia primaria ineludible. Las consecuencias de tal elección, consistentes en unas condiciones prácticas de vida en cada uno de estos dos medio ambientes y en unos métodos de trabajo adaptados, han llegado a justificar la idea inicial de una separación absoluta entre tierras de altura y tierras bajas, cuando nos podemos preguntar si no es justamente aquel planteamiento preconcebido el que ha reforzado (y hasta quizás creado) la dicotomía sierra / selva patente en los trabajos etnológicos y etnohistóricos sobre el campo americano.

Además de dar por establecida una frontera total entre grupos serranos y grupos selváticos, el inconsciente occidental ha asignado a la selva amazónica unos atributos "propios", de peligrosidad, misterio y alteridad radical mientras no los ha percibido en las tierras de altura, atributos redundantes en una carga emocional particular. El medio ambiente selvático está interpretado como el espacio por excelencia de la naturaleza sin domesticar, infinitamente más poderosa que cualquier civilización humana: sus elementos no ofrecen fronteras entre sí de fácil distinción para las categorías del pensamiento occidental. La flora es casi animada (las especies como bejucos y lianas forman un entramado que no permite determinar el principio ni final de cada componente), la fauna tropical reactiva profundos miedos fantasmáticos (lo que delata el hincapié selectivo de los exploradores occidentales sobre la presencia de ofidios y animales ponzoñosos en detrimento de otras tantas especies objetivamente también peligrosas para con el hombre), en fin los habitantes catalogados sistemáticamente como "salvajes" por sus rasgos culturales de desnudez, antropofagia (real o soñada) y de "barbarie", no parecen, según la interpretación del hombre occidental, querer establecer un dominio sobre el medio ambiente ni afirmar su su-

perioridad sobre él, carencia que les sitúa necesariamente fuera del concepto occidental de "humanidad".

Esta visión de la selva amazónica se ha nutrido de experiencias negativas tanto autóctonas como coloniales: el fracaso inca de conquista hacia la Amazonia vigente en la tradición oral indígena, las derrotas de los repetidos sueños de "Dorados" siempre ubicados en algún lejano e inextricable "Oriente". Novelas ya clásicas de gran impacto literario como "Cumandá" (1870) de Juan León Mera, "Anaconda" (1921) de Horacio Quiroga o "La Vorágine" (1924) de José Eustasio Rivera (que desde Ecuador, Uruguay y Colombia ponen en escena la selva virgen) y películas recientes sobre el "infierno verde" hacen constar la vigencia de esta representación en el mundo mental occidental. Ultimamente, varios investigadores especializados en estos campos geográficos, se han interesado por contrastar sus planteamientos y cuestionar las relaciones, hasta ahora apenas tomadas en cuenta, entre sierra y pie de monte amazónico (Renard-Casevitz, Saignes y Taylor 1986). Trabajos que revelan en épocas histórica y contemporánea, unas fronteras permeables entre etnias serranas y selváticas y un amplio conocimiento mutuo, mediante el intercambio de productos. Estos contactos generan interpretaciones simbólicas de las fronteras interétnicas y representaciones de su propio grupo en relación con el ajeno.

Me ha llamado la atención el que estas investigaciones sobre la articulación entre dos esferas ecológicas y poblacionales muy contrastadas suelen enfocar el pie de monte amazónico, de vegetación plenamente tropical, que corre sin solución de continuidad a lo largo de la cordillera andina desde Colombia hasta Bolivia, y a raíz de esta consideración, despierta mi interés la posible incidencia en esta problemática general, de un particularismo geográfico que afecta a un tramo limitado de la cordillera norandina.

2. La peculiar ecología de los Andes septentrionales

Exclusivamente, entre aproximadamente el segundo grado de latitud norte (región de Almaguer, al norte de Popayán en Colombia) y el primer grado de latitud sur (región de Latacunga, al sur de Quito en Ecuador), unas condiciones climáticas específicas (debidas a una corriente marina caliente y a una pluviosidad muy elevada) determinan una región en la cual la dicotomía global entre sierra y selva resulta modificada: entre aquellos límites, la franja costera que separa el océano Pacífico de la cordillera andina es mucho más ancha que en el resto del continente sudamericano y su vegetación, muy densa, pertenece a la tipología del "bosque tropical muy húmedo". La secuencia ecológica habitual, propia de la mayor parte del continente sudamericano (de oeste a este): océano, costa estrecha desértica, sierra y selva amazónica, se ve sustituida por la de: océano, selva, sierra, selva. Las tierras de altura surgen entre dos selvas simétricas y los aborígenes serranos cuentan, **en ambos lados**, con vecinos "salvajes".

¿Qué consecuencias acarrea esta variante del esquema global andino, en el campo de las relaciones interétnicas entre sierra y selva? Ya que el interés de aquellos grupos serranos por las tierras bajas no es acaparado exclusivamente por la selva amazónica, ni tampoco su búsqueda de productos exóticos está orientada a la fuerza hacia una sola dirección ¿cuáles son las implicaciones a lo largo de la historia y hoy día, concretamente para las etnias del norte de Ecuador, de esta "doble Amazonía"?

En estos últimos años, el acceso desde la sierra hacia el Oriente amazónico ecuatoriano ha mejorado notablemente, esencialmente para facilitar la explotación petrolífera. En cambio, la franja costera occidental (unos 150 kilómetros entre el mar y los Andes) sigue siendo poco transitada: una carretera entre Quito y Esmeraldas se abrió en 1945, pero hacia Limones y la parte más septentrional de la costa, sigue sin terminar la construcción del eje destinado a vincularla directamente con la sierra. La densidad de la vegetación y las condiciones pluviométricas aíslan por completo esta zona frente al territorio nacional. Región asociada al recuerdo de los repetidos intentos frustrados, a lo largo de la Colonia y especialmente en el siglo XVIII, de construcción del "camino de Maldonado" (Rumazo González 1948-50; Phelan 1967: 10). Pero si bien entre la población urbana blanca (de la capital en particular) se desconoce totalmente aquella región, sería un reflejo etnocéntrico erróneo extender esta ignorancia a los habitantes indígenas de la sierra norte.

Me percaté de la consciencia, entre aquéllos, de la presencia de una selva occidental con su población "salvaje", a partir de un comentario de una joven campesina de un pueblo serrano de la región de Otavalo (trabajo de campo, 1980-81). Me mostraba en el cementerio del pueblo, el sector donde están sepultados, aparte, los niños "aucas". Término quechua (= "salvajes") para una acepción cristiana: se trata en este caso de los recién nacidos muertos antes del bautismo, pero durante la Colonia designaba a los "indios infieles", aquellos aborígenes combativos de la selva sin conquistar y sin cristianizar (AGI/S Audiencia de Quito 84 "Ynformación de servicios del presbítero de Mira. 1601": f.7r. "tiene al presente poblados ciertos indios aucas e ynfieles que salieron de las provincias de las barbacoas"). Al preguntarle yo quiénes son los aucas, ella evoca a los cayapas a la vez que a los grupos amazónicos: es decir que los selváticos occidentales forman parte de las referencias espontáneas tanto como los orientales[2]. Las averiguaciones que llevé a cabo entre la población de la zona serrana explican en efecto el conocimiento familiar de las etnias occidentales. Parece que aún por los años 1950, indígenas "cayapas" caminaban, sierra arriba, hasta la región de Otavalo para vender algunos productos, en particular conchas marinas. Si en los ultimos años, no hay constancia según los testigos interrogados, de la vigencia de estos contactos directos, los intercambios deben de realizarse bajo otras formas ya que pude ver, aún en 1979, entre los indígenas de esta misma zona serrana, el uso profiláctico de las conchas atadas en las muñecas de niños de corta edad. Según los recuerdos de los testigos, ante aquellos visitantes "salvajes", explícitamente designados como "cayapas", los habitantes autóctonos, especialmente los niños,

huían porque "eran fétidos". Explicación sugerente, porque revela, a mi parecer, el temor tradicional hacia los elementos selváticos cuyos poderes mágicos - no siempre benéficos - están reconocidos en la sierra, y porque conlleva también la afirmación de la alteridad radical de las etnias de la selva. La percepción del olor, que funciona como indicador cultural, permite definir la identidad étnica, clasificar al extranjero sea entre los prójimos, amigos o "civilizados" - semejantes o comparables con uno mismo (olor bueno) - sea por el contrario excluirle entre los ajenos, enemigos o "salvajes" (olor malo).

A partir de los datos documentales ofrecidos por los testigos y actores de la colonización española ¿cómo se puede reconstruir el paisaje étnico del pie de monte andino occidental y de la zona costera, y en un nivel más general, el tipo de relaciones interétnicas prehispánicas entre sierra y selva occidental?

3. Etnias serranas y etnias de la selva occidental: unas intensas relaciones

La expedición de 1569 de Andrés Contero abarca exactamente los límites geográficos de la selva occidental: desde la "tierra adentro" del territorio de la etnia de los sicchos (1° latitud sur) hasta la zona colombiana de Almaguer (2° latitud norte): "Tiene esta tierra de ancho desde la costa hasta enfrontar con Quito y con Pasto y con Champanchica" (Jiménez de la Espada 1965 T.185: 88; 89).

Para designar este denso bosque tropical húmedo, formación ecológica desconocida en el Viejo Mundo, los españoles adaptan el término castellano "montaña", dotándolo de esta acepción particular y referente a un tipo de vegetación: "Dicen los mismos indios que hasta la misma mar llega la montaña" (Jiménez de la Espada 1965 T.184: 243). En efecto, la selva se extiende sin solución de continuidad entre el Océano Pacífico y los Andes.

Entre sierra y pie de monte occidental, la estructura geomorfológica ofrece rutas transversales, a mi parecer, hasta más fáciles para la circulación humana que hacia la Amazonía. Varios ríos nacidos en la cordillera oriental se abren un profundo paso en la cordillera occidental y corren hacia el Pacífico. Desde la época prehispánica hasta hoy día, los pobladores siguen estas vías, caminando o navegando en balsas.

Ejemplos[3]:

-(1) el río Carchi- San Juan (actual frontera entre Colombia y Ecuador). Este itinerario tradicional, lo sigue la expedición de 1598, encabezada por el cacique de Tulcán (3000 m de altitud) de una etnia pasto (AGI/S Quito 25 "Relación de Hernán González de Saá". 1598: f. 2r). En 1981, pude ver en Tufiño (más de 3000 m de altura) a orillas del río Carchi, a indígenas oriundos de las tierras bajas, caminando río arriba por esta misma vía.

-(2) el río Chota-Mira (límite norte de la etnia otavalo). Es el camino que siguen varias expediciones en particular la de 1597 de un religioso guiado por el cacique de la etnia de Lita (en el pie de monte occidental) (AGI/S Documentos Escogidos, 1. Doc 77. "Traslado del asiento que el año proximo pasado de noventa y siete el Doctor Juan del Barrio de Sepulveda oydor de la Real Audiencia de San Francisco de

Quito por comision della en nombre y por el Rey nuestro Señor tomo con los caciques y Curacas prinçipales de la Provincia de Lita". Quito, 1598).

-(3) El río Guayllabamba (límite sur de la etnia otavalo). Es el itinerario que vincula la zona de Quito con el pie de monte. Lo sigue la expedición de un misionero en 1585, "por el río abaxo en una balsa", "por el camino de los pueblos de los Yumbos" (AGI/S Quito 22 "Relación de Fray Alonso de Espinossa". Quito, 22-5-1585).

Los intentos de penetración por parte de los españoles, hacia la selva occidental y de conquista de sus pobladores, han sido tan tempranos e intensos como hacia el oriente amazónico, motivados por la esperanza de encontrar minas de oro y de esmeraldas. A lo largo del período colonial, las expediciones destinadas a controlar las etnias selváticas fracasan, y hasta en el pie de monte más inmediato a la sierra, los grupos étnicos se rebelan con frecuencia: al sur los yumbos, al norte los indígenas de Lita y Cahuasquí. Los testimonios españoles hacen hincapié en la belicosidad de aquellas etnias (En el siglo XVI, sobre rebelión de los yumbo, y aborígenes de Lita y Cahuasquí, véase AGI/S Quito 23. Probanza de D. Matheo de Galárraga. 1590. 1ª probanza: f.13r: "conquista y pacificación de las dichas provincias de los yumbos niguas y chalcomia… heran indios muy valientes belicosos guerreros y las dichas provincias de montañas asperísimas y rios muy caudalosos"; 2ª probanza, preguntas 5 y 6; AGI/S Quito 83. Probanza de Alonso de Hernández Cavallón. 1589: f.2v: "fue tres vezes a las provincias de Lita y Quilca y Cahuasqui… por ser gente muy belicosa y rebeldes en la obediencia". Una expedición organizada desde Quito consta en el *Segundo Libro de Cabildos de Quito* con fecha de 22-7-1550 (Garcés 1934 b, T. II: 347).

Este rasgo explica la imprecisión de las fuentes documentales acerca de las etnias selváticas: numerosos testimonios indican los nombres de las etnias pero la confusión entre ellas es patente y su localización muy aproximativa. Una reseña de los gastos emprendidos hasta 1601 por la Caja Real para la pacificación de aquella zona me parece la mejor fuente por proporcionar el inventario más completo de los grupos entonces conocidos (AGI/S Contaduría 1540, Año 1601: f. 1r/v). Se trata de los "Cayapas Lachas Yambas Altas Malabas Otubíes Pifiquíes Onçolos y otros de los confines de la (provincia) de Lita y los mulatos[4] e yndios de la provincia de las Esmeraldas y Bahia de Sant Matheo y de los Mayasqueres Utales y Taçonbíes y Barbacoas menores de los confines de la provincia de Tulcán y los yndios de las Barbacoas grandes confines de la de Mallama (= territorio al oeste de la etnia de los pasto) y de los Equíes y del pueblo y otras provincias de los Confines de Tuça y Guaca (= territorio sur de los pasto, colindante con la etnia otavalo) y de los yndios Niguas y Caravilis de la provincia de Cançacoto (= suroeste de Quito)". Basándome en una selección de otros testimonios, añadiría al primer grupo mencionado arriba, la etnia de los "Chilangos" (AGI/S Quito 25. "Relación de Hernán González de Saá." [1598]: f. 2r) y los grupos de los "Briscocos y Cacamalas" (AGI/S Documentos Escogidos, 1. Doc. 77 "Traslado del asiento…del Dr J.del Barrio de Sepulveda…con los caciques de Lita" (1598): f. 12v) y yo distinguiría entre los "Malabas", a aquellos "que abitan del río de Mira para aca" (=

sur del Mira-Chota) con aquellos "del rio de Mira para allá… llamados Aguamalabas y Espíes y Pruces y Nurpes y Mingas y Quasmingas". En una necesaria tentativa de reactualizar las interpretaciones del historiador Jijón y Caamaño, Alcina Franch y de la Peña (1980: 337) proponen clasificar a todas aquellas etnias en dos grupos globales radicalmente opuestos por sus luchas tradicionales: por una parte, los "Cayapas" con un conjunto de etnias emparentadas linguística y culturalmente y por otra los "Malabas". Pero los límites geográficos respectivos no quedan claros, posiblemente porque las guerras intertribales los modifican constantemente. La imprecisión podría resultar también de una posible confusión testimonial debida al uso abusivo, a mi parecer, del término de "barbacoas". La referencia citada arriba, que enumera a las etnias del grupo malaba, alude en el mismo documento a la conquista general de "los yndios barbacoas" (AGI/S Quito 9. Carta de D.Joan Fernández de Recalde [1611]: f.12r). Este apodo - por una característica de su cultura material: el uso de casas edificadas en los árboles - designa probablemente a todos los pobladores de la costa en los alrededores de los ríos Mira y Santiago sin tomar en cuenta su pertenencia a distintas etnias. Confirma esta interpretación un documento atribuido al pirata inglés William Hack que describe la "costa de las Barbacoas" (sur de Colombia y norte de Ecuador) en 1685: "la ysla del Gallo y Gorgonilla todo es poblado de yndios de guerra tienes (sic) sus pueblos a las riveras de los ríos y salen en canoas de cedro ligeras y chicas a peler (sic) unos contra otros. La forma es tirarse con garrotes cortos y pasados (sic) parrar rumbar (sic) las canoas tambien usan dardo. Fuera destos ríos en la costa de la mar tienen casas sobre árboles muy grandes y unas barbacoas en la cumbre dellos con escaleras y estas las alçan de noche con artificio a modo de torno y esto hazen por temor que los yndios enemigos pasen. Estas casas son para sus recreaziones quando vienen a hojar (sic) sal y a pescar y por estas casas llaman a esta costa las Barbacoas y comienzan desde el río de San Juan hasta Punta de manglares" (BL/L. Harley Ms 4034; 61-72: f.123 r. Este texto en español, con varios errores, es una traducción coetánea de un documento en inglés que reposa también en la BL/L Sloane Ms 44;44-56).

Las guerras intertribales, mencionadas en este testimonio del s.XVII, parecen haber marcado la pauta entre los grupos selváticos desde la época prehispánica. El informe de 1611 del Presidente de la Audiencia sobre todos los grupos malabas, lo sintetiza en una fórmula sabrosa: "todos tienen contiendas unos con otros y para los españoles se aunan todos" (AGI/S Quito 9. Carta de D. Joan Fernández de Recalde [1611]: f.3r y 4r).

Las primeras expediciones a lo largo de la costa ecuatoriana informan sobre pueblos fortificados, de ubicación difícil de averiguar: "pueblos cercados de cañas gordas, hechas murallas dellas y guarnecidas las puertas con muchas piedras y armas de las que ellos usan" (Jiménez de la Espada 1965 T.185 "Relación de Andrés Contero" [1569]: 89). La RGI de1582 sobre la región de Lita, refiere la guerra tradicional que oponía a las etnias de Lachas y Lita antes de la conquista española (Jiménez de la Espada 1965, T.184: 244).

¿Por qué estas luchas? Las acusaciones españolas de antropofagia, poderoso motivo para robar carne humana, parecen creíbles para los grupos "barbacoas" o malaba y analizo los testimonios históricos en otro trabajo (Caillavet 1996). Si esta práctica aparece en primer plano para explicar aquellas luchas, puede deberse a la impresión traumatizadora producida en los informadores españoles. Convendría relacionarlas también con la lucha por un territorio y sus recursos alimenticios.

El tipo de economía practicada no implica sedentarismo obligado, y la confusión de las informaciones sobre los pobladores selváticos podría explicarse también por su probable movilidad espacial. En gran parte, explotan recursos naturales, practicando la caza, pesca de río, recolección de frutas silvestres y cáscaras de árboles. No está claro, en cuanto a otros productos como las fibras vegetales (algodón y pita) y la coca, si se trata de un tipo de agricultura extensiva o de una simple actividad recolectora de especies silvestres (AGI/S Quito 25 "Relación de los caciques de Tulcán". Quito, 1600: f.4r/v; AGI/S Documentos Escogidos 77. "Traslado del asiento… del Dr J. del Barrio de Sepúlveda…con los caciques de Lita" (1598): f.8-10; AGI/S Quito 9. Carta del Dr. J. Fernández de Recalde (1611): f.3r "en los yndios malabas bieron arboles de algodones y pitales y que los dichos yndios se bisten de mantas de algodon y de unas mantas que se hazen de cascaras de arboles").

El maíz parece ser la única planta efectivamente cultivada, aprovechando unas condiciones climáticas que permiten unos ciclos agrícolas muy cortos; "cada dos meses se coge el maiz", afirman los caciques de Tulcán en 1600 (AGI/S Quito 25 "Relación de los caciques de Tulcán". Quito, 1600: f.4r). No sólo no precisan un asentamiento sedentario, sino que la probable técnica de roza y quema les compele a un cambio frecuente de terreno.

La documentación de archivos revela que las luchas interétnicas no son incompatibles con el intercambio de productos: existe desde la costa hasta la sierra una interdependencia económica basada en algunos productos claves, tradición prehispánica cuya antigüedad atestiguan los estudios arqueológicos (Uribe Alarcón 1976; Alcina Franch 1985). Todas estas culturas norandinas necesitan, para sus adornos corporales y ofrendas funerarias, oro, oriundo probablemente del suroeste de Colombia, y explotado por los grupos malaba y espí (AGI/S Quito 25 "Relación de H. González de Saá"[1598]: f.2r (las etnias) "barbacoas altas malabas… lo tratan y contratan"; y AGI/S Quito 9 Carta de D. J. de Recalde [1611]: f. 3r "todos los yndios de la provincia de los malabas tienen oro y lo sacan para sus rescates de diferentes maneras muy subido y menos lo qual no se save de donde se saca solo se tiene noticia que de la otra parte del rio de Mira (= ribera norte) particularmente en los yndios espíes donde lo sacan"). En cuanto al algodón y la coca, producidos en grandes cantidades por los grupos de la zona de Quilca y Caguasquí, la etnia vecina de Lita adquiere parte de las cosechas pero es mayormente entre las etnias serranas donde la demanda es muy elevada (Jiménez de la Espada 1965 "Relación de Fray Gerónimo de Aguilar…

de la doctrina y pueblo de Caguasquí y Quilca…" [1582]: 246 y "Relación de Lita" [1582]: 244).

La etnia otavalo, especializada en el tejido e intercambio de ropa de algodón es probablemente el mayor "cliente" de los productores selváticos. En 1577, siguiendo una tradición prehispánica, los indígenas de Otavalo se adentran muy profundamente en la selva occidental, hasta la etnia de los "Altas" para conseguir algodón crudo (Caillavet 1980; AGI/S Escribanía de Cámara 922A. Pieza 3a: f.107v).

Por fin, dentro de la gama de productos con mayor importancia para las relaciones entre tierras bajas y sierra, destaca la sal. La ubicación geográfica, en el pie de monte occidental de reservas de "tierra-sal", acentúa el papel predominante de esta zona frontera entre dos mundos ecológicos distintos y reúne tanto a los consumidores serranos como selváticos en torno a un producto considerado imprescindible y cuyo valor se ve incrementado por su escasez (Caillavet 1979). Notemos de paso que la producción de sal marina en la costa de los "indios malabas", aunque abundante según el testimonio tardío de William Hack (BL/L Sloane Ms 44; 44-56: f.45r [1684]), posiblemente no llegaba a abastecer las necesidades locales, o bien resultaba más "cara" (adaptando el concepto a las prácticas autóctonas de trueque) por la complejidad de su elaboración descrita por un testimonio de 1597: "los yndios de guerra que se llaman malabas y briscocos y cacamalas…van a hacer sal a la costa de la mar de unos palos que lleva el rio quando va cresçido y de otros rios ni mas ni menos que llevan los dichos palos, y como se mojan del agua de la mar se hacen salados y estos palos los queman y haçen çeniça y de la çeniça haçen lexía y queçen aquella agua y haçen sal para comer" (AGI/S Doc. Escogidos, 1. Doc 77 "Traslado del asiento… del Dr. J. del Barrio de Sepulveda.. con los caciques… de Lita" [1598]: f.12v).

En cambio, aquella sal explotada en el pie de monte occidental circula entre las etnias serranas (otavalo, pasto y región de Quito); la etnia otavalo, quien controla totalmente su producción, la difunde también hacia las etnias de la selva occidental: la de Lita y otros grupos selváticos del oeste de los Andes: ("también vienen a mercalla (= la sal) los indios infieles que no estan conquistados y viven en tierras cerca destos pueblos deste corregimiento" (= de Otavalo) (Jiménez de la Espada 1965 "Relación de Fray Andrés Rodríguez… del pueblo de Lita" [1582]: 244 y "Relación y descripción de los pueblos del partido de Otavalo por Sancho de Paz Ponce de León" [1582]: 240).

Muy interesante resulta averiguar que esta misma sal se distribuye hasta la otra vertiente de los Andes y que gracias a las etnias asentadas a lo largo del río Mira-Chota y que actúan como intermediarias, alcanza el grupo selvático quijo, en el Oriente amazónico, llevándonos a concluir la perfecta permeabilidad de la cordillera en el sentido transversal y al **continuum ejemplar entre la sierra y sus dos selvas** (Jiménez de la Espada 1965 "Relación… de la doctrina de Pimampiro… por el Padre Antonio Borja" [1582]: 248).

4. Selva occidental / sierra / selva oriental: un equilibrio variable

La evocación de este último producto nos lleva a plantear, en contra peso, la vinculación entre sierra y selva oriental. No desarrollaré el análisis de los intercambios de productos, ni de las relaciones interétnicas porque este tema ya está mejor documentado gracias a los trabajos pioneros de Oberem sobre la etnia quixo (Oberem 1958, 1971, 1976). En el área geográfica abarcada por este artículo, es de notar la existencia morfológica de un eje transversal (ya evocado, el río Mira-Chota) que permite acceder al Oriente amazónico desde las tierras de altura. Este valle, al cortar un tajo profundo en la cordillera (se encuentra a sólo unos 1600 m de altura), dispone de un clima propicio a la dedicación agrícola exclusiva a la coca y abre un paso natural transitado fácilmente tanto hacia el oeste como el este. Constituye un punto de encuentros e intercambios activos, incrementados por el aliciente de la obtención de la tan preciada coca (Jiménez de la Espada 1965 "Relación… de Pimampiro… por el Padre Antonio Borja" [1582]: 249-250).

Sal, coca, pero también otros productos, específicos de una selva o de otra, cruzan la cordillera y atestiguan relaciones interétnicas entre ambas selvas: por ejemplo, el tráfico de conchas marinas, cuya supervivencia pude corroborar en la sierra hasta estos años, está ampliamente probado con los hallazgos arqueológicos (ver por ejemplo, el Museo del Instituto Otavaleño de Antropología y la Colección Vásquez Fuller de Otavalo donde abundan los collares de "mullu" y los instrumentos musicales hechos con "strombus" del Pacífico). Aquellas cuentas de "chaquira" alcanzan hasta la selva oriental, donde su escasez les confiere un uso casi monetario entre los quixo, según el testimonio de 1577 de Ortegón que menciona "caratos de chaqyras" (Oberem 1958: 235). A la inversa, una especialización oriental está muy preciada tanto entre las etnias serranas como de la selva occidental: "la producción textil de los quixo" (AHBC/Q. Fondo Jijón y Caamaño, Manuscritos Azules. Vol I [1607]: f.268r). Observan los conquistadores que esta ropa constituye tradicionalmente el regalo imprescindible para granjearse la alianza de los jefes étnicos, en particular selváticos: "y yo en señal de amistad le di y vesti una camiseta galana pintada de los quixos y ansi se fue que me dixo me trayria la respuesta de los yndios de su tierra", según el relato por un fraile mercedario de su encuentro con un cacique malaba de la selva occidental (AGI/S Doc. Escogidos, 1. Doc 77 "Traslado del asiento… del Dr J.del Barrio de Sepulveda.. con los caciques… de Lita" [1598]: f.11v).

Una prueba más de la familiaridad de las etnias serranas con el medio geográfico selvático y con sus derroteros, la constituye un fenómeno de otro tipo: el recurso a las tierras bajas como zonas de refugio adonde se acogen los indígenas que necesitan huir de la sierra. La vigencia de tales prácticas en el momento de la conquista y a lo largo de la colonia, revela que éstos reanudan con una tradición autóctona, de respuesta ya acostumbrada ante los peligros o presiones exteriores.

Varios conquistadores recuerdan la "huida" o táctica guerrera de ciertos incas frente a la invasión española, hacia el pie de monte tanto occidental como oriental

(Jiménez de la Espada 1965 T.185 "Relación de Esmeraldas… el Capitán Andrés Contero" [1569]: 88); Probanza de Hernando de la Parra. Quito, 1560 (procedencia no especificada) en *Documentos para la historia militar* 1975, T II: 71-72). En 1576, algunos indígenas pasto meridionales (de Tuça, Guaca y Tulcán), para protegerse de la obligación excesiva de la mita colonial, "se huyen de los pueblos y se van a tierras de guerra por huyr del dicho trabajo", probablemente hacia las etnias del pie de monte occidental, sin conquistar por los españoles. Lo mismo hace, a nivel individual en 1578, un indígena de Otavalo, cuyo encomendero le había mandado desplazarse a Quito: "se fue a Chapi por no yr", es decir hacia el puerto de montaña que vincula el valle del Mira-Chota con la selva amazónica (AGI/S Quito 22 "Los caciques principales e yndios… de Tuça Guaca y Tulcán…." [1576]: f.1r); AGI/S Camára 922A. Pieza 3a (1578): f.260r). Queda constancia en plena época colonial del aprovechamiento de las posibilidades de comunicación que ofrece este paso natural excepcional hacia ambas selvas: el cura de Pimampiro en 1733 informa sobre "la retirada de los indios del dicho pueblo de Pimampiro Mira y Guaca que han hecho de tiempo immemorial a esta parte… que es en las montañas inmediatas a los referidos pueblos…", en este caso a sólo tres días de camino (ANH/Q. Presidencia de Quito, 29. Doc. 983: f.136r). En dirección inversa, la práctica de migraciones tradicionales de los indígenas quixo hacia la sierra está documentada a principios de la Colonia (Powers 1987). Recientes investigaciones en arqueología y etnohistoria del sur de Colombia examinan los vínculos poblacionales y culturales entre el pie de monte amazónico y las áreas serranas del antiguo territorio quillacinga (Cárdenas Arroyo 1992; Ramírez de Jara 1992).

Estos últimos elementos abogan a favor de unas estrechas relaciones interétnicas entre grupos serranos y selváticos que van más allá del intercambio de productos. La organización misma de las expediciones de conquista española se apoya en los lazos que unen las etnias de ambos medios geográficos: los conquistadores saben sacar partido de sus aliados serranos, a quienes obligan o convencen, para actuar de guías y de intermediarios. Los caciques pastos de Tulcán y Mallama aparecen como los interlocutores obligados con las etnias selváticas malabas, altas, barbacoa y coayquer (AGI/S Doc. Escogidos, 1. Doc 77 "Traslado del asiento… del Dr. J. del Barrio de Sepulveda.. con los caciques… de Lita" [1598]: f.11v/12r; AGI/S Quito 9. Carta del Dr. J. Fernández de Recalde [1611]: f.3r/v).

Y al sur del río Carchi-San Juan, los españoles aprovechan los vínculos privilegiados, en particular de parentesco, entre las etnias del pie de monte - Lita, Quilca, Cahuasquí- y aquellas asentadas más al oeste y cerca de la costa - lacha y cayapa. Un español residente entre los indígenas de estos pueblos del pie de monte explica que "a tratado y comunicado…por medio dellos con los que estan de guerra con mucha amistad y familiatura" (AGI/S Doc. Escogidos, 1. Doc 77. "Traslado del asiento… del Dr. J. del Barrio de Sepulveda con los caciques… de Lita" [1598]: f.1v; 8r; AGI/S Quito 25. Relación de H.González de Saá [1598]: f.3r; AGI/S Quito, 604B. Carta de Luis de Arcos, vecino de Quito. Quito, 14-6-1569: f.1r).

Los datos que ofrece la documentación colonial más temprana no permiten remontar más allá del siglo XV o XVI: atestiguan por una parte los conflictos y alianzas que han presenciado los conquistadores, y por otra, la tradición oral autóctona que éstos han podido recopilar. Ambas fuentes revelan la flexibilidad de las relaciones étnicas prehispánicas, y el equilibrio siempre en balance entre grupos serranos y selváticos. El grupo selvático lita ha dejado pruebas de ser entonces uno de los más belicosos y ávidos de expansión hacia las etnias circundantes: la tradición oral, según el doctrinero a cargo en 1582, evoca la dominación, probablemente reciente (¿principios del siglo XVI?) de los lita sobre sus vecinos lacha, a raíz de una guerra (Jiménez de la Espada 1965 "Relación de Fray Andrés Rodríguez… del pueblo de Lita" [1582]: 244). Este dato viene confirmado por la estructura política descrita por la expedición española de 1597: el cacique de Lita es quien designa al jefe de las etnias vecinas de los lacha y también de los yamba (AGI/S Doc. Escogidos, 1. Doc 77 "Traslado del asiento… del Dr J. del Barrio de Sepulveda.. con los caciques… de Lita" [1598]: f.2v y 10r/v). En cambio, otra tentativa de la etnia lita de dominación hacia los grupos de Quilca y Caguasquí no parece haber tenido éxito, a pesar de una lucha encarnizada (Jiménez de la Espada 1965: 246). Es probable que este fracaso parcial de expansión de la etnia lita se deba a una incompatibilidad con las ambiciones semejantes de las etnias serranas, en particular de Otavalo. En efecto, a la llegada de los conquistadores, ésta última está considerada como la etnia más próspera y poderosa entre los grupos de la sierra norte y es cierto que es quien controla directamente no sólo un territorio de altura, sino también la vertiente occidental de la cordillera andina: la zona algodonera de Intag, las tierras saladas de Salinas, los cocales del valle inferior del Chota. Territorio cálido que genera justamente la riqueza de la etnia, por sus producciones exóticas tan preciadas y por su ubicación de "bisagra" entre dos ecosistemas contrastados (Caillavet 1979). Es de suponer que hasta la irrupción española, las tentativas de los otavalo de penetración hacia el interior de la selva, más allá del pie de monte ya controlado, seguían desarrollándose, conflictiva o pacíficamente. Se puede considerar que el área de influencia de la etnia otavalo, cultural a lo menos si no política, abarca las etnias de Quilca y Cahuasquí, cuyo idioma es el mismo que el de Otavalo (Jiménez de la Espada 1965: 245). Otra prueba de la adopción reciente del modelo linguístico y cultural otavalo, la constituye la antroponimia de los jefes étnicos: los nombres de los caciques de las etnias del pie de monte occidental documentados en 1582 y 1586 son plenamente otavalo (Pinzango, Cuguantango, Muenango), mientras que en la época prehispánica el nombre del jefe de la etnia pertenece al idioma local, aunque transformado con un sufijo de Otavalo (Yanguango) así como los nombres en 1586 de caciques segundarios subordinados al jefe máximo local (Yanguan, Pinangila) (Jiménez de la Espada 1965: 245; 246; AM/I sin clasificar. Doc.77: f.24r. "Don Sancho Muenango gobernador del pueblo de Caguasquí y los yndios Don Francisco Yanguan y Don Diego Pinangila" 1586). Como en el caso del cacique prehispánico de Caguasquí (Yanguanango), el jefe expansionista de Lita,

también anteriormente a la conquista española, según la tradición oral autóctona, ha transformado su antropónimo original (Gualapí) con el sufijo prestigioso Ango, equivalente a "señor" entre los otavalo (Jiménez de la Espada 1965 "Relación de Fray Geronimo de Aguilar… de Caguasquí y Quilca…" 1582: 246; Caillavet 1981). Y al intentar -¿sin éxito?- conquistar, a partir de la sierra, tanto el pie de monte occidental como oriental, los mismos incas han reproducido la política tradicional de las etnias serranas locales (Jiménez de la Espada 1965 "Relación de Fray Geronimo de Aguilar… de Caguasquí y Quilca" (1582): 246; Oberem 1958: 234; Oberem 1971: 43-46).

En este trabajo, he privilegiado el análisis de las relaciones entre sierra y selva occidental con la intención de compensar una carencia informativa, y de sacar del olvido el papel esencial del pie de monte occidental dentro del esquema global de las interacciones entre tierras de altura y bajas.

Poner de paralelo, punto por punto, las relaciones de las etnias serranas con sus vecinos selváticos de ambos lados para llegar a una comparación exacta no me parece muy interesante, y sería imposible definir los criterios que permitan sacar un balance de la importancia primordial o segundaria de tal o cual selva para con la sierra.

Puede que en un futuro ojalá próximo, mejores conocimientos arqueológicos den las bases para evaluar el papel respectivo de ambas selvas para con la sierra andina. La conclusión a la que yo me inclinaría, no tiene por qué ser una respuesta categórica ni estática: es lógico suponer que a lo largo de la prehistoria ecuatoriana (extensiva hasta la documentación escrita de la colonia española), se hayan producido variaciones diacrónicas coyunturales, y que un movimiento alternativo haya dado supremacía a veces a la selva occidental, a veces a la oriental en las relaciones entre tierras altas y bajas. Los testimonios históricos ofrecidos por los españoles en el siglo XVI parecen apuntar hacia una expansión de la etnia otavalo hacia el Occidente. Al mismo tiempo, la tradición oral recuerda el reciente fracaso del intento de dominio de la etnia serrana de Caranqui sobre el pie de monte amazónico como si en el siglo XVI al menos, tuviesen más éxito los contactos con el occidente que con el oriente (Jimenez de la Espada 1965 "Relación… de Pimampiro… por el Padre Antonio Borja" [1582]: 251).

Para la zona más sureña de Quito, Salomon apunta a una conclusión similar (1978: 53; 160). Un estudio arqueológico del área de los pasto - en contacto directo con los grupos selváticos barbacoa- revela en cambio que las conchas marinas se encuentran con gran abundancia en los niveles que corresponden a los asentamientos pasto entre los siglos X y XIII de nuestra era, pero que posteriormente su cantidad va disminuyendo considerablemente y hasta se difunden copias cerámicas de conchas (Uribe y Lleras 1982-83: 350; Uribe 1986: 33-46; Cárdenas Arroyo 1992: 71-72). Esto parece implicar un debilitamiento de los intercambios entre sierra y occidente, reflejando acaso un estado de hostilidad acrecentado entre los grupos étnicos en presencia en aquella época.

Las guerras intertribales mencionadas con énfasis por los testigos españoles pueden haber cambiado con gran frecuencia el curso y la tradición de los intercambios con la sierra, y en consecuencia, orientado a las etnias serranas hacia otras estrategias para resolver su dependencia ineludible de las tierras cálidas.

Por eso, plantearé la hipótesis de un mayor desarrollo económico de la sierra norte ecuatoriana y del dominio político de sus pobladores por aquella facultad, gracias al excepcional eje transicional del valle Mira-Chota y al control otavalo de un territorio que ocupa una posición mediana estratégica entre ambas selvas, de **vincularse sea con la selva oriental, sea con la occidental,** para cubrir sus necesidades en productos de lujo en cuyos monopolio y tráfico asientan su poder. No tiene por qué haber habido simetría absoluta en los papeles desempeñados por ambas selvas frente a la sierra, sino un equilibrio variable, con, a mi modo de ver, siempre una ventaja a favor de la selva occidental que cuenta además con los recursos del mar.

5. Selva / sierra: una frontera simbólica

Si durante la Colonia, destacan las presiones económicas ejercidas por los españoles que provocan la huida de los indígenas serranos hacia la selva, no habría que olvidar que las imposiciones culturales y en particular religiosas han podido constituir otro motivo tan poderoso para realzar el atractivo de las regiones de refugio, inalcanzables para la infraestructura doctrinera. Un escritor jesuita del siglo XVIII, más sensibilizado a los aspectos ideológicos, ofrece este tipo de análisis para explicar la deserción de muchos indígenas de la zona andina septentrional de Otavalo, Ibarra, Pasto: "Los indios que existen no tienen ídolos o adoratorios; sólo les han quedado algunas frívolas supersticiones de su gentilidad. Hay también el peligro de que ansiosos de su libertad y amantes de sus antiguos ritos se huyan a los montes más enmarañados y reiteren el comercio con indios gentiles, como nos decían sucedió en uno de estos pueblos llamado Pimampiru del cual faltan millares de indios que se presume pasaron a la gentilidad" (Recio 1947 [1753]: 234).

Por lo cual, en las representaciones mentales de los indígenas serranos, las tierras selváticas corresponden a la vez a una reserva de productos exóticos apetecibles, y por estar libres del yugo occidental, especialmente en el campo religioso, al lugar depositario de las tradiciones culturales autóctonas prehispánicas. Este papel privilegiado que le adscribe la imaginación indígena podría explicar que, tanto durante la Colonia como hasta nuestros días, la zona de "montaña" esté especializada en "brujería" -según el concepto occidental- o medicina autóctona: los curanderos de mayor notoriedad radican en las tierras bajas, tanto occidentales como orientales. En 1704, el cacique principal de Otavalo recurre a un conocido hechicero de Intag (pie de monte occidental de Otavalo) cuyas aptitudes abarcan desde "dar calenturas y achaque de comezones a (sus) enemigos" hasta "hacer daño a su proximidad y aun a las sementeras" y "matar tigres, leones, biboras osos y otros animales dañinos" (última especialización con clara aplicación al medio selvático). Combina dicho hechicero el

uso de plantas locales de tierra caliente ("yerbas" no especificadas, tabaco, coca) con un culto a la "luna y estrella" (ANH/Q. Indígenas 28. Doc 18-IX-1704: f.4v; 5r; 20v; Salomon 1983).

Por albergar poderes no siempre benéficos y probablemente bajo la influencia de varios siglos de evangelización, el medio selvático, en opinión de los indígenas serranos, suscita sentimientos ambiguos y sincréticos: fascinación por un territorio fuera del control ideológico occidental, pero también recelo ante un mundo presentado reiteradamente por quienes dictan la norma cultural como el ámbito peligroso y condenable de los "aucas", a la vez infieles y salvajes, fuera de la ortodoxia religiosa y cultural.

Eso explicaría el valor mágico atribuido en los mitos indígenas a la franja fronteriza entre aquellos dos mundos ecológicos, y el por qué la transgresión de este límite conlleva el riesgo de desencadenar fuerzas sobrenaturales. Una tradición oral andina que remonta a la época de la conquista se trasluce a través de relatos de cómo sigue fuera de alcance en la selva el supuesto tesoro escondido del Inca Atahualpa: apenas sus perseguidores (a nivel de un individuo o de pequeños grupos) lo han descubierto y están a punto de adueñarse de él, cuando surge un acontecimiento sobrenatural que se lo impide: inexplicables fenómenos meteorológicos como una niebla repentina, una borrasca intensa o achaques físicos irrepresibles: parálisis, mareo. Están detenidos en el umbral que daría paso al "otro mundo", objeto a la vez de deseo, por su riqueza ecológica y simbólica y de temor por los peligros reales e imaginarios que supone la transgresión de lo prohibido.

El segundo elemento que resalta del análisis de este mito difundido, es que las versiones que circulan en la sierra norte ecuatoriana, siempre presentadas como relatos verídicos (Caillavet: trabajo de campo 1985), sitúan el marco geográfico que protege el tesoro, en algún paraje misterioso del pie de monte occidental, en este caso concreto, en la región de Intag. Prueba última que hasta en el siglo XX y a pesar de la casi total desaparición de los contactos interétnicos, la selva occidental parece más cargada de valores simbólicos que la oriental para los pobladores de la cordillera.

Conclusiones

El ejemplo aquí considerado de los Andes septentrionales y de un caso original de frontera ecológica tripartita entre la sierra y sus dos selvas sugiere varias reflexiones. En el campo de la cultural material y de la vida cotidiana de las sociedades de tierras altas y bajas, el concepto colonial -que persiste en las mentalidades occidentales contemporáneas- de una marcada dicotomía entre los territorios serranos y selváticos no se ve corroborado por la etnohistoria. La secuencia geográfica y ecológica - mar y selva occidental / sierra / selva oriental - no presenta un compás similar de rupturas superpuestas en el campo del funcionamiento económico. Las relaciones interétnicas combinan intercambios activos de personas y productos así como en-

frentamientos bélicos. Y para llevar a cabo estos contactos, los grupos humanos asentados en estos tres hábitats optan por sacar el máximo partido de las vías de comunicación, apostando por la permeabilidad de las condiciones geográficas.

Notemos también que no siempre los límites de los territorios étnicos se corresponden con las fronteras entre zonas ecológicas diferentes. Obviamente éstos no son estáticos y en el curso de la historia, los fenómenos de expansión o retroceso moldean el alcance territorial de los grupos étnicos. Así es como la etnia prehispánica serrana otavalo controla el pie de monte occidental de los Andes y en el siglo XVI, se beneficia de un territorio ampliado en esta misma selva occidental debido a una reciente incursión militar. Este ejemplo lleva a considerar no sólo la variabilidad de las fronteras interétnicas sino también las estrategias de control del hábitat selvático por parte de etnias serranas. Si bien en el siglo XVI aflora un predominio de los vínculos políticos y territoriales entre la sierra andina y la selva occidental, podemos conjeturar equilibrios distintos en otras épocas. La asimetría entre la sierra y "sus" dos selvas puede darse del otro lado y la intensidad relativa de las fronteras fluctuar en el tiempo.

La interdependencia práctica que oblitera la realidad de un fenómeno fronterizo se amplía al ámbito cultural donde los intercambios también son patentes. A pesar de ello, el débil contenido de la frontera en la esfera de lo material parece contrastar con la existencia de una clara demarcación en el plano simbólico. Los grupos étnicos serranos instituyen una ruptura entre ellos mismos y los "otros", que coincide con las fronteras ecológicas. Plasmar una demarcación, aun cuando sólo sea efectiva a nivel simbólico y en contradicción con los parámetros concretos, se perfila como una creación necesaria para dar un contenido a la identidad cultural de un grupo étnico, que en gran parte, define e interpreta sus contornos mediante un trabajo de contraposición a los "otros".

Notas

1 Este texto es una versión reelaborada de "Entre sierra y selva: las relaciones fronterizas y sus representaciones para las etnias de los Andes septentrionales". *Anuario de Estudios Americanos.*- Sevilla, 1989, T XLVI: 71-91.

2 Hoy día, se puede identificar sólo a tres grupos indígenas en la franja costera: al norte de la frontera colombiana, la etnia de los coayquer (barbacoas); en el norte de Ecuador, a lo largo de los ríos Santiago y Quinindé, la etnia de los chachi (cayapas); y en la región ecuatoriana de Santo Domingo, la etnia de los tsachila (colorados). Aunque cada día más en vía de asimilación entre la población mestiza circundante, han conservado muchos rasgos culturales propios y en particular sus idiomas.

3 Los ejemplos corresponden a la zona geográfica considerada en este artículo, en torno a la etnia otavalo. Para la zona más meridional, ver los trabajos de Carrera Colín (1981) y Salomon (1986).

4 No evoco en este artículo el impacto de un fenómeno étnico colonial originado en las alianzas y mestizaje de esclavos negros cimarrones con las etnias costeras. Ver este tema en Alcina Franch 1974 y Jiménez de la Espada 1965 T. 185: 91.

I.3. LA SAL DE OTAVALO. CONTINUIDADES INDÍGENAS Y RUPTURAS COLONIALES[1]

Este trabajo está centrado en el estudio de la explotación y de la distribución de la sal del pueblo de Las Salinas, perteneciente al grupo étnico de Otavalo, en el siglo XVI, así como pretende aportar algunas precisiones sobre el destino de dicho pueblo a lo largo de los siglos. Partiendo de un producto-clave para la sociedad indígena tal como la sal, es posible descubrir ciertos elementos de su organización económica original puesto que se asemeja a las que observamos en el Perú y Colombia en tiempos prehispánicos: la explotación se efectúa mediante el sistema de isla multiétnica mientras que la distribución se lleva a cabo a través de una compleja red de intercambios, intra e interétnicos.

En el siglo XVI, la ecología particular de Las Salinas, situadas en tierras cálidas cuando el resto del territorio otavalo pertenece a zonas frías, así como el control de la "tierra sal", hacen de sus habitantes los miembros de una comunidad privilegiada, la más próspera de toda la etnia.

El siglo XVII presencia su desaparición progresiva: el descenso demográfico y el acaparamiento de las tierras por los españoles, acarrean la ruina del pueblo indígena que no volverá a resurgir hasta el siglo XVIII, con otra población, heterogénea, carente de indígenas autóctonos; la explotación de la sal está, esta vez, en manos de los españoles, dentro de un sistema totalmente colonial. Hoy en día apreciamos aún la herencia de esta segunda fundación, pero la explotación tradicional está condenada a corto plazo pues no resulta rentable en un sistema de economía liberal.

Pude visitar hace veinte años el pueblo de Salinas, cerca del río Mira-Chota, en la confluencia de los arroyos Chuspihuaycu y Cachiyacu, a 1.600 metros de altitud, en el valle semidesértico del Chota que abre un profundo paso a través de la cordillera occidental de los Andes ecuatorianos (trabajo de campo, 1978). Su latitud (apenas 15' al norte de la línea del Ecuador) explica las temperaturas cálidas del valle: el geógrafo Acosta-Solís (1977: 331) lo incluye en el nivel climatológico "subtropical sub-andino".

En un entorno desértico - sin árboles, sin hierba - el pueblo, diminuto, sólo poseía algunas casas y estaba rodeado de grandes montones de tierra, vestigios de la explotación salina; parecía perdido en medio de las plantaciones de caña de azúcar y de los pastos destinados a la cría de bovinos pertenecientes a las haciendas que monopolizan la tierra y el agua hasta los lindes del pueblo (ver ilustraciones I-3-1 y I-3-2).

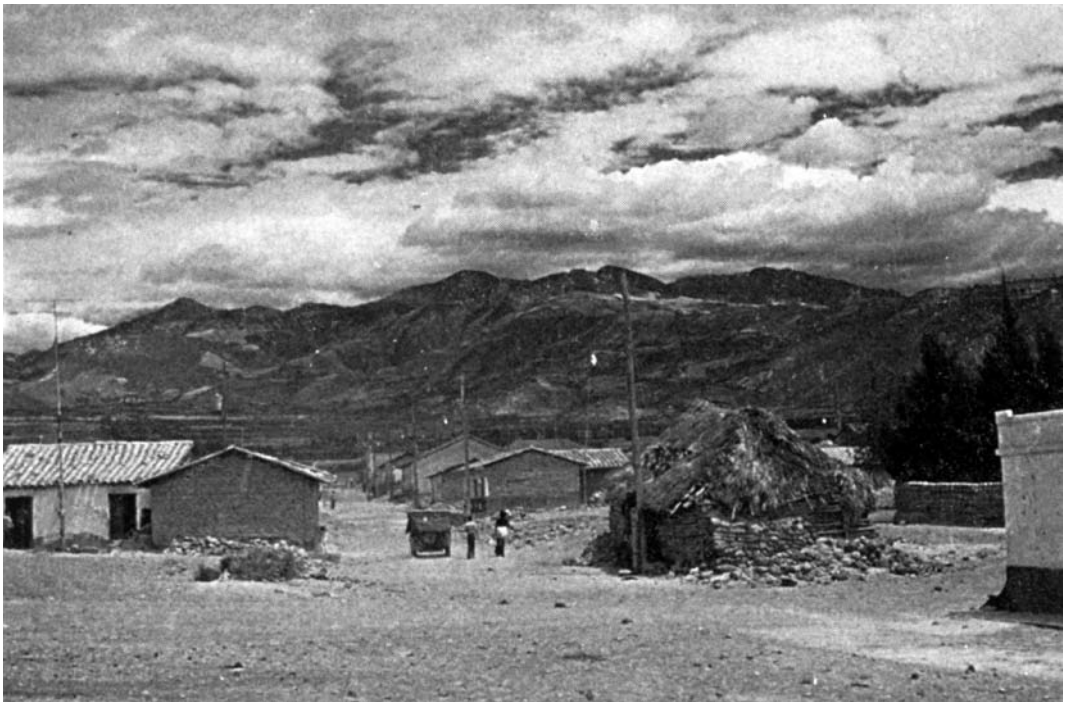


Ilustración I-3-1: El pueblo de las Salinas en 1978 (Foto Caillavet).

Ilustración I-3-2: Desechos de tierra-sal ya explotada (Foto Caillavet).

Al igual que en todo el valle del Chota, la población era esencialmente de origen afroamericano y trabajaba en las haciendas. Quedaban tan sólo dos fabricantes de sal. La etnia otavalo no se hallaba representada.

Lo que constituía la particularidad de esta explotación, es que naturalmente no se trataba de sal marina, ni de sal gema, sino de una sal que impregna la tierra del valle y el agua de los ríos (véase Cachiyacu en quechua= agua salada).

En el siglo XX, según testimonios recogidos in situ, los fabricantes de sal iban a buscar la tierra fuera del pueblo, a los Palenques y a Carrillo. Estos topónimos no figuran en los mapas del Instituto Geográfico Militar, pero Costales-Samaniego (1958: 163) presenta como "concentraciones negras" algunas parroquias de Salinas: Santa Rosa, San Juan**, Palenques, Carrillos,** El Salado, San Jorge. Traen dicha tierra en serones muy rústicos (ilustración I-3-3). Se vierte la tierra salada en los lavaderos (ilustración I-3-4), y se cubre de agua que, a su paso, disuelve la sal. De esta agua salobre se extraerá la sal mediante "cocción". En unas cabañas llamadas "cocinas" y reservadas a este efecto (ilustraciones I-3-5 y I-3-6), el agua salada hierve en recipientes de hierro colocados sobre hogueras de leña, hasta su evaporación total (se trata de leña de "espinos" que crecen en el valle del Chota, identificables como Acacia pellancantha (Acosta-Solís 1977: 352). Se obtiene así una pasta de sal amarillenta o grisácea, según la procedencia de la tierra, que se trabaja a mano formando bolas ovaladas, las cuales se colocan sobre las cenizas calientes hasta que acaben de secar (ilustraciones I-3-7 y I-3-8).

Ilustración I-3-3: Los serones de madera y cuero (Foto Caillavet).

Ilustración I-3-4: Lavaderos de tierra-sal (Foto Caillavet).

Ilustración I-3-5: Una explotación salina: tierra-sal; lavaderos; cocina (Foto Caillavet).

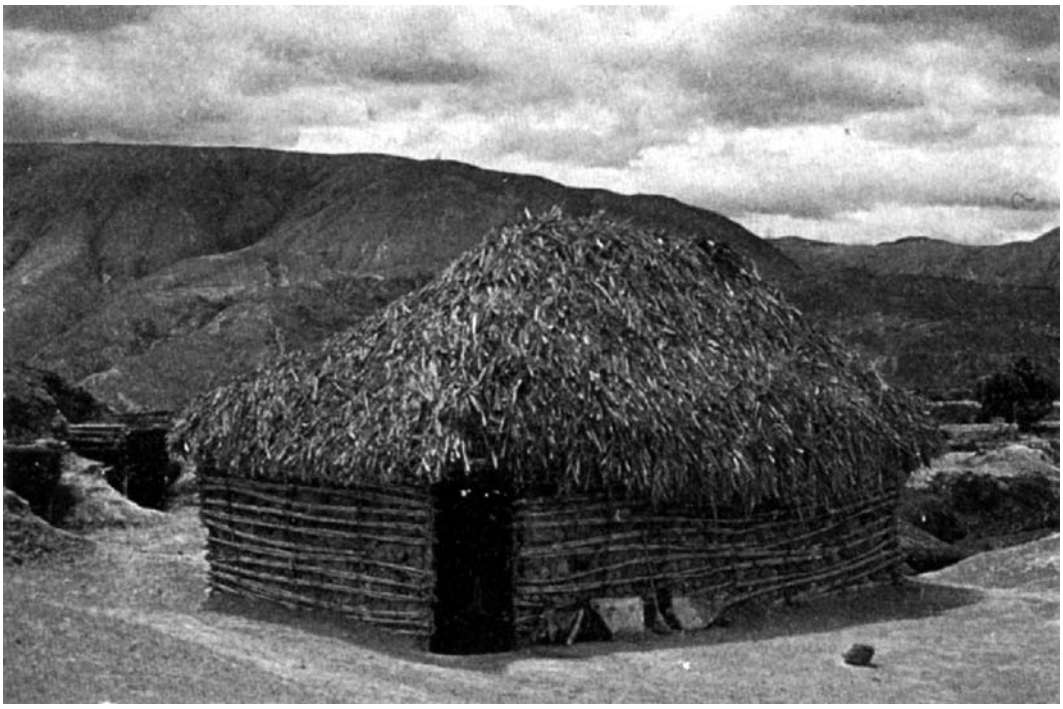


Ilustración I-3-6: Una "cocina" (Foto Caillavet).

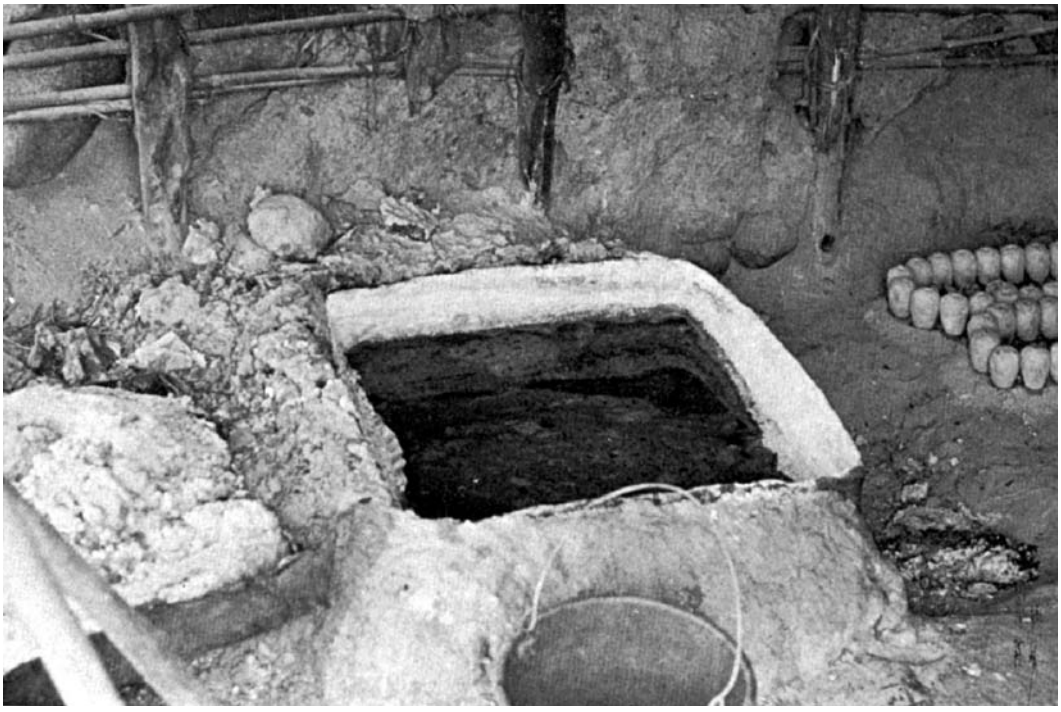


Ilustración I-3-7: "Cocción" del agua salada (Foto Caillavet).

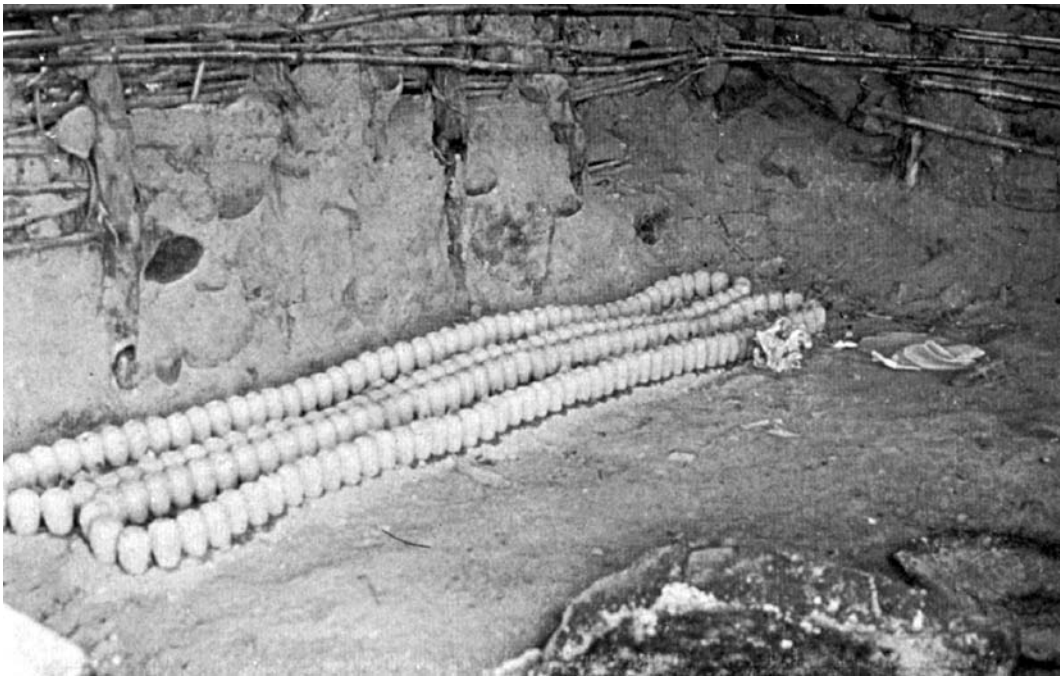


Ilustración I-3-8: Secado de las hormas de sal (Foto Caillavet).

Una compradora ambulante ("La Aurora") adquiere esta producción de sal que podrá luego comprarse en algunos puestos del mercado de Otavalo, el día de la feria semanal.

Las bolas de esta sal de tierra, llamada hoy **jorma-cachi** (quichua= sal de horma, sal de bola), alternan en el mercado indígena con la **muru-cachi** (quichua= sal en grano), sal marina cristalizada, amarilla o blanca conforme al grado de lavado (ilustración I-3-9).

La agonía manifiesta de la explotación salina, el aspecto asolado del pueblo, no permitían en modo alguno imaginar pasados esplendores. Ahora bien, los documentos de los archivos demuestran que Las Salinas es, en el siglo XVI, un pueblo muy próspero, el más rico de todo el repartimiento de Otavalo. Éste, otorgado por encomienda en 1548 al capitán Rodrigo de Salazar, en recompensa a su fidelidad a la Corona durante las guerras civiles peruanas, constituye un destacado regalo: renta por lo menos 10.000 pesos al año y pasa por ser uno de los más ricos de la Audiencia de Quito, gracias a la abundancia y a la prosperidad de su población indígena que saca provecho de una comarca de clima y fertilidad excepcionales (AGI/S Cámara 922 A, pieza 3ª: f.151r/v; Jiménez de la Espada 1965: 183 y 172).

Según unos datos documentales de 1577 que dejan entrever la realidad indígena en una época en la cual los elementos aculturadores y perturbadores aportados por los españoles son aún ínfimos en la Audiencia de Quito, ¿qué podríamos decir del funcionamiento y del rol de las primeras salinas al empezar la colonización?

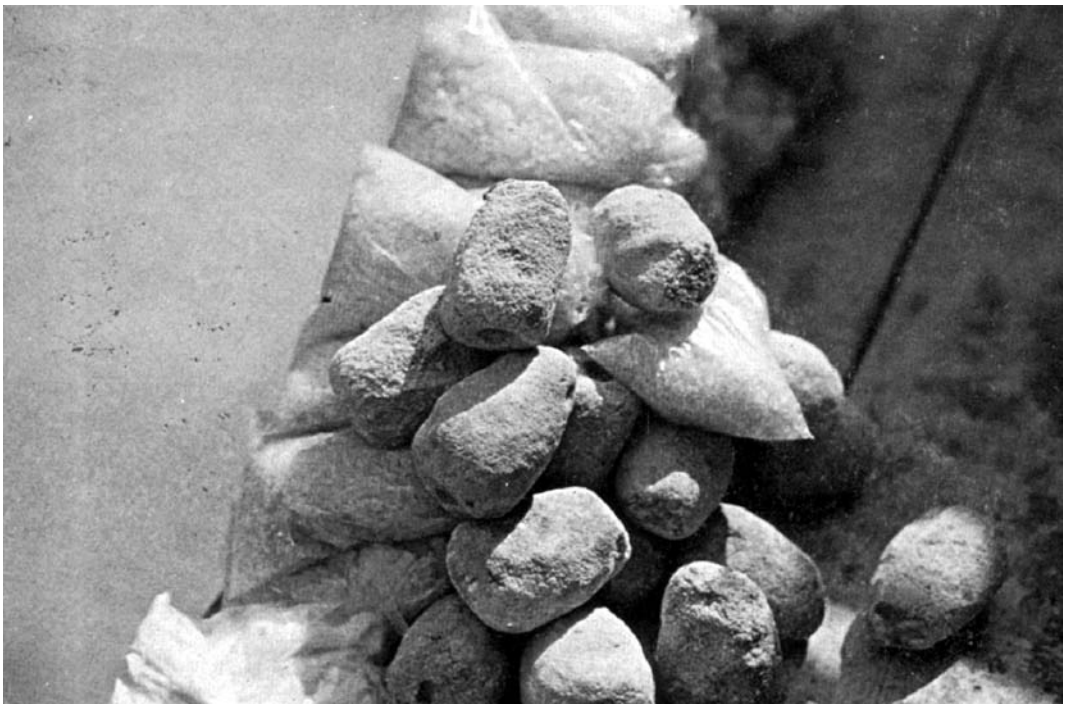


Ilustración I-3-9: Sal de horma y fundas de sal marina en el mercado de Otavalo (Foto Caillavet).

1. Producción e intercambio en el mundo indígena del siglo XVI

Las dos fuentes de información que poseemos para el siglo XVI se refieren por una parte a los "frutos naturales e yndustriales" de Las Salinas, y por otra parte, a su población mixta: indios autóctonos "otavalos", e indios "forasteros" (AGI/S Cámara 922 A, pieza 3ª: f.27r). Apoyándonos en el estudio de los recursos y de los explotadores de estos recursos, podemos seguir la cadena del trabajo humano y comprender la organización de la misma en el seno de la etnia otavalo. Estos datos revelan finalmente los vínculos económicos y consecuentemente políticos que la unen a otras etnias.

a) Ecología y recursos de las Salinas

Escuchemos las declaraciones de los testigos españoles e indígenas con ocasión de la información incoada por la Audiencia de Quito en 1577 (AGI/S Cámara 922 A, pieza 3ª: f.610r-767r). Las Salinas producen sal en abundancia, algodón, ají, coca, exclusivamente productos de gran valor. Lo que me lleva a suponer - a falta de excavaciones arqueológicas y de referencias de archivos - la existencia de un sistema de riego prehispánico que debía ser necesario para los cultivos de la región de Las Salinas. Los indígenas de Las Salinas tienen fama de ser muy ricos, los más prósperos de toda la etnia, gracias a los "rescates" que llevan a cabo con sus productos. Salomon

(1978: 122 y 281) observa que las producciones asociadas de algodón, ají y sal, delimitan un único conjunto económico, como en el caso de los yumbo o el de los puruhá.

El español Hernán Gómez: "los indios de Las Salinas son diferentes de los otros del dicho asiento de Otavalo porque tienen mucha sal y algodón y coca de que hazen gran rescate e aunque en los demás pueblos de Otavalo ay algodón e alguna cosa (sic, por "coca") es poco todo en comparación de la de Las Salinas…".

El indígena "Juan Pichi Ynta natural de Guayllabamba": "en las salinas se coge mucha sal e algodón y son mas ricos los yndios que los demas pueblos".

El indígena "D. Rodrigo Moenango principal de Tontaquí": "en las salinas… se coge sal e algodon y alguna coca que todo vale dinero y es mejor que los demas pueblos".

El indígena "D.Antonio Arranguaqui…" de Las Salinas": "save que todos los frutos del partido de Otavalo son unos e de una misma manera e lo que ay en un pueblo ay en el otro o a lo menos es muy poca diferencia que se tienen eseto este pueblo de las Salinas que es diferente de los otros porque tiene mucha sal y algodón que es un trato rezio e de mucha importancia".

El español Juan Cisneros de Reynoso (que fue corregidor): "Los de Las Salinas hazen sal e cogen algodón y ají que es principal trato de toda la tierra" (AGI/S Cámara 922 A, pieza 3a: f.730v, 679v, 635r, 760v, 611r/v. Ver también: AGI/S Cámara 922 A, pieza 3a: f.764v, 614v, 736r, 617v, 613v, 734, 626v, 620r/v).

Los testimonios son numerosos y categóricos, y la tasa de 1579 del repartimiento de Otavalo aporta una prueba más: los indígenas de Las Salinas son los que están más gravosamente tasados de toda la encomienda: 2 pesos en vez de 1,5 por tributario; una arroba de sal en vez de 1/2 fanega de maíz, 1/2 de trigo y dos gallinas (valor equivalente); 1 manta de algodón como los demás, pero ellos deben proporcionar la materia prima "atento a que ellos lo tienen de su cosecha y tienen mayores aprovechamientos que los indios destos dichos otros pueblos" (AGI/S Cámara 922 A, pieza 2ª: f.8r). Los mismos indígenas, cuando se les pide que evalúen lo que podrían pagar como tributo, establecen una diferencia entre los indígenas del conjunto del repartimiento de Otavalo y los de las Salinas y reconocen que estos últimos pueden pagar el doble "atento al algodon e sal que tienen" (AGI/S Cámara 922 A, pieza 3ª: f.612-616).

Está claro que Las Salinas debe su prosperidad a la originalidad de sus recursos que dependen directamente de la ecología ecuatoriana. La combinación de la latitud de la región de Otavalo casi lindando con la línea ecuatorial al sur, y del relieve - formado por la cordillera occidental de los Andes, las cuencas interandinas, el pie de monte occidental y profundos valles - explica que a la más mínima variación de altitud correspondan diferentes modalidades climatológicas y ecológicas. La suma variedad que, en distancias cortas, brinda el medio, es una particularidad ecuatoriana que requiere por tanto una organización económica original adaptada a di-

chas condiciones ecológicas con el fin de sacarles el mayor provecho posible. El repartimiento de Otavalo comprende tierras frías, tierras templadas y tierras cálidas y sus habitantes tienen acceso a productos muy variados y complementarios: "la provincia de Otavalo lo mas della es tierra templada; tocan los cuatro pueblos della algo mas en frio que en templado, y el uno, que es Inta, está en montaña y es calidisimo y humedo y enfermo. Los otros dos pueblos, llamados Urcoqui y Las Salinas es tierra templadisima y tocan algo en caliente, especialmente Las Salinas. Son humedos y enfermos. Los otros cuatro pueblos son de temple algo frio y seco y es tierra muy sana" (Jiménez de la Espada 1965: 234). "Los indios de Otavalo… alcanzan tierra caliente templada ny fria" (sic, ¿por "y fria"?) (AGI/S Cámara 922 A, pieza 3ª: f.170r). El poder acceder a tierras cálidas está considerado como un privilegio: "en el dicho partido de Otavalo y sus pueblos,…e en las tierras calientes se coge algodón e coca e unos (pueblos) la alcanzan y otros no…" (AGI/S Cámara 922 A, pieza 3ª: f.27r). Las salinas, las tierras cálidas, medios de producción preciados y excepcionales hacen que las Salinas sea objeto de codicia y de rivalidad; el control o la "posesión" de las mismas implica la necesidad de vínculos y de alianzas políticas entre los diversos grupos usuarios, de forma que garantice su utilización dentro de un sistema que funcione eficaz y armoniosamente. Lo cual no equivale a un modelo estático y definitivo sino, más probablemente, inestable y sometido a los cambios de poder y de influencia de los diversos grupos, modelo en el cual los enfrentamientos o las coaliciones entre cacicazgos parecen corrientes.

En 1577, dos clases de usuarios acceden a los recursos de Las Salinas: los "indios tributarios" - 15 solamente - pertenecientes al grupo Otavalo y los "indios forasteros", entre los que se encuentran indígenas pasto (oriundos del norte del Ecuador y sur de la actual Colombia) (AGI/S Cámara 922 A, pieza 3ª: f.27r).

b) Los indígenas autóctonos

Las Salinas están en manos de los otavalo. Lo ratifica la Relación de Quito de 1573: "en los términos del pueblo de Mira hay unas fuentes de agua salada, questan quince leguas de la dicha ciudad, las cuales benefician unos indios subjetos a un capitan de don Luis Ango, cacique de Otavalo" (Jiménez de la Espada 1965: 207). Y el acceso a los productos de las Salinas y a su distribución están condicionados por la peculiar ecología del repartimiento de Otavalo: no es necesario enviar mitimáes hasta zonas lejanas, desde las tierras frías a las tierras cálidas, como en el modelo de explotación "vertical" a varios días de camino de una llajta hasta su "isla" de los Andes centrales y meridionales (Murra 1975: 62). Es más adecuado el concepto de "microverticalidad" elaborado por Oberem (1976: 51-64), puesto que los diversos niveles ecológicos están muy próximos los unos de los otros y se hallan agrupados en un territorio de extensión limitada y controlado por un único grupo étnico; y no desperdigados e imbricados en los territorios de otras etnias.

Podemos pues pensar en otras dos formas de aprovechamiento:

- Sea una especialización por comunidad impuesta por las condiciones ecológicas de la producción y un sistema de intercambios y de reciprocidad en el seno de la misma etnia (Rostworowski de Díez Canseco 1977:211-271).

- Sea una explotación rotativa de los recursos, pudiendo cada comunidad de la etnia otavalo enviar explotares temporeros del recurso del cual carece a otra comunidad de la misma etnia, y garantizarle, recíprocamente, idéntico privilegio: sistema de la complementariedad en el cual el cacique ejerce una función importante en las relaciones entre las comunidades.

En el caso concreto del repartimiento de Otavalo, un empadronamiento posterior (1655) parece llevarnos a esta misma conclusión: la parcialidad de Cotacache posee un grupo de 8 salineros con sus familias respectivas además de los 52 tributarios y sus familias (IOA/O. EP/J 1ª, 1630-1799: f.151r). Sólo puede tratarse de explotadores de sal de Las Salinas pero ignoramos si se dedican exclusivamente a esta actividad - o si trabajan por turno como mitayos. Sin embargo, no podemos generalizar este dato y hacerlo extensivo a las otras comunidades de Otavalo, menos aún cuando en fecha tan tardía, la colonización ha tenido ya cumplida oportunidad de modificar el sistema prehispánico.

Probablemente estos dos tipos de explotación no son incompatibles. En efecto, si tomamos como punto de partida del razonamiento la capacidad de producción de las salinas, podemos admitir que el primer elemento, la materia prima (es decir la tierra salina) es prácticamente inagotable (rica aún en el siglo XX); en cuanto al segundo elemento necesario para la producción, la capacidad de trabajo, nos induce a plantearnos la pregunta: ¿de qué mano de obra disponen Las Salinas?

La tasa menciona a 15 tributarios. Desde el punto de vista colonial de contabilización de la mano de obra, en la óptica del tributo, se trata, además de estos 15 trabajadores, de un grupo familiar (70-75 personas) que también representan una fuerza de trabajo pero difícil de valorar (ancianos, "indios reservados", mujeres y niños) - ¿sería suficiente este grupo para abastecer de sal el repartimiento de Otavalo? Ya que los indígenas de Otavalo dependen de la producción de Las Salinas, pues las otras salinas más próximas están controladas por otros grupos étnicos (Pomeroy 1988).

Señalemos también que la sal no se consume, sin duda, en grandes cantidades a pesar de ser indispensable para los indígenas: "por ser la sal el temple que para el ají tienen que es todo su mantenimiento y comida" (AVDJ/M Caja 40, envío 25 B. Doc. 37; finales del siglo XVI); pero la sal está considerada como un producto de lujo, de gran valor, vinculado al ritual (Jiménez de la Espada 1965: 246 y 250).

Los 15 tributarios de Las Salinas parecen desempeñar tres cometidos: tienen que suministrar un tributo de 60 arrobas de sal, trabajan también en los campos de algodón, de ají, de coca… y finalmente fabrican un excedente de sal que ocupa un lugar importante en los rescates que constituyen la fuente de prosperidad de los indígenas de Las Salinas: "los yndios del pueblo de Las Salinas tienen mas que estos

porque alli se da mucha sal e algodon y coca e tiene muchas grangerias porque acuden alli Otavalo y sus comarcas a hazer rescate"… "los rescates que alli hordinariamente y de contorno se hazen" (testigo español en 1578. AGI/S Cámara 922 A, pieza 3ª: f.764v).

1.- Es pues cierto que se efectúan intercambios por rescates en el seno de la etnia otavalo: "los yndios del pueblo de Las Salinas podrían pagar mas que esto por **el trato que entre ellos** tienen de la dicha sal e algodón" (testigo indígena en 1578. AGI/S Cámara 922 A, pieza 3ª: f.667v). Una vez obtenidos estos productos especiales, el común de los indígenas de toda la etnia otavalo, y no solamente los de Las Salinas, acuden a Quito y a otros mercados para cambiar sus productos y seguir así la cadena que les conducirá hasta la obtención del oro que les exige el tributo colonial, pero del cual no poseen minas en su territorio: "los yndios rescatan en Quito y en otras partes e tienen oro de lo corriente que lo an de los dichos rescates con que pagan el tributo" (AGI/S Cámara 922 A, pieza 3ª: f.102; 730v). En esta red de intercambios y de mercados, Las Salinas parece servir de eje; la oferta de sal y de productos de tierras calientes lo convierten en una feria muy apreciada y muy frecuentada. Creo además que su periodicidad no semanal significa que su tradición es prehispánica: "en el pueblo de Las Salinas tienen plata et aven de hazer tiangues e mercado **de onze en onze días** donde se juntan muchas gentes de diversas partes e tienen muchas granxerias con ellos" (AGI/S Cámara 922 A, pieza 3ª: f.749r).

2.- Este mercado de Las Salinas es también un punto de encuentro y de contacto con otras etnias. Está cerca de otro importante mercado, el de Pimampiro, en el valle del Chota-Coangue, donde también se llevan a cabo intercambios con los indígenas pasto, sin duda también con los indígenas de Chapi de la Montaña (en la cordillera oriental) los cuales a su vez comercian con los quixo, la sal va pasando así de mano en mano: "Tienen estos indios de la montaña contratación con los indios de guerra (= los quixo) y resgatan los unos con los otros. Los indios de guerra traen muchas veces muchachos y muchachas a vender a trueque de mantas y sal y perros" (Jiménez de la Espada 1965, Relación de Pimampiro: 248). La sal es adquirida no sólo por los indígenas de la región de Otavalo y los pobladores de la vertiente oriental de los Andes, sino también por los indígenas del oeste de los Andes, hacia el Pacífico, aún no conquistados por los españoles, y que podemos identificar como indígenas de Lita: "que se la (sal) van a mercar de todos los pueblos desta comarca, y tambien vienen a mercalla los **indios infieles** que no estan conquistados y viven en tierras cerca destos pueblos deste corregimiento"; "…en lo que toca al trato que los indios (Lita) tienen, digo que no tienen otro trato alguno sino rescatar con maiz y papas y yuyos alguna sal para comer y algodon para pagar el tributo" (Jiménez de la Espada 1965, Relación de Otavalo y Relación de Lita, 1582: 240 y 244).

Por último, la sal es uno de los productos de lujo canjeado por los mindaláe*s*, mercaderes indígenas especializados, que viajan por los territorios de varias etnias y que podemos hallar desde los Sicchos (al sur de Quito) hasta tierras de los pasto, en

Colombia (Salomon 1978: 150-156). Los indígenas de Otavalo parecen constituir un buen contingente de estos mercaderes: actividad que explica también la prosperidad de este grupo étnico así como su importancia política en la época prehispánica, puesto que los mindaláes ejercían también una función diplomática: "Los yndios del dicho asiento de Otavalo son myndalaeses (sic) rescatan con coca e sal e otras cosas…"; "… ay entre ellos muchos indios mercaderes que tratan en coca y en sal y mantas y otras cosas…" "algunos yndios ay myndalaes que vienen a esta cibdad (= Quito) y van a la provincia de los pastos a los tiangues a rescatar y estos myndalaes estan ricos porque llevan algodon e coca e mantas de una parte a otra" (AGI/S Cámara 922A, pieza 3a: f.727v; f.730v; f.761r).

Pero los intercambios de productos no constituyen el único tipo de relaciones interétnicas. En efecto, en Las Salinas viven también explotadores de sal que no son oriundos de Otavalo.

c) Los indígenas forasteros

El cacique de Las Salinas menciona a los "forasteros" que viven en Las Salinas. Esta información data de 1577, y las migraciones de la población autóctona motivadas por las conmociones que suscitaron la llegada de los conquistadores y la instauración del sistema colonial, pudieron ser numerosas. Pienso sin embargo que no se trata en este caso de indígenas forasteros huidos de sus localidades de origen, sino de la supervivencia del sistema prehispánico de los camayos, que Salomon considera como no incaicos (1977:305). Antes de afirmar en este caso la equivalencia de ambos términos, recordemos los testimonios ya conocidos: el padre Antonio Borja describe con precisión ese sistema refiriéndose a Pimampiro: "En el valle de coangue…hay 80 indios Pastos que son como naturales; éstos son camayos que dicen, que son como mayordomos de los dueños de las rozas de coca, y estánse con estos naturales porque les dan tierras en que siembren, y así están ya como naturales" (Jiménez de la Espada 1965: 252; véase también la Relación de Chimbo: 256). Estos camayos parecen vinculados a su grupo étnico de origen, en calidad de colonos explotadores de productos especiales. En Las Salinas, los pasto —oriundos de tierras frías— vienen a cultivar productos de tierras cálidas, así como a fabricar sal a la cual, tal vez, no todos tienen acceso. Notemos que la tasación de los pasto de 1559 incluye sin embargo un tributo de sal (AGI/S Quito 60). ¿La obtienen los pasto in situ?, ¿o acaso se abastecen de ella en Las Salinas?

Un documento más tardío, de 1612, asimila ambos términos para el repartimiento de Otavalo: "los forasteros que llaman camayos" (Herrera 1907: 41). ¿Pero qué significado podemos conceder a un término quechua en una zona conquistada muy tardíamente por los incas? ¿Fue tal vez difundido por los españoles y no sabemos si describe una práctica prehispánica (incaica o local) o colonial?

La presencia en Las Salinas de indígenas explotadores de sal, procedentes de toda la "provincia" de Quito, está acreditada en 1576: "hay 18 leguas desta ciudad (=

Quito), en la sierra unas salinas donde los indios labran y se hace sal que es la principal para el sustento de los naturales desta tierra, y todos los pueblos de esta provincia tienen alli repartido a cada uno su parte puestos indios en la labor della" (Jiménez de la Espada 1965: 177).

El cacique de Las Salinas especifica que estos forasteros son indígenas pasto y de otras etnias que no especifica; tampoco nos dice cuántos son. Éstos abonan al cacique de Las Salinas la suma de 2 pesos así como una cantidad de sal en concepto de pago por su presencia: "Preguntando que mas cobra de los dichos yndios que lleva su encomendero este testigo cobra y a cobrado de los yndios pastos que residen en las salinas o de otros forasteros algun oro o plata u otras cosas por dexarlos estar en el dicho pueblo dixo que los dichos yndios pastos y otros forasteros le pagan a este testigo (= el cacique) cada tributario dos pesos y sal que no sabe quanta es por dexallos estar en el dicho pueblo e que también cobra su encomendero y este testigo también le paga cada 6 meses 10 pesos del dicho oro del tributo" (AGI/S Cámara 922 A, pieza 3ª: f.27r).

Vemos pues que explotan la sal, tal vez también otros productos de tierras cálidas, y que participan en los intercambios de los mercados locales, ya que las salinas eran a menudo un lugar de explotación multiétnica (Salomon 1977: 238). ¿Pero siguen aún estos pasto, en la época colonial, estrechamente relacionados con su llajta de origen (canje de sal y otros productos por oro)? ¿O por el contrario, se convierten en forasteros, residentes permanentes en Las Salinas, emigrados de su tierra de origen?

El cacique aclara que una parte de la riqueza de los indígenas de Las Salinas proviene también de este recurso suplementario constituido por el "alquiler" que pagan los pasto y los demás indios forasteros: la diferencia apreciable del tributo exigido a los indígenas de Las Salinas permite suponer que sus ingresos son importantes; probablemente, está presente un número considerable de forasteros que les proporcionan una parte de la mano de obra necesaria para la producción de sal. Finalmente el testimonio del cacique, a pesar de no ser muy claro, descubre otro aspecto del estatuto de los forasteros: además de los dos pesos pagados al cacique, ¿a qué encomendero abonan los pasto un canon, que también debe pagar el cacique de Las Salinas?

1. ¿Se trata acaso de un encomendero de tributarios pasto del cual dependen los indígenas forasteros? ¿Pero por qué Don Juan, cacique de Las Salinas, tiene que pagar esta cantidad? ¿Cómo compensación de lo que recibe de los forasteros?

2. ¿Se trata del encomendero de Otavalo que saca doble provecho de esos ingresos excepcionales, por parte de los forasteros, mediante tributo indirecto, acerca de su "vasallo", el cacique de Las Salinas, cobrándole un porcentaje?

La primera hipótesis que sostiene la dependencia del destacamento de los pasto a su tierra de origen, me parece más coherente y más en la lógica del sistema de la encomienda, ajustado entonces a una realidad particular, la presencia de camayos en territorio extranjero.

Los sistemas de producción y de distribución de la sal son pues variados y diversos según se destine ésta a la etnia que controla las salinas (Otavalo) o a otras etnias que compaginan el comercio mediante mindaláes y la explotación mediante camayos.

A principios de la época colonial, ambas estrategias, opuestas y prácticamente incompatibles, parecen coexistir. ¿Ha habido ya deformación debido a la influencia española? ¿O es acaso consecuencia de la herencia múltiple de las culturas prehispánicas subyacentes: tradiciones locales, tradiciones incaicas? Una reconstitución muy precisa de la red de intercambios y de todos sus componentes permitiría apreciar la complementariedad y la dependencia económica de las etnias del norte del Ecuador y del sur de Colombia y explicaría la elección de tal o cual sistema político encuadrando estos datos. Es evidente que las alianzas entre diversos grupos étnicos son indispensables para realizar intercambios tan activos, ya se trate del comercio de mercancías, del destacamento de colonos o del desplazamiento de los mercaderes especializados fuera de su tierra de origen; el rol de los jefes locales de los diversos grupos étnicos en contacto consiste por lo tanto en mantener este equilibrio político.

Cuatro siglos más tarde observamos, por una parte, la desaparición de la población indígena sustituida por una población mulata debida a la colonización y, por otra parte, la supervivencia de la explotación de sal: ruptura y continuidad a la vez ¿Qué podemos descubrir acerca de los avatares del pueblo de Salinas durante estos 400 años?

2. Transformaciones del pueblo. Siglo XVI al siglo XX

a) Localización del emplazamiento

A falta de excavaciones arqueológicas ¿qué podemos saber acerca de las Salinas en la época prehispánica? ¿Existía ya un pueblo establecido, fijo? No se conoce el topónimo autóctono, sino un nombre español: "Santa Catalina de las Salinas" y un nombre quechua: "Cache" (es decir sal) (AGI/S Cámara 922 A, pieza 3ª: f.25r: "Las Salinas que por otro nombre se llama Santa Catalina"; y AM/Q Censos, Libro 15: f.63v (1602): "en términos de Otavalo en las salinas llamadas Cache").

Un testigo español recuerda haber conocido la región de Otavalo "a veinte y quatro y agora veinte y dos y hacia agora veinte años "o sea hacia 1555, cuando la población se hallaba dispersa, por lo menos en lo que concierne a los "yndios apartados como es… Las Salinas… que no estavan los yndios poblados como agora sino **muy apartados en las quebradas e serros**" (AGI/S Cámara 922 A, pieza 3ª: f.137r).

En 1564, el corregidor de Quito, Salazar de Villasante quiere mandar aplicar la orden real de reducción de los indígenas en pueblos, tropezando con dificultades en la provincia de "Otavalo e Carangue e Myra… por ser la gente yndomyta" (AGI/S Justicia 682: f.824r). Los pobladores de Las Salinas pertenecen al repartimiento de Otavalo y no están lejos de Mira, aparentemente no están pues todavía reducidos: vi-

ven probablemente en hábitat disperso, en torno a las salinas, al menos hasta las reducciones ordenadas en 1570 por el virrey Toledo y que fueron aplicadas, en esta ocasión, con gran severidad. Sugiero que los indígenas que explotaban la tierra sal vivían a mayor altura, en un entorno menos insano. Tal vez en Tumbabiro, muy cercano, pero situado a 2.100 m. (pueblo actual), como lo sugiere la Relación de Otavalo: "Las Salinas, que por otro nombre se llama Tumbabiro" ¿Pero se había procedido ya a la reducción? como en el caso de Pimampiro, en donde la división -pueblo arriba, explotación de los recursos más abajo, en las tierras cálidas- parece ordenada por la Audiencia de Quito (Jiménez de la Espada 1965: 233 y 248).

Un documento de 1750 especifica que, en esa época, el emplazamiento del pueblo difiere del antiguo: "consta ser citio separado del antiguo en que estubo dicho pueblo… (lo qual corresponde a la localización del siglo XX)… donde haze una quebradita de alguna agua salada que va a dar al río grande de Mira, y por la parte de abajo con el mismo río de Mira y por lado con el río salado que pasa por tras la plaza" (AGI/S Quito 374: f.57v).

Puesto que la sal constituye el principal recurso de los habitantes de Salinas, el segundo establecimiento no podía hallarse muy alejado del primero, puesto que necesariamente debía estar situado en los terrenos de sal o cerca de ellos.

b) Demografía

Si bien no sabemos nada de la población de Las Salinas con anterioridad a su reducción aparte de que era, desde luego, exclusivamente indígena (los indígenas de Las Salinas fueron encomendados a Rodrigo de Salazar, como "indios de Otavalo"), la instauración del sistema colonial, con sus padrones y sus tasas, nos proporcionan bastantes precisiones: el cacique de Las Salinas en 1577 da la cifra de 15 indios tributarios otavalo y sus familias y menciona una población residente de indios forasteros, constituida en parte por indígenas pasto. Es una cifra poco importante si consideramos que el repartimiento de Otavalo tiene fama de estar muy poblado. El censo de 1579 de los funcionarios Ortegón y Auncibay, que constituye un elemento de comparación, da un número de tributarios superior a 2.200 para el conjunto del repartimiento (AGI/S Cámara 922 A, pieza 2ª: f.9r).

¿Ha habido ya un descenso demográfico, con especial incidencia en Las Salinas? Esto es lo que parecen indicar los testimonios siguientes: el del padre guardián de Otavalo (1578) (mencionado por el encomendero Salazar quien tiene pues interés en minimizar el número de muertos para que no disminuya el tributo impuesto) "…que se avian muerto algunos yndios en Las Salinas mas que en Saranze y Otavalo e Tontaqui que avia muchos yndios mas que otras vezes"; el de un español residente en el repartimiento de Otavalo: "…que los pueblos de los asientos de yndios de Orcuqui i Amburo e Las Salinas se avian muerto yndios despues de la conmutación del tributo" (es decir, 1565) (AGI/S Cámara 922A pieza 3a: f.178v y 63r). Observemos que se trata de tres asentamientos de tierras cálidas más afectados sin du-

da por las epidemias introducidas por los españoles y que asolan la población indígena, como lo revela la relación de Otavalo de 1582: "ciertas pestilencias que en estas partes ha habido de sarampión y viruelas y tabardete" (Jiménez de la Espada 1965: 235).

La presencia de curas o de frailes doctrineros puede tan sólo atestiguar la existencia de una población indígena pero no aporta nada nuevo. Aparentemente en 1577, todavía no hay un doctrinero encargado exclusivamente de la catequización de los indios de Las Salinas (AGI/S Cámara 922 A, pieza 3ª: f.55v. Declara Pedro Coxilanuango, indígena de Las Salinas: "en el dicho pueblo de las Salinas no la hay (= la doctrina) sino de quando en quando viene un frayle de Urcuquí a dezir misa e se buelbe luego").

En 1612 un único franciscano tiene a su cargo los pueblos de Tumbabiro y de Las Salinas, muy próximos entre sí (AF/Q legajo 8 nº1: f.235). En 1648, si nos atenemos a las declaraciones del gobernador y cacique principal del repartimiento de Otavalo, don Lorenzo Ango de Salazar, la población indígena autóctona ha sido aniquilada por el exceso de trabajo impuesto por los españoles, así como por la enfermedad: "…Los hacendados utilizan indios de tierras frías… en tierras calientes… como Salinas… donde perecen muchos**… hasta los mismos naturales se an acabado y consumido** por ocuparlos en la guarda del ganado cabrío trapiches algodonales y otros ejercicios". También menciona las muertes debidas a "la contínua quartana y calenturas" (ANH/Q Indígenas Caja 6. Doc.1648-II-1º). ¿Han desaparecido realmente todos los indígenas originarios de Las Salinas? Los archivos se refieren, sin embargo, a una presencia indígena hasta finales del siglo XVIII: ¿se trata acaso de indígenas otavalo procedentes de las tierras frías como expone en sus quejas el cacique principal? El censo de 1665 da para Las Salinas la cifra, muy baja, de 25 personas: "Hayllo y parcialidad de los yndios del pueblo de Salinas… de que es principal don Pedro de Guzman hijo legitimo de don Phelipe de Guzman difunto… del repartimiento de Otavalo:

Tributarios:	9
Indias:	7
muchachos:	7
muchachas:	2 (IOA/O EP/J Iª 1600-1622).

La escasez de niños hace prever la extinción del pueblo si no se produce un fenómeno de inmigración.

En 1693, conocemos también el nombre del cacique: "D.Bernardo Gusman Gobernador e casique principal del pueblo de Las Salinas", descendiente del cacique de 1665, protesta contra la decisión del cabildo de Ibarra que han mandado cerrar "el camino Real que desde el tiempo de la gentilidad corre para el pueblo de Las Salinas y Lachas" (ANH/Q Tierras 1693-1694 Caja 12, 25- V-1693: f.77v y 25r). Este es el último testimonio de la existencia de la población indígena. Más tarde, en 1750

nos enteramos de que: "pues aunque antiguamente hubo en dicho parage pueblo de indios se destruyo del todo por lo sangriento de aquel temple, y quedo descierto hasta que poco a poco lo han ido poblando los que oy lo habitan" (AGI/S Quito 374: f.9v). Testimonio confirmado por un documento del siglo XVIII (sin fecha) (AF/Q legajo 8 nº 4: f.235v: "el curato de Las Salinas a estado administrado desde tiempo inmemorial a esta parte por los religiosos de San Francisco **aunque este pueblo se ubiese destruido**, y despues poco a poco se ubiesen agregado las personas que oy biben…").

La repoblación, atestiguada en 1750 (en el mapa de Maldonado, Las Salinas aparece como parroquia) debió comenzar mucho antes puesto que cuenta ya entonces con más de "800 almas, **sin que se incluya indio alguno oriundo de dichas salinas**, sino sólo algunos forasteros que sirven en el beneficio de la sal, y de algunos algodonales que ay en este distrito…" (AGI/S Quito 374: f.8r). De dicha población procede ésta del siglo XX: "mucha gente que ay de ambos sexos y de todas esferas, de españoles, mestissos, indios mulatos y negros…" (AF/Q legajo 8, nº 4: f.141. Ya había habitantes antes de 1750 puesto que un franciscano, hacia 1740, renuncia a la doctrina de Salinas "porque el temperamento deste dicho pueblo es muy nosibo a mi salud…"). ¿Puede pensarse que Las Salinas permanecieron desiertas durante veinte o treinta años solamente? Observemos que, como ya hemos visto, cuando tuvo lugar la segunda fundación, el emplazamiento del pueblo se mantenía vivo en las mentes, debido tal vez a la presencia de ruinas.

Los nombres de los indígenas de esta segunda fundación nos son conocidos: al menos 200 indígenas, vinculados algunos de ellos a haciendas. Además de los nombres de origen español, hallamos algunos nombres de Otavalo y otros nombres diversos (¿colorado, pasto?) (AGI/S Quito 374: f.6v y 7r/v).

La existencia de un cacique, cuya pista podemos seguir desde 1784 a 1803 (1784: "D.Fernando Quatimpaz cacique y gobernador de Ibarra y de los pueblos de Las Salinas, Lachas y Pimampiro") en pleito, en 1803, contra otro indígena que también pretende ser "gobernador del pueblo de Las Salinas" prueba la continuidad de la presencia de esta nueva población indígena (ANH/Q Indígenas 1784-1785 y ANH/Q Indígenas Caja 172, 1803- VII-18).

A falta de elementos posteriores, no me es posible situar su desaparición - hoy evidente - en el siglo XIX, o en el siglo XX, y debida sin duda a varios elementos concomitantes: probablemente migraciones vinculadas a la decadencia de la explotación salina y a epidemias: "Este año (1803) parece haber tenido una disposición particular para las fiebres intermitentes… se han sentido sus efectos destructores en Salinas…" (Caldas (1802) 1933: 98).

Por lo que se refiere al segundo componente de la población del pueblo indígena de Las Salinas en el siglo XVI, aquel constituido por indígenas forasteros pasto, lo encontramos en toda la región de Otavalo desde el siglo XVI al XVIII, como si se

tratase de una implantación y una inmigración tradicionales que no se limitan a Las Salinas. Por ejemplo:

- 1578: un indígena pasto que trabaja - ¿pero bajo qué estatuto? - en una hacienda del encomendero de Otavalo (AGI/S Cámara 922 A, Pieza 3ª: f.275r).

- 1629: El terrateniente José de Alcocer - región de Otavalo - tiene a su cargo "12 forasteros pastos que tiene en su hato para el avio de sus haciendas" (ACJ/Cot legajo IV, Quito 30-12-1654).

- de 1647 a 1699 tres documentos complementarios narran la historia de un grupo pasto en el corregimiento de Otavalo. Se trata, en 1647, de "100 yndios efectivos" pasto, es decir tributarios, o sea un grupo de población mucho más numeroso, que confían poder así librarse del tributo que deben pagar a su encomendero de Pasto: "el dicho repartimiento y encomienda tiene su naturaleza y origen en la provincia de los Pastos y fugitivos della asisten y paran en el dicho pueblo de Otavalo… por no acudir a la paga de tributos ni estar sujetos a la doctrina a que se muestran poco ynclinados…" (AGI/S Quito 9: f.5r/v). Ahora bien, parece ser que al fallecer su encomendero, ellos adquieren otro estatuto puesto que pasan -tal vez momentáneamente- a depender de la jurisdicción del Corregidor de Otavalo; 1696: "Doña María Pinsa Don Agustín Pulsara y Don Silvestre Yzana cacica principal y mandones de los yndios Pastos naturalizados en el Corregimiento de Otavalo encomienda que fue de Don Pedro de Bolívar que por su muerte corre su cobranza de tributos por quenta de la Real Caxa desta Corte a cargo del Corregidor de Otavalo…" (ANH/Q Presidencia de Quito T.15 Doc. 436: f.150r). Dan así, sin duda, un paso decisivo por lo que respecta a su integración en la población de Otavalo, aunque ello les plantee graves problemas si quieren tener acceso a la tierra, problema que cada cual resuelve a su manera: "estos nuestros pobres yndios ninguno de ellos tienen ni biven en solares ni tierras que por de comunidad (sic) y de los yndios naturales sino que cada uno… han comprado con su dinero y otros apegados a otros yndios y otros que se hallan sirviendo a Españoles en sus casas o estancias" (ANH/Q Presidencia de Quito T.15 Doc. 436: f.150r/v). En 1697, una provisión real que establece sus obligaciones con respecto al servicio de la mita, los presenta como "yndios pastos reducidos en Otavalo".

- Finalmente un documento de 1715 menciona la presencia en la ciudad de Ibarra de "algunas familias de indios pastos" desde la fundación de la iglesia (siglo XVII) (AF/Q Legajo 8 nº 1: f.292-296).

Resulta pues difícil hallar el origen de los grupos de población - aunque sólo sea para un pueblo, que no podemos aislar de su región - y reconstruir su historia formada por desapariciones naturales, por migraciones internas y por desplazamientos, en lo que se refiere a los indígenas autóctonos, y por inmigraciones de otros grupos forasteros, en proporciones incontrolables. Caldas en 1802 (1933: 51) se plantea estos interrogantes y aporta su punto de vista acerca de la distribución de la población de la región de Otavalo: "Es cosa bien notable que los originarios del pais

sean 2 000 y los advenedizos 12-14 000. ¿De dónde tantas emigraciones?…" Si sus estimaciones son exactas, no deja de sorprendernos la amplitud de los movimientos de la población indígena en la región de Otavalo.

Las indicaciones demográficas, aunque dispares, que nos proporcionan los documentos ya citados nos permiten seguir, saltando de una a otra como si se tratara de las piedras de un vado, el curso del tiempo y trazar aproximadamente la historia de la población de las Salinas. El estudio en paralelo de la explotación de la sal nos proporciona otra fuente de datos que, cotejados con los anteriores, nos permitirán colmar las lagunas y trazar una historia de las salinas más hilvanada.

c) Explotación de la sal

Parece que todas las sociedades humanas han sentido la imperiosa necesidad de proveerse de sal - producto insustituible - importándola cuando les era absolutamente imposible lograrla por sus propios medios, o poniendo a punto técnicas de fabricación a veces muy ingeniosas que les permitían prescindir de sus vecinos o por el contrario asegurarse el poder y la prosperidad al poseer un producto apreciadísimo. Godelier (1977: 159-200) presenta un ejemplo llamativo de la importancia que cobra un producto como la sal y de la complejidad que tal producto puede engendrar tanto a nivel técnico como a nivel social y económico.

Por lo que se refiere a la región que nos interesa, los informes más antiguos son los de la crónica de Cieza de León (1947: 367; 370; 384; 386; 387) que aportan numerosos datos acerca de las salinas del territorio actual de Colombia, descubiertas en pleno rendimiento por los españoles durante la conquista, hacia 1540. Nada concreto en esas mismas fechas acerca del Ecuador. Puesto que la sal constituye un producto esencial en la alimentación y el ritual indígenas y que existía en las Salinas una próspera feria prehispánica, podemos asegurar que también se explotaba en la región de Otavalo.

La tasa de La Gasca de 1549 ya establece un tributo de 50 arrobas de sal para el repartimiento de Otavalo elaborada probablemente en Las Salinas, pero no dice nada sobre las técnicas de fabricación (AGI/S Cámara 922A, pieza 3ª: f.569v). Los procedimientos de extracción de la sal en la Audiencia de Lima, enumerados en 1609, son todos ellos sencillos y someros: "la sal de que este Reino es muy abundante procede de diferentes generos de salinas, unos de los minerales como las que ay en 400 leguas interpoladas por la costa y en Guamanga y Ocalla cerca de Potosí, otras que a tiempos se fraguan con agua y fuerza de sol, en las comarcas del Cuzco Chilca y Guaylas y de algunos mas pueblos**, otras ay en muchas partes que se quajan con fuego** y de todas grandissimo numero teniendo poca vecindad entre si" (AGI/S Lima 35, Libro II: f.87r).

El corregidor de Otavalo, Sancho de Paz Ponce de León, informador minucioso de las *Relaciones geográficas de las Indias* (Jiménez de la Espada 1965: 239-240) especifica en 1582 que la sal de Salinas se extrae mediante una técnica primaria: "Hay

en el distrito de mi corregimiento un pueblo (Las Salinas) ques del repartimiento de Otavalo, donde los indios que estan en el cogen la tierra que es como salitre y la cuecen en unas ollas y hacen una sal muy ruin…". El diccionario de las Autoridades de 1729 da una definición esclarecedora del tal "salitre": "se llama también la sal que se saca de la tierra apta, puesta en vasijas de barro poroso, echándole agua, para que por su medio se separe de la tierra, dexando neta la substancia del salitre". Esta sal es basta, poco preciada por los españoles: "la sal que della se hace es parda y amarga; estimanla solo los naturales…" (Jiménez de la Espada 1965, Relación de Quito, 1573: 207). En cambio, la técnica a la que recurren las etnias costeras del Pacífico resulta compleja y larga (Caillavet 1989).

En 1693, el cacique, al protestar por el cierre del camino de Salinas, invoca como argumento "que es camino por el qual se probehen todos los pueblos de la tierra sal…" (ANH/Q Tierras 1693-1694. Caja 12. Doc 25-V-1693: 62v y 74r).

Con la extinción de la población indígena de las salinas la explotación parece interrumpirse puesto que el segundo pueblo tiene como origen un "descubrimiento" (¿o redescubrimiento?) de la explotación salina "quedando las salinas inhavitadas, y sirviendo su resinto de pastos comunes de los inmediatos vecinos, hasta que la industria de algunos necesitados **descubrió el beneficio de la sal** y por ser su interés tan seguro y abundante, se an congregado en dichas salinas muchas familias de distintas esferas y mosos sueltos" (AGI/S Quito 374: f.8r).

El descubrimiento parece incluso accidental y debido al conocimiento de las propiedades medicinales de la sal: "vio levantada una capilla en dicha población, que la havian formado los de la familia del General Don Cristoval Xijón… con el motivo de que los de la familia tuviesen ese divertimento y juntamente donde ir a convalecer de algunos males que en aquel temperamento, con el fruto de la sal que sacavan y era adecuada para ello, conseguian sanidad" (AGI/S Quito 374: f.45v y también f.42v: "y aviendose descubierto el ingenio de beneficiarse sal, se han ido agregando muchos españoles, que se han dedicado a este genero de comercio").

Si estaba aún latente el recuerdo del emplazamiento de la aldea indígena, es evidente que el de la explotación salina también lo estaba; la palabra "descubrimiento" podría pues indicar que se trata de una nueva técnica de elaboración de la sal, en la cual se han puesto grandes esperanzas, y que va a traer la prosperidad a la región. Ahora bien, este famoso procedimiento descrito tan detalladamente por el científico Caldas (1933: 48 y 30) en 1802, se asemeja curiosamente al que mencionan las RGI en 1582 y al que pude presenciar en 1978 (ver fotos): "Estos moradores forman grandes fosas para la tierra mezclada con la sal, y la transportan a las cercanías de sus habitaciones. Aquí le (sic) deslien en agua y por filtración en una máquina tan rústica como el pais, y recogen la lexia que cristalizan a fuego"; la máquina "se compone de cuatro estacas y oncones clavados en el suelo, y otro materia (sic) algo cóncava. Sobre esta ponen una capa de la tierra cargada de sal de un palmo o poco más de grueso, y encima de todo agua… Los Salineros no toman indiferentemente la tierra para

destilar sus lexias. La toman de ciertos lugares que la práctica y una larga experiencia les ha enseñado ser más abundante; le amontonan cerca de sus habitaciones y le van destilando; despoxada de su sal no le abandonan, le exponen al ayre, al sol y cereno, y después de algún tiempo le hallan ya cargada de sal, que en su idioma llaman madurar…".

Algunas informaciones, escalonadas a lo largo de los siglos XIX y XX, testifican la supervivencia y más tarde la decadencia de las salinas.

En 1832, hallamos el rastro de un pleito que atañe al "arrendamiento de unas salinas sitas en el pueblo de este nombre" (ANH/Q SJ. Corte Suprema de Justicia, legajo 23, VI-1832). Un decreto legislativo de 1853 recuerda que la sal de la provincia de Imbabura no está monopolizada pero que el impuesto mensual está fijado "a 4 reales por cada perol conocido con el nombre de cocina" (APL/Q Leyes y decretos, 1853: 24) En 1928, la sal de Salinas, cuyo precio de coste se especifica que supera al de la sal marina, sólo puede venderse a la Compañía Consesionaria del Estado (APL/Q Registro oficial. 12-4-1928; nº 614). En 1943, el Estado renuncia al monopolio de la sal por no resultar rentable: "las saleras a calcinación de la parroquia Salinas… por su pequeñez y poca importancia no producen beneficio económico alguno al Estado…", "… significan la existencia misma para el pueblo de Salinas puesto que sus terrenos carecen de otros productos de intercambio comercial para sus habitantes, y que el producto es utilizado exclusivamente en ese lugar y los alrededores tanto para la alimentación humana como para la del ganado…", "… declárase libre la elaboración y estipendio de la sal denominada de 'horma' o de 'bola' que se produzca en los 9 hornos o cocinas activas y 13 pasivas (cuando estas sean habilitadas) que existen actualmente en la parroquia de Salinas" (APL/Q Registro oficial nº 826 31-5-1943).

Hemos visto que en 1978 tan sólo quedaban ya dos "cocinas" de fabricación y que, por lo tanto, lejos de prosperar, la explotación está abocada a desaparecer próximamente. Los bosques de espinos han desaparecido a causa de los cultivos de caña de azúcar, por lo cual también escasea la leña para el fuego, según me han comentado los informadores. La financiación por el Estado de los gastos de yodificación obligatoria de la sal, a fin de luchar contra las malformaciones causadas por la falta de yodo impide que la sal de Salinas pueda competir en el mercado, incluso en el indígena, puesto que, como he podido comprobarlo en 1978, se vende más cara que la sal marina (APL/Q Registro oficial nº 25 21-3-1972. nº 862; 7-7-1975).

Nos queda por fin, por conocer quiénes fueron los consumidores de la sal de Salinas, a lo largo de los siglos y el por qué de esta supervivencia.

¿Hubo en el mercado, con motivo de la llegada de los españoles en el siglo XVI, dos clases diferentes de sal?: ¿una para uso indígena, la otra —la sal marina— para el consumo de los españoles? Las tasas de 1549, 1552, 1562 y 1577 exigen un elevado tributo de sal de Salinas, que será llevada a Quito "puesto en casa del encomendero" (AGI/S Cámara 922 A. Pieza 3a: f.569; 165v; 170r; y Pieza 2a: f.8r).

Esta gran cantidad de sal (50 - 60 arrobas) está destinada a la venta, no sólo sin duda, para los indígenas de las regiones carentes de salinas, sino también para la mesa de los españoles, aún cuando éstos la desprecien; la referencia de la R.G.I. de 1573 especifica: "los españoles se proveen della traida a Quito. Vale cada arroba un peso de plata corriente, que son diez reales" (Jiménez de la Espada 1965: 207).

Sólo una salina marina costera parece funcionar y abastecer de sal a un amplio territorio: en este caso, para el consumo español. En 1606, Miguel de Ibarra informa al rey acerca de las salinas de la Audiencia de Quito: "no ay mas salinas que sepamos que unas en la costa de la mar de los llanos que estan puestas en la Corona Real muchos años ha y las tiene arrendadas un Toribio de Castro porque la sal se labra donde tengo dicho y se trae en un navio hasta la ysla de la Puná y de alli al embarcadero de Guayaquil en unos barcos que se llaman botiquines… y toda esta provincia hasta Cali y Popayan se probee de allí y si faltase seria grande necesidad la que se padeseria por no haverla en otra parte" (AGI/S Quito 9; 4-4-1606: f.2v).

Por lo que respecta al resurgimiento y al auge de la actividad de Las Salinas en el siglo XVIII, ¿puede explicarse como consecuencia de la demanda del mercado indígena? Ya se trate de la sal comprada por los mismos indígenas, o de la sal adquirida por los españoles para el numeroso personal de sus haciendas, mercado que puede extenderse hasta Pasto. ¿Pero acaso esta sal de Salinas no es la sal más común, la sal de los pobres (indígenas y mestizos), mientras que la sal marina, más cara a causa del transporte, se reserva para los más ricos, para los españoles?

Finalmente, la utilización industrial de la sal de Salinas en los obrajes (para fijar los tintes), a pesar de no haber sido atestiguada, puede tenerse en cuenta y explicaría su gran consumo en el siglo XVIII. La utilización con fines medicinales es aún conocida actualmente; cerca de Salinas existe un pequeño balneario de aguas termales. ¿Debemos interpretar en tales sentidos el extraño testimonio de un viajero de América del Norte que no explicita en qué consiste la utilización de este producto? Escribe Hassaurek en 1868 (1967: 185), al explicar que la sal constituye la principal ocupación de los habitantes del pueblo, que "la sal así obtenida, que se conoce con el nombre de sal de Salinas, se exporta en grandes cantidades a la Nueva Granada y a Quito. Sin embargo, en Quito, no se utiliza con fines culinarios".

En el siglo XX resultaría interesante comprender, en el marco de un trabajo etnológico, cómo se distribuye la utilización de ambas sales. Para los indígenas de Otavalo, la sal sigue siendo un producto privilegiado, indispensable en ciertos rituales: durante las comidas en la fiesta de las Corazas, en el pueblo de San Rafael de la Laguna, los indígenas hacen a los mestizos una ofrenda, al parecer importante, de *murucachi,* sal de mar, que no remite pues al mundo indígena (Ares 1978). Pero ellos consumen aún preferentemente la sal de tierra, mientras que los mestizos la compran sólo para el ganado (Pomeroy 1986).

La extrema especialización de este pueblo —que depende como en el siglo XIX del abastecimiento exterior para todos los productos alimenticios— le condena a

muerte, una vez extinguido su único recurso, puesto que la colonización le privó de su otro medio de producción: la tierra cultivable de los alrededores, acaparada por las haciendas de caña de azúcar y hoy dedicadas a la cría de bovinos (Caldas 1933: 108: "Produce algodon bueno pero poco. Se probee de carnes de baca, y de carnero, habas y harina, papas, queso, etc. de la provincia de los Pastos, y de los pueblos de Angel y Mina" (sic por Mira); y ver Anexos).

Las dos poblaciones sucesivas a pesar de guiarse por sistemas radicalmente opuestos están ambas destinadas a desaparecer - la población indígena prehispánica que controlaba todos los medios de producción: tierra sal, tierras de cultivo, no pudo luchar contra las conmociones provocadas por la colonización ni contra la introducción de la economía de mercado. La segunda población, la cual se inserta plenamente en el marco de la economía mercantil, tan sólo debe su existencia a la rentabilidad de la explotación salina y, por tanto, se halla en un callejón sin salida.

Conclusiones

Tanto el sistema de explotación multiétnico - "forasteros camayos" - como la red de mercados e intercambios a diversos niveles, intra e interétnicos (indígenas del común; "mindaláes"), se nos presentan como una herencia de la época prehispánica, entroncados a la vez con los sistemas andinos peruano y colombiano. Inútil decir que debieron resultar importantes modificaciones de las diversas imposiciones españolas (reducciones de la población en pueblos; tributo exigido en productos locales primero, en oro después); pudieron desplazar ciertos mercados o lugares de intercambios tradicionales, o cambiar su importancia (Quito), activaron y marcaron el rumbo de ciertos intercambios (pasando a desempeñar así los proveeedores de oro un rol primordial). Así pues, lo que revelan los documentos del siglo XVI con respecto a Las Salinas no nos garantiza un conocimiento profundo de la organización prehispánica de la etnia otavalo, pero pone de manifiesto el rol preponderante de Las Salinas en el seno de esta etnia.

A finales del siglo XVII, los efectos de la colonización: descenso demográfico, expolio de tierras, privan al pueblo de Las Salinas de su supremacía dentro del grupo otavaleño, lo condenan a desaparecer, rompiendo así el equilibrio de la economía indígena basada en el control simultáneo de las tierras frías y las tierras cálidas.

La segunda fase de actividad del nuevo asentamiento en el siglo XVIII es un mero producto del sistema económico colonial; la explotación de la sal se destina al mercado y no está ya en manos de un grupo étnico. En la lógica misma de la evolución de la economía liberal, el desarrollo del siglo XX condena irremediablemente, por la ley de la competencia, una explotación que ya no resulta rentable.

Anexos

I. La segunda fundación de Salinas: 1750

(AGI/S Quito 373, "Petición sobre el pueblo de Las Salinas" 1750: 42v).

Testimonio del Capitán Don Bentura Paes de Trastamara, propietario de la Hacienda San Andrés de la Puente, juridicción de Urcuquí:

"A oydo de los vezinos antiguos de dicha villa que el origen del pueblo de Las Salinas fue instituido en el mismo valle y aviendo llegado el caso de aniquilarse y consumirse la feligrecia de Indios que constituyeron el dicho pueblo de Las Salinas, se paso el cura doctrinero al pueblo de Tumbabiro donde al presente se halla aparrochado todo el pueblo y aviendo quedado este valle descertado de Indios dispuso la familia del General Don Cristoval Xijón el levantar una capilla pequeña en alguna distancia del lugar donde fue el pueblo de Santa Cathalina de las Salinas con el motivo de ir a recrearse y curarse de… algunos males que el temple y terruno les podía ayudar y poderles aliviar y por esto despues se han ido agregando muchos españoles que han hecho una formal y dilatada población que entretienen y dedican al comercio de la sal que benefician para la conservación de su comercio…".

II. Salinas en 1803

Francisco José de Caldas: "Viaje de Quito a la Costa del Océano Pacífico por Malbucho, hecho en julio y agosto de 1803" (Mendoza 1909: 43-63):

"El 22 me transporté con mis instrumentos a Salinas. Este pueblo toma su nombre de la abundancia de sal, y de su extracción que hace el fondo de las riquezas de sus habitantes y su única ocupación. Situado en una llanura espaciosa y esteril, no produce otra cosa que Mimosas, Cactus, pequeñas Euphorbias, un Croton, la Dondonea Resinosa, Tribulus, Amaranthos Espinosos; y sal. Estos moradores forman grandes fosas para sacar la tierra mezclada con la sal y la transportan a las cercanias de sus habitaciones. Aqui le (sic) deslien en agua y por filtración en una máquina tan rustica como el pais, y recogen la lexia que cristalizan a fuego. Las Mimosas y Dodonea Resinosa, les proveen de la inmensa cantidad de leña que consumen. La tierra de que han extraido la sal le (sic) arrojan en los mismos lugares y salinas: presenta a los ojos del viajero la imagen de una Ciudad saqueada, y de que no existe otra cosa que las ruinas.

Su ruina proxima contentos con la sal sus habitantes miran con desprecio el cultivo de la tierra y qualquiera otra ocupación, recibiendo de los pueblos vesinos quanto necesiten para la vida. Con una existencia tan precaria se halla en visperas de perecer. La sal de la Punta de Santa Elena, que hace ventajas en calidad a esta, puede llegar por el camino de Malbucho a mejor precio y proveer no solo los partidos de Ibarra y Otavalo, sino también a Quito.

9 - A mas de los defectos del beneficio se halla la sal de este pueblo mexclada con gran cantidad de Nitro que le da un gusto que degenera en amargo. Los que se ven en la necesidad de usarla le ponen antes sobre ascuas en donde detona todo el Nitro y adquiere una blancura admirable. Tal vez el alkali libre de su acido es mas perjudicial que el mismo Nitro. Se pondera su virtud para destruir los cotos (Quechua = bocio) y se alegan muchos ejemplares. En Quito y en toda su provincia se mira como un especifico para esta terrible enfermedad.

10 - *Su clima y temperatura.* El clima es maligno y se manifiesta sus efectos en el semblante palido y descarnado de sus moradores. El Termómetro de Mr.de Réaumur en el mayor calor sube a 20º y en el mayor frio baja a 9º sobre la congelación. Esta variación de 11º a 824 toesas sobre el mar… El agua de que se provee, rogiza, gruesa, salada es un brevage insoportable para el que no se halla acostumbrado.

11 - A pesar de ser el Zipaquirá de la Provincia de Quito, a pesar de hallarse esta salina en manos de particulares, a pesar de recibir mucho dinero, no crece esta población. El clima, las calenturas intermitentes, de quienes yo mismo aun soy victima despues de siete meses de padecimientos, desolan este pueblo, y le mantienen en la triste situación en que le vemos".

Notas

1 La primera versión se publicó en francés como "Le sel d'Otavalo-Equateur. Continuités indigènes et ruptures coloniales" *Mélanges de la Casa de Velázquez.*- Vol. 15, París-Madrid, 1979: 329-363 y apareció traducida en Sarance.- nº 9, dic.1981: 47-81.

I.4. CONCHAS MARINAS Y RUTAS DE INTERCAMBIO PREHISPÁNICO[1]

1. Planteamiento y crítica metodológica

Dentro de la amplia gama de enfoques posibles de la problemática sobre intercambio y comercio en los Andes, los trabajos ya realizados nos han permitido apreciar la vitalidad del fenómeno del intercambio autóctono a escala panamericana, así como la riqueza tipológica de los objetos de intercambio y la variedad de los circuitos concretos de circulación. Pero quedan sin embargo lagunas en la identificación precisa tanto de los productos como de los recorridos. Recordaré primero que no contamos con un conocimiento exhaustivo de sus componentes y que es poco probable que logremos un inventario completo ya que muchos productos debían de ser perecederos y no habrán dejado siquiera vestigios arqueológicos detectables (alimentos, objetos de origen vegetal o animal para otro tipo de consumo). En muchos casos también, dudo que consigamos rescatar información esclarecedora de tipo etnohistórico por la irrelevancia de tales productos ante los intereses de los conquistadores.

Nos encontramos pues ante una tarea colectiva de identificación de objetos y materias primas que me parece la primera etapa de investigación. La ubicación geográfica del origen de las materias primas y de los productos elaborados es también una prioridad.

Mi estudio tiene por objetivo la evaluación estricta de la información contenida en las fuentes primarias históricas. Esta metodología etnohistórica es una vía de recopilar elementos de conocimiento que remiten a una secuencia temporal precisa, la del contacto y es imprescindible completarla y cotejarla con la información proporcionada por la arqueología, tanto sobre el mismo período como para abarcar épocas anteriores fuera de la observación directa de los testigos.

Los datos en los que me voy a centrar remiten principalmente a las conchas marinas como objeto de alta valoración en las culturas amerindias andinas. Su importancia tanto simbólica como económica las vincula con una problemática más amplia que ha generado varios estudios sugerentes (Rostworowski, Murra, Marcos, etc…). Temas como el intercambio a nivel continental por otras materias primas especialmente apreciadas (oro, plata, cobre, esmeraldas, etc…) así como las rutas concretas de estos flujos de mercancías se relacionan con este producto y pueden ser reexaminados.

Pero desde un punto de vista etnohistórico, es menester tener en cuenta la existencia o ausencia de tales datos para apoyar o descartar hipótesis y teorías sobre esta problemática. A mi entender, por lo general, a pesar de que los datos son escuetos, ha habido teorías globales sin una base concreta suficiente. Intentaré volver modestamente a la información primaria para integrarla en una encuesta desprovista de pasiones.

1: El primer requisito esencial es recurrir a fuentes originales (lectura directa de los textos de archivos) y a documentos correctamente transcritos.

2: Considero también que no nos queda más alternativa que hacer caso omiso de testimonios que no procedan estrictamente de testigos directos (Por eso descartaré la referencia por Fernández de Oviedo al cargamento de la balsa de Salango mientras dedicaré un análisis al relato por Bartolomé Ruiz).

3: Otro sesgo manifiesto se origina en la imprecisión geográfica de la información y en nuestra consiguiente difícil interpretación.

4: Por fin, la credibilidad que se debe otorgar a las fuentes primarias está subjeta a una labor crítica previa: el ejemplo que se impone directamente para nuestro tema es el de la tan repetida convicción por los españoles del origen geofísico de las minas de esmeraldas en la costa norte y central de Ecuador, confundidos por su efectiva abundancia en tales culturas costeñas.

Aparte del examen directo de las fuentes documentales, mis comentarios y las incógnitas que subrayo se han nutrido también con la lectura contrastada de pertinentes investigaciones llevadas a cabo por Jijón y Caamaño (1940-1945), Holm (1967), Rostworowski (1970), Murra (1971), Paulsen (1974), Alcina (1985; 1987). Ver la muy útil síntesis de los estudios sobre las hipótesis de intercambios marítimos entre Ecuador y Mesoamérica en Alcina (1985: 244-245), Marcos (1977; 1986), Szaszdi (1978; 1982-83), Hocqhenghem (1993), Bruhns (1994).

2. Los datos documentales

2. 1. Análisis semántico e identificación de las conchas

En quechua, el vocablo que parece designar específicamente la concha Spondylus es "mullu" (Santo Domingo 1951{1560}: "mollo: coral o perlas"; González Holguín 1952 {1607}: "mullu: concha colorada de la mar chaquira, o coral de la tierra"). Un rasgo destacado es el color rojo, propio del Spondylus en edad adulta (Paulsen 1974: 597), lo que explica la traducción española por "coral", manifiesta también en González Holguín ("Coral: Castilla mullu pucapuca", es decir, la concha rojísima de Castilla).

Pero es posible que el término "mullu" se refiera igualmente a otra materia: sea otros tipos de concha, sea varios tipos de piedras duras semipreciosas.

Remito a dos testimonios que, aunque más tardíos, no parecen contaminados por un uso colonial, ya que el "mullu" quedó circunscrito al uso aborigen. Las ofren-

das a unos santuarios clandestinos de 1656 y 1658 en los Andes centrales peruanos (zona de Cajatambo) contienen "quentecillas de vidro (sic) azul que llaman mollo" (Duviols 1986: 22, f.14v: "Denuncia que hace Don Juan Tocas…del pueblo de Otuco…") y también Spondylus designado por otro vocablo, "la coricallanca que son conchas del mar coloradas" (ibid: 152, f. 14v). Un relato de Huarochirí, recopilado a principios del siglo XVII evoca a un personaje mítico, el "caracol llamado coricaquia", otro vocablo emparentado (según traducción de Taylor 1987: 370-371).

Un segundo testimonio lexical se debe al inventario de objetos remitidos a España por el obispo de Trujillo, Martínez Compañón (1991 (1789): 25). Aporta aclaraciones lingüísticas complementarias sobre el uso de la terminología y la permanencia y posterior desaparición del consumo, a mediados del siglo XVIII, en la costa norperuana: "Gargantilla de cuentas negras, que en lengua Quichua se llaman Mullu a diferencia de las que hacen de Chaquiras, que en dicha lengua se llaman Huallca, las quales suelen poner las Indias a sus Niños, creiendo, que los precerban de mal de espanto, que llaman Pachachari.

Otra de cuentas coloradas de la misma especie, que solamente se hallan en las huacas, por no hacerse ya esta especie de cuentas".

Este texto confirma que el vocablo "chaquira" es de origen alógeno y de uso colonial. En base a una descripción del cronista Fernández de Oviedo (1946 {1526}: 486), Szaszdi (1978: 478 y 1982-83: 106) considera que este término procede del idioma cueva, etnia establecida en el istmo de Panamá. El término es conocido en 1535 en Méjico (Boyd-Bowman 1971: Entrada "chaquira": "les tomaban las mantas e chaquira que es aquellas turquesas") para designar cuentas de piedra dura pero ya está profusamente empleado por los conquistadores del continente sudamericano en sus primeras expediciones de los años 1525-1530. Son ellos quienes van a designar las cuentas de Spondylus con la palabra "chaquira" pero también -es importante subrayarlo- cualquier tipo de cuentas realizadas en una materia dura, tanto de origen americano como de importación europea. Por eso, es esencial no dejarse llevar por el mero hallazgo de la palabra "chaquira" a la conclusión de que estamos en presencia de Spondylus.

La referencia por Salomon (1986: 92) a un supuesto "activo intercambio de chaquira" entre la etnia de los yumbo (de la vertiente occidental de los Andes norecuatorianos) se debe a la confusión entre chaquira autóctona y chaquira colonial introducida por los colonos españoles y valorada por los indígenas. El documento que enumera los objetos europeos que obtienen los yumbo del trueque con los colonos: "un peyne, un cochillo, o machete, o acha para desmontar, aguxas, **chaquirillas**" se refiere en realidad a cuentas de abalorio (AGI/S Audiencia de Quito, 86. Memorial del Padre Hernando de Villanueva, 1612: fol 1r).

En algunos casos, la posible duda está despejada por la expresión "chaquira de la tierra", que confirma que se trata del objeto autóctono, como las joyas del señor étnico de Panzaleo (al sur de Quito), descritas en 1598: "ocho collaretes de chaquira de

la tierra", "un braçalete de chaquira de la tierra labrado" y "un llaoto de chaquira de la tierra" (Caillavet 1983: 15). Ocasionalmente he encontrado la expresión "chaquira de guacas" como por ejemplo en un contrato de 1563 entre mercaderes españoles en Quito, quienes comercian con aquéllas, procedentes de sepulturas prehispánicas para satisfacer la demanda indígena (ANH/Q Notarías Libro 1º: f. 519v).

Subrayo por lo demás que no conocemos los términos empleados en las lenguas autóctonas del litoral ecuatoriano para designar el producto en bruto ni en sus distintas fases de elaboración a pesar de tratarse de una producción local que involucra varios campos de actividad humana y técnicas diferenciadas (pesquería, artesanía).

En la documentación colonial, la materia prima utilizada está a veces especificada: oro, plata, pero también y con frecuencia "hueso". Aquí también ha habido error de interpretación cuando este término ha sido comprendido como cuentas labradas a partir de hueso de mamíferos o aves (Oberem 1958: 171-172; Salomon 1986: 92). Hartmann (1979: 284, nota 23) ha tenido una intuición correcta al relacionarlo con las conchas marinas ya que en efecto el vocablo "hueso" en castellano clásico abarca un campo semántico más amplio que la acepción contemporánea, designando todo tipo de materia dura animal o vegetal (Diccionario de Autoridades 1976 {1726}: Entrada "Huesso").

Son por lo tanto referencias a cuentas de concha las descripciones de Cieza de León para la región de Cali hacia 1540 (Cieza de León 1947{1553}: 380: "Traen atados grandes ramales de cuentas de hueso menudas, blancas y coloradas, que llaman chaquira"), las de Diego de Ortegón sobre las etnias quixo de la vertiente oriental de los Andes (Oberem 1958 {1577} fol. 3 r: "carato que son unos hilillos de quentas pequeñas de huesso como abalorio que tienen veinte y quatro quentezuelas"), o las de Ponce de León para la etnia otavalo (Jiménez de la Espada 1965 {1582}: 236 "chaquiras de hueso blanca o colorada "-el documento original lleva los adjetivos en femenino-), las de Diego Palomino para la región amazónica de Jaén de Bracamoros en 1549 (Jiménez de la Espada 1965: 185: "muchas vueltas de cuerda o de chaquira de hueso o conchas"), etc…

En este recorrido de identificación del vocabulario pertinente, conviene recordar además el sentido amplio de "pescado" como cualquier tipo de animal marino, por eso también la descripción del Spondylus como "concha de pescado" (Ruiz {1526} in Guérin 1987: 58). Un ejemplo de esta acepción en 1585: "la costa del mar que dicen Rio de la Hacha riquisima de mucha cantidad de perlas que se sacan del mar crianse dentro de un pescado que llaman hostion o concha" (Asencio 1921: 26).

Encontramos la misma lógica en las definiciones y traducciones al castellano del vocablo quechua "cara" que designa un envoltorio animal o vegetal de materia dura, tanto en Santo Tomás ({1560}: "concha de pescado: cara"; "cara: corteza de arbol, pellejo o hollejo de qualquier cosa, escama de pescado o hollejo de culebra, cascara como de huevo"), como en González Holguín (1607: "Corteza de arbol: cara";

"Cascara: cara, o cascaron del huevo"). Término cuya variante "carato" parece el vernacular en territorio de los quixo para designar las cuentas de concha (Ortegón {1577} in Oberem 1958: f. 3r).

El extremado valor ritual del Spondylus y por lo tanto económico en los Andes centrales y ecuatoriales está ampliamente demostrado por las fuentes documentales, como en el ejemplo de Huarochirí, como alimento de la divinidad Pariacaca (Murra, 1971: 257-258) así como en la costa peruana con el culto del templo de Pachacámac. Pero conviene preguntarse hasta dónde se extiende su consumo en los Andes septentrionales, y por lo tanto su radio de exportación desde los mares cálidos de la costa ecuatoriana.

Los documentos etnohistóricos permiten localizarlo en los Andes del norte de Ecuador, en la vertiente amazónica ocupada por la etnia quixo, en la costa del Pacífico colombiano y valle del Cauca (Relaciones Geográficas de Indias; Cieza de León ya citados). Pero no queda claro si va más allá hacia al norte y los territorios por ejemplo de los muisca. Si bien los santuarios muisca necesitan abundantes ofrendas de caracoles marinos, la documentación de archivos los describe de diferentes tamaños pero exclusivamente de color blanco como por ejemplo este hallazgo en Monguí de "un mondadiente de oro chiquito que tenía dentro de un caracol grande blanco y un caracol chiquito que parecía de oro fino" (AN/B Colonia Real - Hacienda 21, "Comision a Don Diego de Montemayor…sobre los santuarios de Tunja" 1577: f.735r; 736r; 739 r/v).

La taxonomía que se desprende de estos documentos se ve ratificada por el vocabulario en lengua muisca recopilado por el Anónimo de 1606 que distingue dos especies: "Caracol: Biza. Caracol grande: Nymsuque" (González de Pérez 1987: f. 36v).

Otro dato muy nuevo y de gran relevancia en el marco de esta investigación procede de la declaración de un jefe étnico de Guasca quien denuncia en 1576 el intento de soborno de un cacique a otro, con regalos de tradición autóctona: "envió al cacique de Cueca un cuero de tigre y un collarejo de quentas de Santa Marta **quentre nosotros son preseas de valor** para que atestiguase como atestiguo en su fabor" (AN/B Caciques e indios T. 20. "Autos sobre el cacicadgo del pueblo de Guasca": f.709 v). El origen geográfico especificado hace descartar el uso del Spondylus del Pacífico y designa otra ruta de intercambio de conchas oriundas del Atlántico y altamente valoradas en un contexto ritual. El papel de eje fluvial del Magdalena está de sobra identificado por la etnohistoria. Lo que autoriza a pensar que en zona muisca, la concha del tipo Strombus gigas podría llegar por esta misma vía ya que se sabe que goza entre la población nativa de extraordinario valor. Esto lo demuestra en 1585 esta referencia concreta a la zona de Socota en la provincia de Tunja: "manifestó el indio que era ydolatra y que tenía santuario donde tenía ofresçidos muchos caracoles de mar entre los quales tenía quatro caracoles grandes que davan unos caciques por ellos cien pesos de oro" (Asencio 1921: 32).

En los llanos amazónicos, en la provincia de la etnia de los laches "hazia las vertientes de los llanos", Aguado se refiere a ofrendas de cuentas de concha y a caracoles marinos de gran tamaño (Friede 1956-57 {1568}: T.1, 306: "hallaron muchas cuentas que entre los yndios tienen valor y unos caracoles grandes de la mar colgados"). Sin embargo, otros autores evocan el recurso tanto a conchas marinas como a caracoles de agua dulce en pleno territorio amazónico, con directa conexión con la zona Tairona (Friedemann y Arocha 1982: 90; Helms 1984: 56). La mejor descripción de esta difundida artesanía de cuentas con valor monetario "de caracoles de las playas de los ríos" de la Amazonía de la Guayana se debe a un cronista de mediados del siglo XVII, el jesuita Pedro de Mercado (1957: 291-292) que la denomina "quiripa".

En el área caribe vinculada mediante intercambios directos con el continente sudamericano ("Tierra firme"), se han identificado las conchas utilizadas para adornos personales y para herramientas, en particular el Strombus gigas (Gannier 1996: 42). Otros testimonios documentales para la zona panameña ofrecen datos que si bien no son suficientes para identificar el tipo de molusco, permiten descartar que se trate de Spondylus. Andagoya ({1540} en Tovar 1993: 108-109) describe un intercambio de una concha de hábitat limitado en la costa atlántica, muy apreciada e intercambiada hacia el interior, pero que no parece alcanzar los territorios del Pacífico: "los hombres (= de las provincias de Careta, Acla y Cueba 'treynta y tantas leguas del Darien') trayan sus naturas metidas en unos caracoles de la mar de muchos colores muy bien hechos y con unos cordones asidos del caracol que se ataban por los lomos con estos podian correr y andar muy sueltos sin que por nynguna bya se les paresciese cosa de su natura salvo los genitibos questos no cabian en el caracol, estos caracoles eran riscate entre ellos para la tierra adentro porque si no hera hen esta costa en nynguna otra probyncia los abia". La etnia vecina más cercana en dirección del litoral pacífico no los utiliza: "difiere solamente en que los hombres no trahen los caracoles que los de Cueba". Testimonio que me lleva a considerar que se trata de la explotación de un recurso limitado - si bien muy apreciado - que no genera intercambios a larga distancia. Y es probable que se dieran muchos casos comparables, de un tipo de circulación geográfica y étnicamente circunscrita a un producto original de corta difusión.

Desde luego, hacia el interior del territorio colombiano (cordilleras y valles interandinos) la difusión del Spondylus no queda demostrada con la información documental. Aquí la aportación de la arqueología es decisiva, en particular para delimitar secuencias cronológicas fuera del alcance del testimonio etnohistórico.

2. 2. El cargamento de la balsa de Salango

Por dar una información temprana de la actividad prehispánica en la costa ecuatoriana (fechable hacia 1525), este testimonio de Bartolomé Ruiz es una pieza clave de la documentación útil para nuestro tema. A pesar de que ya ha sido prolija-

mente citado e interpretado, presento algunos comentarios nuevos, utilizando la inmejorable edición crítica de Guérin (1987: 49-63; ver texto en anexo).

La balsa tiene a bordo marineros comerciantes oriundos de Salango que parecen recorrer los asentamientos pesqueros de la costa ecuatoriana para conseguir la concha Spondylus en bruto. Cuando irrumpen los exploradores españoles, la balsa ya lleva cargada gran cantidad de concha. Discrepo con la interpretación de Szaszdi (1982-83: 106. Nota 115) que considera que la embarcación lleva cuentas elaboradas de concha, cuando esas "cuentas" a las que se refiere el documento son una glosa explicativa del uso posterior de la concha de la misma manera que el documento menciona aquellas de plata que también se procesan con el mismo fin.

¿Qué ofrecen los balseros a los pescadores de los pueblos costeros a cambio de la concha en bruto? Unos productos muy específicos cuya enumeración presenta mucha diversidad aparente pero que conforman sólo tres categorías: -metalurgia de oro y plata; - ropa fina de lana y algodón; -piedras preciosas elaboradas, entre las cuales esmeraldas.

Lo cual es coherente con la documentación coetánea que ratifica que las etnias costeras hacían uso de estos productos, especialmente como indumentaria guerrera: el mismo texto evoca otra peripecia durante esta misma expedición, el frustrado desembarco español en Atacames donde los guerreros autóctonos que los repelen, llevan armaduras de oro y plata (Guérin 1987: 59-60).

Otro documento igualmente muy temprano (la declaración a la Caja Real del botín de Hernando Pizarro y sus soldados) inventoria los tesoros autóctonos robados en Coaque por los conquistadores en 1531 (Hampe Martínez 1989: 88): se trata de metalurgia de oro y plata. Las joyas indígenas combinan en abundancia oro, plata, esmeraldas y concha Spondylus, como por ejemplo "un cinto de canuto y cuentecitas menudas redondas de oro bajo y tenia a un cabo cinquenta y dos cascabelicos a vueltas de chaquira colorada, tenia diez y ocho carreras de canutos y porque las cuentas eran pequeñas no se pudieron contar". El documento hace constar que las piezas de plata llevan un alto porcentaje de cobre. Pero subrayemos que en esta expedición no hay ensayador que pueda determinar la ley de los metales y que las tasaciones se hacen a ojo, con obvio interés en infravalorar lo declarado al fisco.

El relato de Bartolomé Ruiz localiza claramente el origen manufacturero de todos aquellos productos: tanto la ropa de algodón y de lana de auquínedos, como la metalurgia de plata y oro se elaboran en los cuatro pueblos del conjunto Çalangane (Guérin 1987: 61-62) pero advierto que estos datos no han sido comprobados directamente por el autor del testimonio: él los incluye en su relato como información proporcionada posteriormente por los tres indígenas capturados en el ataque a la balsa. Toda la relación sobre Çalangane, los pueblos subjetos a éste, la descripción de las actividades económicas y sobre el santuario de la isla vecina, no procede de testimonio directo.

Por eso, queda una duda sobre la realidad de la existencia de herramientas de cobre citadas en la descripción de los pueblos de Çalangane. En aquella fecha, los españoles no han visto dichas herramientas, y por mucha descripción realizada por los tres jóvenes indígenas que aun no han aprendido el castellano, la identificación de un metal no visto parece aproximativa.

El cargamento de la balsa no incluye objeto alguno de cobre. Además de las piezas de plata y oro, el autor se refiere a "rosicleres" dentro del párrafo dedicado a la metalurgia. Si se comprueba la acepción clásica de este término poco corriente, "rosicler" parece remitir a un tipo de plata, encerrada originalmente en una ganga de color rosado, pero ya muy blanca cuando se ha purificado y de muy alta ley (Barba 1967{1640}: Entrada "Rosicler= plata roja", y capítulo XVI[2]). No podemos precisar qué matiz eventual aporta el empleo de este vocablo en boca del testigo español y en qué difiere del metal caracterizado como "plata". El vocablo, cuya etimología se solía entender como derivada del francés "rosé clair", en alusión a su color, debe en realidad relacionarse con el término árabe "rejalgar" que designa el "arsénico sulfurado rojo". Lo que explicaría el color rojo de un tipo de plata en ocasiones mezclada con este mineral en determinadas minas (Corominas 1980-83: Entrada "Rosa"; Espasa Calpe 1921: Entrada "Rejalgar").

Sobre el asunto del cobre en la costa ecuatoriana, no contamos más que con los datos ofrecidos por Holm (1967) en su estudio pionero sobre las hachas-moneda de la cultura Milagro-Quevedo, y por Guinea (1998) sobre la presencia de objetos elaborados de cobre y de restos de fundición en Atacames (costa norte del Ecuador), en el período denominado Integración, sin que tengamos indicios sobre su procedencia. La investigación de Ramírez (1994: 98; 101) sobre metalurgia en la costa peruana acierta en explicar la pobreza de las fuentes etnohistóricas acerca del cobre, por el desinterés de los españoles por este metal a la par que su fascinación por el oro y la plata. Sin embargo, menciona un documento de mediados del siglo XVI que alude al uso monetario del cobre por los aborígenes de la costa norperuana. Y el arqueólogo Shimada (1994) se refiere a la explotación prehispánica de una mina de cobre cerca de Lambayeque.

Si nos ceñimos estrictamente a la información deparada por este texto, no cabe especular sobre la ruta marítima de la balsa. Me permito discrepar sobre este punto con Marcos (1977-78; 1986) y con Szaszdi (1982-83: 106); nada nos autoriza pensar que el barco viniera de Nicaragua o California; no sabemos siquiera si iba para el norte o para el sur de la costa ecuatoriana en el momento de su apresamiento.

Los datos que se infieren del tenor del intercambio, es que conseguían los balseros de Salango en esta misma costa abundante materia bruta (concha Spondylus) a cambio de productos elaborados. Y sabemos por testimonios coloniales ya posteriores que la materia prima para algunos de estos productos fabricados y traídos por ellos, no era de origen local: es el caso de la plata, del oro, de las esmeraldas. Pero el documento no aporta datos sobre un circuito comercial más amplio de importación

de estos tres productos, sino que se circunscribe a un territorio marítimo limitado y a contactos interétnicos locales.

2. 3. La navegación y las rutas prehispánicas

Las balsas de madera Genus ochroma como la balsa con velas triangulares descrita por Bartolomé Ruiz, sólo se han documentado en la costa ecuatoriana (Szasdi 1982-83: 93). Mientras que al sur, sobre la costa del Perú en época prehispánica, Rostworowski (1981b: 104-108) ha inventoriado los diversos tipos de embarcaciones de las que dan cuenta los textos del siglo XVI, y predominan los "caballitos" de totora, de uso esencialmente pesquero así como unas balsas de juncos y guaduas para desplazamientos más lejanos.

Un estudio muy detenido (Gannier 1996) de las técnicas de navegación en el área del Caribe, a partir de la documentación histórica iniciada por los diarios de Cristóbal Colón y sus compañeros, apunta a la extraordinaria eficacia de las canoas indígenas. Además de la gran velocidad que logran sus equipos de remeros, la ausencia de quilla supone un logro técnico apreciable. Permite una perfecta movilidad en cualquier circunstancia, y una total adaptación a zonas de altos fondos como la extrema cercanía a las playas y el remontar ríos, cualidades esenciales para expediciones bélicas (Gannier 1996: 28-29; 37; 46-47; también Szaszdi 1982-83: 35-37). Aunque no contamos con una investigación comparable para el Océano Pacífico, las informaciones de archivos sobre la navegación aborigen me parecen muy comparables. Para las áreas del istmo de Panamá, la costa colombiana del Pacífico y el norte de la costa ecuatoriana hasta la bahía de Atacames, encontramos referencias a las mismas técnicas de desplazamiento entre mercaderes indígenas (Andagoya {1540} en Tovar 1993: 138-139) y las mismas tácticas guerreras (ejemplos en Ruiz {1526} en Guérin 1987: 59: en la zona de Atacames, "salieron…catorce canoas grandes con muchos indios todos armados de oro y plata…y los navíos no les pudieron tomar porque se metieron **en los bajos juncto a la tierra**", es decir en zonas de altos fondos donde se encalarían los barcos europeos; y también según Andagoya, en la zona del istmo de Panamá ({1541}: 115), en la costa del Chocó ({1541}(hacia 1522): 138), y cerca del río de San Juan ({1541}:198).

Queda la incógnita de las vías marítimas posibles entre Perú y Ecuador (Rostworowski 1977a; 1977b; 1981b). El transporte marítimo en el sentido Norte-Sur, aunque no documentado, debía de ser largo, por el conocido problema que suponen las corrientes marinas y los vientos contrarios y que han recalcado numerosos autores (Szaszdi y León Borja 1980: 6; Szaszdi 1982-83: 93; Alcina, Alonso, Bouchard, Guinea 1987: 37-38; Hocqhenghem 1993: 707), además de tempranos comentarios documentales a este respecto (Andagoya {1541}: 178: "En esta mar del sur ay muchas corrientes a cuya cabsa esta costa no se puede navegar syno es junto a tierra sino es con dylacion y ansi se corre la costa surgiendo cada tarde y casi con mareas porque hay muchas puntas que no puede el viento contra la corriente"; Cabello Balboa

{1586}). Este último testimonio indica que, a pesar de la lentitud y de las dificultades, sí se efectuaba la navegación desde la costa norte de Ecuador, aparentemente de forma interrumpida – sólo por las tardes- y con gran cercanía a la costa. Pero no contamos con investigaciones de especialistas en técnicas de navegación, ni con ensayos experimentales cuyas conclusiones serían determinantes.

La supremacía del eje de transporte terrestre desde Ecuador hasta el Perú ha sido sugerida por Szaszdi (1982-83: 93) y Hocquenghem (1993: 709). Es probable que, según las épocas y según el estado de las relaciones políticas de las etnias involucradas por su situación geográfica, en dicho tráfico, se hayan dado variaciones en el tipo de vías utilizadas, como lo concluí también acerca de las relaciones interétnicas entre tierras altas y tierras bajas (Caillavet 1989).

Pero me inclino a pensar que esta ruta recorre el "camino inca" de la sierra, si nos fijamos en un aspecto del testimonio de Guaman Poma de Ayala, que no parece haber llamado la atención: el que, sin duda por necesidad ritual, el Inca tuviera que recibir en el Cuzco el molusco **vivo**. Lo que explicaría que el cronista señalara la vía terrestre, ubicando hacia el "Nuevo Reino" (o sea en dirección norte en relación con el Perú) y concretamente en "Tumi" (es decir Tomebamba, la capital inca en territorio ecuatoriano) el punto de origen de importación de la concha: "el dicho churo chasque estava puesto de media legua por que fuesen a la lixera dizen que el caracol de hacia nobo reyno que llaman tumi llegava bibo al ynga al cuzco" (Guaman Poma 1936 {1613}: f.351). La cesta que lleva en la mano el "churo mullo chasqui" (= "el correo de la concha mullu") tiene en la tapa lo que parece una representación de una concha Spondylus (f.350). (Ver ilustración I-4-1)

Notemos también que Guaman Poma **no describe ni dibuja a ningún otro tipo de correo**, como si no existiera más que el chasqui proveedor del mullu vivo; sugiero que la función de transmisión rápida de noticias y órdenes militares profusamente recalcada por los cronistas es quizás una interpretación más afín con las preocupaciones europeas, o por lo menos segundaria en la jerarquía de usos concretos de la vialidad incaica, si tan crucial era para el funcionamiento simbólico del Imperio inca el abastecimiento en Spondylus vivo.

Aparte de este transporte urgente del molusco vivo, la concha en bruto y elaborada debía de encaminarse en mayores cantidades por cargadores o caravanas de llamas como lo sugiere Bruhns (1994: 281). En un trabajo anterior he reconstruido el trazado del camino inca de la sierra entre el sur de Ecuador y el norte de Perú, entre Cañar y Guancabamba, gracias a la información ethnohistórica (Caillavet 1987: 302-304) (ver mapa I-10-1) y el de la costa lo ha sido, en arqueología, por Hocquenghem entre Túmbez y Lambayeque (1993: 709-710).

¿Por qué Guaman Poma se refiere a la vía serrana y no al camino de la costa? Es posible que la preferencia por rutas de altura se deba a razones rituales. Pero sugiero su ventaja para una mejor conservación por el frío del molusco. El posible recurso como conservante a la nieve de los cercanos volcanes merece evocarse en este

Ilustración I-4-1: El correo del mullu según Guaman Poma de Ayala

contexto. Esta hipótesis puede también ser relevante para otros productos perecederos de los cuales no ha quedado constancia documental ni arqueológica. Esta sugerencia puede igualmente hacerse extensiva a regiones fuera del alcance de la dominación incaica, que se enfrentaban al mismo tipo de distribución climática y geofísica, con marcados contrastes altitudinales y climáticos.

Aparte de estas rutas longitudinales que siguen la orientación de la cordillera andina, ¿qué sabemos de los ejes transversales que unen la costa y las tierras bajas a los territorios de altura y más allá, a las tierras bajas amazónicas?

El relato del descubridor Andagoya de una vía de conexión entre la costa colombiana del Pacífico y el relieve montañoso al oeste de Cali aporta datos esenciales para conocer el tipo de acceso entre tierras bajas y tierras altas. Esta expedición marítima fechable en febrero de 1540 permite a los españoles llegar en abril a la región andina de Atunçata (hoy Atuncela en la vertiente oeste de la cordillera occidental). Según mi localización geográfica, parece entroncar la bahía donde los españoles asentaron el puerto de Buenaventura con el río Dagua y su afluente el Río Grande, caminando río arriba hasta alcanzar la sierra. Andagoya menciona la existencia de dos caminos autóctonos que siguen el curso del río Dagua (hacia el este) y de un afluente hacia el sur. Ambos caminos siguen la parte más alta del relieve. Los indígenas de Atuncela conocen perfectamente el camino hasta el mar ("hize traer el armada a este puerto que usan de nombrar buena ventura y subieron los nabios asta el camino ques una legua de la mar por el estero"… "comencé a marchar por las montañas arriba y a cabo de cinco dias llegué a un rio grande ocho leguas del puerto y aqui se hazian deste camino dos tan seguidos el uno como el otro y aqui me vy en gran confusyon no sabiendo qual tomar por no llevar guia"…"embié gente por el uno y por el otro para ber la via que llevaban y la dispusicion dellos y allé quel uno bolvia hazia el sur y por lo mas alto de las montañas y asy encomendandome a nuestro señor tomé el del leste"…"y encumbradas las mas altas montañas llegué a una provincia que se dize Atunçata muy poblada y la mas aspera de montañas y valles"… "(los indios) se ofrecieron a yr a la mar a traer parte del ato que alla dexavamos y fueron çien hombres con un prinçipal" (Andagoya {1541} en Tovar 1993: 190-191).

El texto es interesante además porque he demostrado en otro trabajo que, en 1536, los habitantes de esta región están en contacto bélico con las etnias del norte andino ecuatoriano (Otavalo, Cayambe, Carangue y la etnia de Chapi que controla la vía de acceso a la vertiente amazónica) (Caillavet 1996: 99-100).

La descripción de Andagoya da un ejemplo claro de las conexiones transversales entre la costa y la sierra que apuntan a la permeabilidad de la realidad geográfica tan adversa según criterios europeos. Debían existir más rutas autóctonas de este tipo a pesar de no haber quedado señaladas por testimonios tan concretos. Otros ejemplos de fluidez de las comunicaciones entre tierras altas y tierras bajas se han analizado en base a documentación etnohistórica para la vertiente oriental de los Andes del sur colombiano (Ramírez de Jara en Caillavet y Pachón 1996: 110-133).

Remito también a la muy novedosa investigación arqueológica sobre caminos prehispánicos en la zona Calima que aporta unos datos de sumo interés (Cardale de Schrimpff 1996).

En el norte de Ecuador, el eje transversal que representa el curso del río Chota-Mira es otra ilustración de integración de zonas ecológicas diferenciadas (costa del Pacífico, tierras bajas occidentales, cordillera, puerto de montaña hacia la vertiente amazónica) y la ocupación de su tramo andino (cordillera y ambos pie de montes) por la etnia otavalo cobra un valor estratégico y explica el dominio económico de esta etnia gracias al control de una ruta de intercambios multizonales (Caillavet 1979; 1989).

Conclusiones

A modo de conclusión en este punto del trabajo, quiero destacar que la documentación de archivos da una información muy parcial y que no permite explicar de forma satisfactoria la cuestión de los eventuales intercambios a larga distancia. Si bien se puede rescatar alguna información sobre los productos mismos en algún punto fijo, son escasos los datos que permitan captar la dinámica de los flujos de mercancías y conocer tanto su origen geográfico y étnico como las etapas y la finalidad de su recorrido.

Lo que resalta de estas fuentes, es información que indica unas rutas de intercambio fragmentadas y unos modos de transporte variados. La costa peruana cuenta con un tipo de embarciones diferentes a las de la costa sur y centro de Ecuador, también distintas al medio usado más al norte (costa norte de Ecuador y costa del Pacífico colombiano). Estas tres modalidades técnicas no parecen contar con una solución de continuidad marítima que permita el traslado de mercancías.

Las vías terrestres ofrecen otros rasgos. En la sierra, siguiendo el eje longitudinal de los Andes, la continuidad está asegurada por el camino incaico hasta el norte de Ecuador (con probable preeminencia de la vía de altura que permite la mejor conservación por el frío de productos perecederos así como por el fácil abastecimiento de nieve). En los Andes septentrionales, cumplen en parte esta función las rutas navegables de los grandes ríos colombianos. Pero en las tierras bajas de los Andes septentrionales (Ecuador y Colombia, con poca o ninguna influencia incaica), las vías de comunicación parecen más variadas, quizás adaptadas a imperativos geofísicos y a rasgos culturales diferentes. Por ejemplo, las etnias de la costa ecuatoriana pueden haber recurrido más al transporte marítimo y menos al terrestre para un recorrido longitudinal: esto puede deducirse del viaje realizado en 1540 a bordo de unas balsas, por un grupo de españoles procedentes de Puerto Viejo con destino a Atacames. El texto señala la imposibilidad de transitar por vía terrestre, por lo menos en cierta parte del recorrido (Andagoya 1993 {1541}: 198). Esta misma característica está descrita para la costa colombiana del Pacífico donde la densa vegetación y los suelos pantanosos frenan los desplazamientos terrestres (Ruiz 1987 {1526}: 53).

En cambio, las rutas transversales de acceso desde las tierras bajas a la sierra y desde ésta hacia la Amazonia, se infieren de los numerosos encuentros y contactos culturales entre etnias de hábitat ecológico contrastado, ampliamente documentados en el momento del Contacto.

El intercambio de productos a escala panandina puede haber seguido recorridos complejos, discontinuos en cuanto a medio de transporte, alternando tramos de vías marítimas, terrestres y fluviales, y eventualmente subiendo y bajando relieves.

Anexo

Bartolomé Ruiz (1526) (Guérin 1987: 56-58): la balsa de Salango

"(al norte de la bahía de San Mateo) Tomaron un navío en que venían hasta veinte hombres, en que se echaron al agoa los once dellos y los otros echólos asimismo en tierra para que se fuesen. Y estos tres que se quedaron para lenguas, hízoles muy buen tratamiento y trújolos consigo.

Este navío que digo que tomó, tenía parecer de cabida de hasta treinta toneles; era hecho por el plan e quilla de unas cañas tan gruesas como postes, ligadas con sogas de uno que dicen henequén, que es como cáñamo, y los altos de otras cañas más delgadas, ligadas con las dichas sogas, a do venían sus personas y la mercaduría en enjuto, porque lo bajo se bañaba. Traíe sus másteles y antenas de muy fina madera y velas de algodón del mismo talle e manera que los nuestros navíos, y muy buena jarcia del dicho henequén, que digo que es como cáñamo, e unas potalas por anclas, a manera de muela de barbero.

Traían muchas piezas de plata y de oro para arreo de sus personas, para hacer rescate con aquellas con quien iban a contratar, en que intervenían coronas y diademas y cintos de puñetes y armaduras como de piernas y petos y tenazuelas y cascabeles y sartas y mazos de cuentas y rosecleres y espejos goarnecidos de la dicha plata y tazas y otras vasijas para beber. Traían mantas de lana y de algodón, y camisas y aljulas y alcaceres y alaremes y otras muchas ropas, todo lo más dello muy labrado de labores muy ricas, de colores de graña y carmesí y azul y amarillo y de todas otras colores, de diversas maneras de labores e figuras de aves y animales y pescados y arboledas; y traían unos pesos chiquitos de pesar oro, como hechura de romana, y otras muchas cosas. En algunas sartas de cuentas venían algunas piedras pequeñas de esmeraldas y cazadonias y otras piedras y pedazos de cristal y anime. Todo esto traían para rescatar por unas conchas de pescado, de que ellos hacen cuentas coloradas como corales, y blancas, que traían casi el navío cargado dellas."

Notas

1 Primera publicación como "Conchas marinas y rutas de intercambio prehispánicas en los Andes septentrionales" en: *Intercambio y Comercio entre Costa, Andes y Selva. Arqueología y Ethnohistoria de Suramérica.* (F. CÁRDENAS ARROYO Felipe y BRAY L. Tamara, eds). Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, 1998: 67-87.

2 Agradezco a Thérèse Bouysse-Cassagne estas informaciones sobre un tema poco esclarecido.

I.5. TOPONIMIA HISTÓRICA, ARQUEOLOGÍA Y FORMAS DE AGRICULTURA AUTÓCTONA[1]

La sierra norte ecuatoriana ostenta hoy día muchos vestigios arqueológicos, como pucaráes, tolas, edificios, caminos…, algunos de los cuales corresponden a antiguas formas de agricultura desaparecidas, tales como terrazas y camellones. Muchos de aquellos restos han sobrevivido hasta el siglo XX, algunos en buenas condiciones, como los pucaráes, situados en lugares poco accesibles, otros amenazados de rápida destrucción por el desarrollo de la economía actual, apertura de carreteras, construcción de urbanizaciones (tales como las tolas, los caminos antiguos), por el nuevo uso del suelo (el rastro de los camellones borrado por el tractorado), en fin por el huaqueo sistemático (sepulturas, tolas) (Gondard y López 1981; Batchelor 1980; Knapp 1981a, 1981b, 1981c, 1984; Knapp y Ryder 1982).

Frente a tales amenazas físicas que limitan la posibilidad de conservación de los restos arqueológicos, resulta útil rescatar otras fuentes de conocimiento de las culturas aborígenes en lo que se relaciona precisamente con la arqueología. Creo que las disciplinas de arqueología y etnohistoria, al reunir sus esfuerzos sobre el estudio de los rastros materiales y de la información documental de archivos, pueden ambas beneficiarse del cotejo de sus metodologías. ¿Cuál puede ser la aportación de los archivos antiguos coloniales para completar el conocimiento arqueológico de la sierra norte en lo que concierne no sólo a los mismos vestigios materiales sino también al uso aborigen del suelo y a la definición de un área cultural?

La información historiada sobre restos materiales prehispánicos es mayormente aquélla que dan los cronistas. En cambio, en documentos coloniales administrativos, ésta es muy escasa. Puede haber referencia a encuentro y huaqueo de sepulturas (Caillavet 1981: 126) pero rara vez con descripción detallada de lo encontrado. Como testimonio poco frecuente (el único que encontré sobre la sierra norte) transcribo (ver anexo), el descubrimiento de un "tesoro" en Pesillo, cerca de Cayambe, a principios del siglo XVIII, que corresponde a una sepultura prehispánica. Por supuesto, trae detalles casi exclusivamente sobre los objetos de oro, plata, y cobre dorado que sólo interesaban a los españoles por tener valor mercantil y deber declararse a las Cajas Reales. Pero no podemos esperar muchos datos sobre restos de otros tipos (cerámicos, arquitectónicos…).

Pero sí en cambio existe a mi parecer otra fuente histórica apreciable para la arqueología y en general dejada de lado en las investigaciones: es la toponimia aborigen. Conviene recordar primero que no se conoce hoy día nada del idioma autóctono hablado en la sierra norte ecuatoriana antes de su conquista por los Incas, a fi-

nales del siglo XV, y la introducción por ellos del quechua. Los españoles que hubieran podido atestiguar de aquel idioma en plena vigencia cuando llegaron al territorio ecuatoriano en 1534, no nos dejaron ningún léxico, ni gramática de la lengua autóctona (a diferencia de los diccionarios de la "lengua general del Cuzco"), más interesados al parecer por difundir el quechua y unificar por todos los Andes, el idioma de los "naturales".

Por lo tanto, los topónimos que ofrece la documentación temprana de archivos constituyen, a mi modo de ver, la única fuente para rescatar algo de la lengua aborigen. Pero a nivel metodológico, creo imprescindible descartar el uso inconsiderado de la toponimia, es decir, la actual: en cuatro siglos de presencia española, con su consabida retahila de reducciones geográficas y cristianización de nombres y lugares, resultaría iluso querer captar la coherencia del idioma preincaico basándose en topónimos encontrados hoy día en los mapas geográficos y de origen tal vez muy reciente. Está claro que en este árticulo, sólo me refiero a topónimos atestiguados en documentos tempranos que dan la palabra a los indígenas ya que si se lee con paciencia y mucho detenimiento textos referentes a litigios entre indígenas sobre tierras así como testamentos de indígenas, uno puede llegar a recopilar gran cantidad de topónimos prehispánicos; al estudiarlos **dentro del contexto del documento español**, podemos intentar comprender su significado, apoyándonos en la frecuencia y permanencia de las asociaciones de términos españoles con los cuales están empleados.

El planteamiento es el siguiente: ¿Qué relaciones se pueden determinar y llegar a aclarar entre, por una parte, los topónimos autóctonos y por otra los restos arqueológicos y las formas de uso del suelo desaparecidas? Además ¿cómo se sobreponen los límites de un área cultural a aquéllos determinados por la extensión del idioma preincaico?

1. Toponimia histórica: problemas metodológicos

Tenemos en primer lugar que eliminar una objección justificada: los topónimos históricos recopilados en la documentación colonial de los siglos XVI y XVII (conviene sacar los datos más tempranos) tienen que ser coetáneos con las formas arqueológicas para que el cotejo sea valedero.

Vemos que los estudios arqueológicos parecen fechar tales vestigios (tolas, camellones, pucaráes…) de la época de la Integración tardía e Invasión incaica (1250-1525 d.C.), en el caso de los camellones de San Pablo (orillas del lago San Pablo en la zona de Otavalo), integrados en un conjunto de tolas: o sea pertenecientes a lo que se ha venido llamando cultura de los "Caras", usando la terminología creada por el Padre Juan de Velasco. (De momento, usaré este mismo término aunque reservo para otra oportunidad una discusión de su validez).

¿Qué puedo decir del idioma revelado por los topónimos de la sierra norte ecuatoriana? Corresponden también al idioma que se hablaba en el norte del Ecua-

dor -aparte del quechua- a la llegada de los españoles. Hasta se pueden aportar pruebas de que estuvo vigente aquel idioma por lo menos hasta el siglo XVII y parte del XVIII. Me limitaré, de momento, a demostrarlo a partir del análisis de estos topónimos. En efecto, los documentos que contienen estos mismos topónimos muestran claramente que no se trata de formas fijas y estancadas heredadas de tiempos lejanos (ya que la toponimia perdura muchas veces siglos después de la cultura que los creó), sino de formas activas, vivas que a veces presentan variaciones en su uso que traducen la flexibilidad del idioma hablado.

Ejemplos:

- En un documento de 1609: "Pimanpiro" aparece también como "valle de Piman" (AGI/S Quito 374).
- En 1642, aparece en un mismo documento, un topónimo bajo la forma de Anrranan y Anrranatog (cf. este artículo donde analizo el sentido de la partícula final -tog) (ANH/Q. Cacicazgos. Libros Empastados T.32. Autos de Dª Gregoria Cachumud con Juan de Paredes.1722).
- En un documento de 1594 para la zona de Carangue, aparecen cuatro variantes de un mismo topónimo: "río de Chulrrabi", "Chulrrabi quincho", "Chulrrabi quincho buela" y "Chulrravimued" (sobre el sentido de los sufijos, ver artículo más adelante) (AHBC/I. Juicios Paquete I (1579-1598) (documento de 1594. "Alonso de Flores en nombre de los indios de Carangue").

Prueba de que en tales fechas las terminaciones todavía se entienden y desempeñan un papel significativo.

Una segunda objección merece ser estudiada: los topónimos aunque en uso vigente, nos los ofrecen los documentos coloniales, es decir transcritos por escribanos españoles. ¿Qué deformaciones la interpretación de la cultura foránea dominante pudo ejercer sobre la toponimia aborigen?

Ante todo supone un problema de transcripción, esto es cierto, pero que no presenta mayor dificultad. Por eso aparecen muchas formas escritas algo distintas que reuní según las semejanzas fonéticas (dentro de la gama fonética del idioma castellano del siglo XVI). Por no poseer las mismas características el sistema fonológico de la lengua aborigen y el sistema español del siglo XVI, aparecen variantes ortográficas (en particular entre las vocales i/e y o/u, así como entre las consonantes sordas y sonoras cuya oposición no parece haber existido en el idioma local).

Elimino en las referencias recopiladas los textos tardíos y me limito a considerar los de los siglos XVI y XVII. Tampoco utilizo aquí la toponimia actual, aunque pude comprobar que se ha conservado en gran parte. No utilizo como fuentes los pleitos sobre tierras entre españoles, ni los testimonios de españoles, sino únicamente indígenas, cuya comprensión del idioma aborigen garantiza más validez testimonial a los topónimos expresados.

Me inclino a pensar además que para el conocimiento de la lengua prehispánica, los topónimos aportan testimonios fieles, y más que los antropónimos, por dos razones:

- 1º: El topónimo es fijo: parece una perogrullada, pero tenemos que guardar en mente que desde los muy primeros años de la conquista española, la población indígena demuestra gran movilidad, y por lo tanto, aunque se pueden reconocer los antropónimos locales como pertenecientes a tal o tal cultura o tal zona, rápidamente, se pueden encontrar también estos mismos antropónimos en cualquier parte de la Audiencia de Quito y hasta sus vecinas, muy lejos de su lugar de origen.
- 2º: El topónimo, a diferencia del antropónimo, sufre poca ingerencia de la cultura invasora. Lo prueba en particular la escasa existencia de topónimos quechua: sólo se impusieron para pueblos importantes (Guayllabamba) o relieves geográficos destacados, pero no para campos, a nivel de la denominación muy precisa de las tierras. Los antropónimos, en la medida en que reflejan el sistema de parentesco aborigen, están sometidos a fuertes presiones culturales y religiosas de parte de los doctrineros españoles que imponen la adopción de nombres de pila cristianos y mediante el sistema de los padrinos de bautismo, la de muchos antropónimos españoles. Pero no se dio una imposición ideológica sobre la toponimia, salvo en casos de relieves más importantes. En el caso del registro muy detallado de los campos, la colonización española demuestra haber adoptado la toponimia local en su totalidad.

2. Interpretación de la toponimia de la sierra norte ecuatoriana

Todos estos topónimos que he recopilado dejan entrever un registro común de partículas finales que parecen ser las terminaciones o los sufijos de los topónimos, y son las que varían y entran en la composición de éstos. El inventario, que no pretende ser exhaustivo, sería: buela/puela; muet/mued; que/qui; cacho/gacho/quincho; pixal/pijal/pigal/nigal; pichi/biche; bí/ví; ytu; buri/borin/buro; biro/piro/guiro; yacel-/yaçel; toc/toc/tug; ulrro.

(Las agrupaciones son interpretación mía, teniendo en cuenta las modificaciones ortográficas debidas a la transcripción de los escribanos quienes levantaron las actas documentales).

1º Estos sufijos de topónimos permiten en primer lugar establecer una frontera lingüística muy clara. Corresponden a lo que yo llamaría el territorio "Otavalo" (o Cara para otros autores), tal como existe a la llegada de los españoles: es decir un territorio más amplio que el ocupado actualmente por la etnia otavalo, y que comprendía la zona de sierra delimitada por los ríos Guayllabamba al sur y Chota al norte, y el control de las tierras bajas y cálidas al occidente (Las Salinas, Urcuquí y también Caguasquí, Lita) (Caillavet 1979, 1980).

La frontera lingüística con la zona de los pasto está marcada con absoluta nitidez: más al norte del río Chota, sólo se encuentran topónimos pasto, más al sur, sólo topónimos otavalo. Lo que sobresale de forma interesante, es la ambigüedad territorial del valle del Chota (que aparece en la documentación del XVI como río "Coangue" o "Mira"). En ese valle encontramos tanto topónimos otavalo como pasto: ¿podemos considerar esta referencia como un ejemplo de la existencia paralela del topónimo otavalo y del pasto?: 1593, "El balle *pusput piru* y en otro nombre se llama *pusir*" (AHBC/I. Juicios Paquete 23 (1670-1694) ("Petición de Juan Ti-yac (? manchado) natural del pueblo de Mira".1593).

Otros dos ejemplos de topónimos pasto en el valle del Coangue:

- sobre tierras de Ambuquí: "tierras en el sitio y valle de *yambo yacheschquil malen lasquian puelas* que son el término del pueblo de Pimanpiro" en 1657 (ANH/Q. Indígenas 24. Doc. 1700-VIII. Iº: f.6r).
- "dos cavallerías de tierras en el valle de Mira la una nombrada *chuelpuelam* y la otra *malpueram*" (AHBC/I. Notarías libro 2º (1607-1623): f.539v).

Esto da la prueba de la convivencia de diferentes etnias o culturas, lo que está por lo demás confirmado por otras fuentes (Caillavet 1979, 1980). La presencia de grupos pasto en el río Coangue y en la zona oeste del territorio otavalo está atestiguada en la documentación de archivos para los tiempos prehispánicos.

Otra prueba de la imbricación de las tierras otavalo y pasto se puede deducir, para la zona de Tumbabiro, de un testamento indígena de 1607, que lega varias tierras de la zona de Tumbabiro llamadas (la mayoría de los topónimos son otavalo, subrayo los que son pasto): "Yo tengo unas tierras y chacaras llamadas tupigachu ulpunrro Puezinaba antifanrro *cuagamas* cancullanba gualzamba guancubi ytulcache marabuerrac quitugo luntac purogulrotuc chalcharrabavi *patalancas* cutricbolro *cumiçecan* cugriaynba tungacpueçebulro pucara mellebuela pisancunacyanmed *palanquantud* machinbulro ampueçeburo…" (AHBC/I. Juicios Paquete 6 (1674-1696) Testamento de D. Miguel Villasante, 1607).

2º De esta recopilación de topónimos podemos también deducir la poca fuerza del impacto incaico si nos atenemos a la escasa penetración del idioma quechua. Es asombrosa la ausencia de toponimia incaica, a nivel preciso del parcelario. En cambio abunda la referencia a los pucaráes, y a veces con especificación "pucará del ynga" (ej: 1645, "unas tierras al pie del pucara del ynga", por San Antonio de Carangue (AHBC/I. Juicios Paquete 3 (1643-85).

Existen también algunos topónimos quechua para nombrar ríos y montañas, como marcadores geográficos importantes a escala más amplia:

- 1594: "una estancia de pan sembrar en términos de Ulcuquí… que alinda por un lado con el río que llaman *Cariyacu*" (= hombre-agua) (AHBC/I. Notarías libro Iº (1592-99): f.125v).

- 1583: "dos caballerias de tierras para sembrar en terminos de Carangue en el sitio llamado *Chinchipucará* (=pucará fuerte) linde una *fortaleza* por la parte de abajo y tierras de Inés Rodríguez viuda y por la parte de arriba con una sierra llamada *Ninapongo*" (=puerta de luz o de fuego) (Garcés 1941:84).

3º ¿Qué conclusiones sacar de este registro de vocablos otavalo aplicados a la topografía? ¿Qué posibilidad existe de comprenderlos? No me refiero a los trabajos intentados en lingüística diacrónica (Jijón y Caamaño 1912; 1940-45; Grijalva 1947). Lo que pretendo es sacar partido de la única fuente primaria disponible, los topónimos, y para ello, me sirvo del contexto documental español en que aparecen. Tuve que analizar abundantes documentos referentes a tierras, donde aparecían topónimos autóctonos: material muchas veces disperso y fragmentario. Al cabo de un detenido cotejo, pude llegar a determinar asociaciones lexicales preferenciales que denotan, sea un tipo de relieve o vestigio arqueológico, sea una clase de cultivo o de uso del suelo, sea en fin una técnica agrícola.

El registro de vocablos españoles (o quechua aceptado en el léxico colonial) que aparecen en los documentos de archivos conjuntamente con los topónimos otavalo, sería el siguiente: tierra/ pedazo de tierra; chacara; roza; valle; llano; loma; quebrada; ciénaga; pucará; tola; ysla; tablón; camellón; raya; guacho.

A continuación quisiera analizar las asociaciones lexicales en que aparecen los topónimos aborígenes y los términos españoles.

a: El sufijo de topónimo que se encuentra con la más alta frecuencia es el de -*buela* (se lo puede apreciar hoy día todavía en la toponimia de Imbabura). Viene asociado con las expresiones "tierra", "pedazo de tierra", "chácaras" pero también "loma, llanito, valle". Por su frecuencia e indeterminación, lo podemos considerar como una terminación genérica que corresponde a la idea general de "tierras". El hecho de que aparezca a veces como sufijo suplementario, después de los demás sufijos más precisos (-muet, -cacho) también lleva a darle este sentido poco diferenciado.

- En la zona de Otavalo, en un testamento de 1609: "una *chacara* nombrada Ytugara*puela*" (IOA/O. EP/J. Iª (1683-43) "Francisco Guachán de Mendoza por tierras de Piaquí Chitumba", 1616: f.69r).
- En la zona de Cahuasquí, en 1583: "en el llano de Pucham*buela*" (Garcés 1941:101).
- En la zona de Caranqui, en 1660: "una *quadra* nombrada Culum*buela* y otro *pedaço de tierra* llamada Higostura*buela* y otro *pedaço* llamado Quinrrastud*buela*" (AHBC/I. Juicios Paquete 4 (1654-1659) "El protector de los naturales…por la defensa de D. Lorenzo Muños y Lazaro Caguascango…indios…de S. Antonio de Carangue").
- En la zona de Caranqui, en 1581: "una *chacara* nombrada Yrubi*puela*"… "en el lugar llamado Puetac aba tengo una *chacara* nombrada malchin*buela*"… "una

chacara nombrada piguise*buela*"… "una chacara nombrada Care*buela* y mas una *chacara* nombrada Congal*puela*" (AHBC/I. Juicios Paquete 24 (1654-1679) "Testamento de Juan Quibango").

b: La terminación -*cacho* parece vinculada más precisamente con la idea de "tablón" o "ysla". Estos términos españoles merecen una aclaración ya que parece que en la época colonial, en la Audiencia de Quito, llegan a tener un sentido particular, distinto del sentido español. En efecto, se aplican a formas geográficas muy frecuentes en el norte del país: tierras planas o mesetas delimitadas por quebradas profundas que las aíslan totalmente de los demás campos, rodeándolas o no con agua.

- 1586: "en los términos de Axangui…linde por la parte de abaxo con dos *islas* de Juan Agudo *quebrada* en medio…" (Garcés 1941:115).
- 1584: "las tierras y chacaras que Dª Constança a pedido ante el Corregidor… y en una *mesa y ysla entre dos quebradas*" (f. 19r). Esta misma tierra aparece a lo largo del documento evocada por los nombres de "Purutaga" (f.15r), "Purataga" (f.17r), "Purata" (f.20v) y "Purota*gacho*" (f. 24r). Es otra prueba de que la final -gacho sirve para aportar precisiones sobre la tierra nombrada (AIOA/O. EP/J. Iª (1611-27) "Beatriz Cofichaguango con Constancia Angoquilago", 1611).
- En 1612, "seis quadras de tierra en terminos de Carangue en el sitio que llaman Yeguata*cacho* y por otro nombre Cuagatachia Pusilla linda con tierras de Pedro Moreno y por la parte de abajo una *sienaga* y por lados *acequias de agua*". La descripción que aporta el documento permite comprender que la tierra está delimitada por agua por lo menos en tres de los cuadro lados (AHBC/I. Notarías libro 2º (1697-1623) f. 602).

Si como lo entiendo, -cacho designa una tierra rodeada por agua y quebradas, en muchos casos el tablón así delimitado puede aparecer como más alto que las tierras circundantes, lo que explicaría que se pueda encontrar el topónimo asociado al término "loma".

- Zona de Tocachi, 1656: "en la *loma* de Purugid*cacho*" (ANH/Q. Indígenas 6. Doc. 29 -III-1656. "Autos de D. Felipe Tocache, cacique… de Tocache": f.6r).
- Zona de Otavalo, 1693: "…en el llano de Pinsaquí en la *loma* del dicho sitio dos quadras de tierra…heredadas de mi abuela llamadas Muy*cacho*" (ANH/Q. Indígenas 20. Doc. 1693-XI-23 "Testamento de Sebastián de Aguilar… gobernador de este asiento de Otavalo": f.6r).
- Zona de Carangue, 1607: "unas tierras…dende el camino real *entre dos quebradas*… hasta *el rio que las cerca* que va al molino de Juan Martin de Orbe"… y las mismas tierras en un testamento de 1604 aparecen como "tres cuadras de tierras que se llaman Conrra*cacho*" (AHBC/I. Juicios Paquete 22 (1637-1664) "Petición de Ines de Ortega").

- En la zona de Atuntaqui, en 1595: "un pedazo de tierras que esta en un *tabloncillo* baxando de la estancia de D. Bartolome hacia este pueblo de Tontaqui llamadas Piachit*cacho*" (IOA/O. EP/J. Iª (1683-43) Documento de 1616. Francisco Guachán de Mendoza por tierras de Piaquí-Chitumba" 1616: f.23r).
- En 1585: "dos caballerias de tierra en el pueblo de Carangue para viña en una *mesa de tierra* que llaman los indios Chi*cacho*" (Garcés 1941: 6).
- En 1619, por Atuntaqui: "tengo un pedaço de tierra… llamado Pilasic*cacho*" descrito como "un pedaço de tierra *entre dos quebradas*" (AHBC/I. Notarías Libro 2º (1607-1623): f.428r/v).

Aparece también con el mismo sentido la variante -*quincho.*

- En 1594, en la zona de Carangue: "ciertas tierras junto del rio de Chulxabi" (f.1r); "las tierras Churabi *quincho* buela y Piacozabi *quincho* buela" (f.9r); "las tierras… en el lugar y *ysla* que se dize Chulrra pi *quincho* ques *entre dos arroyos*" (f.22r) (AHBC/I. Juicios Paquete 1 (1579-1598) "Alonso de Flores… en nombre de los indios de Carangue").

c: La quebrada misma aparece expresada por otra terminación. Aclaremos primero que, también por causa de la particular topografía de la sierra ecuatoriana, este término "quebrada" se usa en la documentación con un sentido distinto al español, ya que viene a equivaler al río o arroyo encajonado en un barranco. (Como prueba de ello, la necesidad de especificar "quebrada seca" si no corre agua).

Los sufijos correspondientes a la idea de "quebrada" serían ví/ bí y también que/ qui o xe/ xi o che/ chi, a veces combinados para dar biche/ pichi. Por tratarse de una zona donde corre agua, podemos encontrar también la asociación con la palabra "valle".

- 1582: "entra en las cabezadas de dicho valle (=el valle de Coangue) una grande *quebrada* en el dicho rio que se llama El Qui*que* (quiere decir agua fría)…" (Jiménez de la Espada 1965: 249. "Relación de Pimanpiro").
- 1656, por Carangue: "en un lado ay una *quebrada* con agua llamada Piaquichaa*bí*" (AHBC/I. Juicios. Paquete 10 (1645-1683) "Testamento de Diego Quiquilén Ango… de San Antonio de Carangue").
- 1625: "tengo en Ibarra…tres quadras..de junto a la quebrada que llaman Taguando*vi*" (hoy día, este río se llama "Taguando") y "veinte caballerias de tierras que tengo en el sitio y balle de Ambuga*chi*" (ANH/Q. Indígenas 24. Doc. 1700-VIII-Iº "Testamento de Dª Juana de Carvajal…de Carangue": f.7v y 8r).
- 1620, en la zona de Perucho: "linde por un lado el *rio* de *Cubí* y por el otro la *quebrada* grande que baja al rio de Perucho" (AM/Q Censos Vol 15: f. 212v).
- 1642: "linde a la *quebrada* de Yasnan*pichi* y otra *quebradilla* nombrada Picha*biche*.."(AHBC/I. Juicios. Paquete 2 (1640-1686): f.2r).

- 1633, zona de Otavalo: "ay un potrero que se dize Yntaguan Pisan*bizi* que es una *quebrada*" (ANH/Q Indígenas 8. Doc.1662-XII-7. "D.Joseph de Billalobo Gualzaquilín cacique…de Otavalo": f.20r).
- 1592, en el valle de Coangue: "en el dicho *valle* o lugar de Puena*chi* tengo otro pedaço de tierras,…llamada mollebuela" (AHBC/I. Juicios. Paquete 1 (1579-98) "Testamento de D.Diego Ynambi… del valle de Coangue").

d: Otra palabra sugerente es la de "tola". No pertenece al léxico español, ni al quechua; su presencia en documentos coloniales tempranos lleva también a pensar que se trata de un vocablo aborigen aceptado en la lengua española de la Audiencia de Quito. Según el contexto lexical que acompaña a tal palabra, la palabra "tola" se refiere a un relieve de colinas, sea lomas naturales, sea montículos o pirámides artificiales. Los dos sentidos coexisten.

- Zona de Carangue, 1595: "unas tierras… con una tola de mis antepasados que esta en el medio de las tierras y chacarras donde somos naturales de alli" (ACEG/Q)[1].
- 1592. Dice en su testamento "Diego Ynambi hijo legítimo de D. Sancho Ynambi principal que fue del valle de Coangue": "Yten declaro que en el dicho valle o lugar de Puenanchi tengo otro pedaço de tierra que sera como una quadra poco mas o menos llamada mollebuela donde el dicho mi padre tenia **casa y colcas y una tola donde tenia su casa".** Aquí la asociación de estructuras arqueológicas (colcas=depósitos en quichua) y de la casa permiten aclarar sin lugar a dudas de que la tola es habitacional y aparentemente una estructura artificial (AHBC/I. Juicios Paquete 1 (1579-98) "Testamento de D. Diego Ynambi… del valle de Coangue").
- zona de Cotacache, 1604, testamento de D. Fabian Olmos Pangabuela: "en el pueblo de Cotacache llamada una *tola* Rafa*yasel*… heredadas de mi abuelo D. Martin Villa Santi Olmos Pangabuela linde con tierras de Sebastian Cabascango panadero en la esquina de una *tola* que llama-(sic) Cuabongo*yasel*" (f.12r).
- "mas abajo una *tola* grande se llama Cotu*pulrro*… hasta una piedra grande que se llama Tumba*tuc* mas alla una *tola* que se llama Gualzamba *yazel*…" (f.14v).

El testador suplica a sus hijos "que tengan un santo glorioso San Sebastian aqui en mi tola llamada Rafayasel le tengan y cuiden y se me diga una misa cantada cada año" (f.154) (ANH/Q. Cacicazgos II. Imbabura-Loja Doc.1795 "Autos de D. Bartolome Olmos Pangabuela"). El hecho de que D. Fabián quiera que "su tola" albergue un culto sugiere que no equivale a una simple loma, sino que tenía un rol particular, sin duda religioso, y por ello asentado en una construcción prehispánica.

También el documento siguiente parece dar a la palabra "tola" un sentido arqueológico:

- en 1642: (f.20r) "D. Leon de Vivar cacique principal del ayllo de Cachumued (= zona de San Rafael de la Laguna) declara que conocio al bisaguelo de estos indios… el cual tenia sus tierras y *tolas* en el sitio de Anrrenato".
- (f.25v) en la misma fecha se alude a "unas tierras que están en la *traza del pueblo viejo* llamadas Anrranato".
- (f. 27r) un testamento de 1625, en las mismas tierras, evoca "una *tola* grande heredada de mis abuelos antepasados" (ANH/Q. Cacicazgos. Libros empastados T. 32 "Autos de Dª Gregoria Cachumued con Juan de Paredes" 1722).

Estos testimonios remiten al siglo XVI y localizan las tolas en el asentamiento prehispánico "pueblo viejo". Podemos concluir de que se trata aquí también de estructuras artificiales.

En este último documento, el topónimo correspondiente a "tola" presenta varias formas: "Anrranan" y "Anrranato" (f.43r), "Anrran*tog*" (f.17r), "Anrrana*tug*" (f.29r). Vemos aquí que la final -*tog/ tug/* es una partícula independiente significativa.

La encuentro también asociada a la palabra "tola" en otro documento:

- En 1643, en la zona de Carangue: "hasta una *tola* en el sitio llamado Angobiafuc*tuc*" (AC/I "Restitución de tierras a los indígenas de… Carangue": f.2v).

Se trata del sitio preciso de la Rinconada donde abundan todavía las tolas arqueológicas.

La terminación -*ulrro* (cf. antes) está también asociada a la idea de construcciones aborígenes (aunque no se especifica que se trata de tolas) en:

- 1633: "D. Joseph de Billalobo Gualzaquilin "tiene en el *pueblo viejo* de Gualzaqui tres quadras de tierras nombradas Qualc*ulrru*" (ANH/Q. Indígenas 8. Doc. 1662-XII-7. "D.Joseph de Billalobo Gualzaquilín").

En conclusión, he encontrado otras veces los sufijos -yacel, -tog, -ulrro, pero sin asociaciones claras que permitan zanjar la cuestión. Considero de momento que estas tres partículas toponímicas remiten a tolas, aparentemente artificiales, sin poder precisar la diferencia de matiz entre las tres. Es probable que remitan a construcciones que llamaríamos hoy día "tolas" sin distinción, pero que tuvieron uso y función particulares (habitacional, ceremonial, funerario…), o tamaño y forma diferenciados, indicados en el vocabulario por un término específico.

e: Existe otra final corriente en la toponimia local (la partícula -muet/ mued) y más difícil de interpretar, aunque parece siempre vinculada con la proximidad al agua. Propongo la interpretación de "ribera de", "orilla de".

- Existe hoy día la parcialidad indígena de Cachimuel, a orillas del Lago San Pablo y que aparece como Cachu*muet* en la documentación colonial. Hasta el siglo

XVIII, dicha parcialidad controlaba exclusivamente las tierras sitas a orillas del lago (Caillavet 1981).

- 1643, en la zona de Carangue "se dio posesión del sitio nombrado Tumbafarin*muet* desde una piedra hasta el dicho *rio* a Hernando Cavascango" (AC/I. "Restitución de tierras a los indígenas de… Carangue").
- Otro testimonio muy interesante a este respecto, en un testamento de 1609: "la *fuente* de pescado que tengo en San Pablo nombrada Atal*muet*". Se trata de los famosos "pogios de preñadillas", abundantes en las quebradas que dan a la laguna de San Pablo, es decir que en este caso también, aparece la partícula -muet en un contexto que se refiere a la orilla de la laguna (ANH/Q Cacicazgos. Libro 34. Doc. 1726. f.67v; Caillavet 1982 a).

f: Las terminaciones -buri/ borin/ buro/ biro/ piro/ guiro. Grijalva (1947) considera las finales -buro/ bolrro diferentes de -biro, pero los datos que recopilé no manifiestan tal distinción.

Se puede asociar esa final, con sus variantes, al concepto de "valle":

- El ejemplo ya citado de la equivalencia entre Piman*piro* y "*valle* de Piman" (AGI/S Quito 374).
- En 1593 "una chacara de cocales en el *balle* Pusput *piru*…" (AHBC/I. Juicios Paquete 23 (1670-1694) "Petición de Juan Ti-yac (?manchado) del pueblo de Mira").
- En 1587: "seis caballerías de tierras que son en el *valle* que llaman Picham*buri* terminos de Otavalo que lindan con tierras de Francisco de Paredes e por la otra parte con el rio grande que por alli pasa…" (Garcés 1941: 82)
- En 1660, "quatro quadras de tierra del tablon de Santiago nombradas Pisin buro y Canta*biro*buela". En el documento se localizan "en el *valle* de Santiago" (AHBC/I. Juicios Paquete 4 (1654-1659) "El protector de naturales… por la defensa de D. Lorenzo Muños y Lazaro Caguascango… indios…de San Antonio de Carangue").

En otros textos menos explícitos, aunque no aparece la palabra valle, sí se precisa la proximidad de un río:

- En 1630, por Gualapuro: "otro pedaço de tierras llamado Chichi*viro* Yguiyaro que esta por encima de Churac*yaco*" (agua en quichua) (Cacicazgos. Libro 29 "Testamento de Christobal Vasques de Morales curaca… de Gualapuro").
- 1587 "seis caballerias de tierra… en los dichos terminos de Otavalo como se va desta ciudad a mano derecha en el sitio llamado Quitu*buro* linderos por la una parte la loma de Oyagata y por la otra parte una *quebrada* llamada Calvaquen" (Garcés 1941:82).

Encuentro en un testimonio interesante la vinculación de esta final -biro/ piro con la de "camellones" o sea campos semi inundados.

- 1614: "mando para mi hijo mayor… diez camellones llamados Piroguchi y mas cinco camellones llamados mimbuara y mas otra llamada (sic) Calupigal que son seis camellones y mas otra cinco camellones llamada Ytumiza mas siete camellones llamada Lafa*biro*.
- Ytem mando para mi hijo menor… cinco camellones llamadas Yguim*biro* y tres camellones Guambigal y los diez camellones Puta*piro*" (zona de San Pablo) (AHBC/I Juicios Paquete 2 (1640-1686) "Testamento de Rodrigo Anrrango").

g: Este documento nos lleva a abordar la denominación de los camellones. Varios sufijos aparecen como asociados a éstos en el documento anterior, pero el que surge con más frecuencia es el de -bigal/ pigal/ nigal. De esta terminación encontré otros testimonios:

- En el testamento de D.Martin Pijalango de 1653: (f.5r) "unos cinco camellones" y otros "cuatro camellones llamado (sic) Sigpia*nigal*", "ocho camellones… Nuepifu*nigal*", "unos camellones llamado Laguira *nigal* que son ocho", "un camellon llamado Ulcu*pigal*", "cuatro camellones llamado Pirachi*nigal* mas otros seis llamados Cuiopi *nigal*".
- En el testamento de D. Hernando Pijalango: (f.17v) "cuatro camellones llamado Simpia *pigal*", "ocho camellones llamado Lupifu *pigal*", "dos camellones llamado Aipia*pigal*", "dos camellones llamado Manan olco *pigal*", "tres camellones llamados Pirachu", "ocho camellones llamado Ytambiquincha"; "cuatro camellones llamados Pirachi*pigal*", "seis camellones llamado Cutpi*pigal*" (IOA. EP/J. Iª (1655-6) Alonso Pijal sobre tierras en San Pablo. 1655).

Notemos además que uno de los sitios más conocidos de camellones según los arqueólogos es justamente el que se ha conservado a orillas del lago San Pablo en la parcialidad todavía hoy día llamada "Pijal": los datos anteriores prueban que este topónimo significa "camellón".

Otras terminaciones propias de la toponimia de la Sierra norte me han llamado la atención (ej: -ytu…). Las evidencias que recopilé hasta ahora no me parecen ofrecer suficiente claridad como para proponer una interpretación.

El último ejemplo, el de los camellones, nos lleva a examinar un tema vecino: el del uso del suelo en tiempos prehispánicos, tanto a nivel de métodos de agricultura como de los cultivos aborígenes.

3. Agricultura prehispánica en la sierra norte ecuatoriana

1º. Hoy día, en la zona estudiada, la palabra "camellón" significa el surco formado por las aguas de lluvias fuertes y también el surco abierto por el caballo al an-

dar (datos de trabajo de campo en 1981). Es lógico que haya perdido su sentido de origen, ya que se perdió la práctica del camellón agrícola.

Es revelador constatar que no se encuentra el término "camellón" en el léxico español del siglo XVI antes de la conquista de América: prueba de que fue menester crear una palabra (inspirada de las protuberancias del camello) adaptada a un sistema de agricultura propio de América y nuevo para los conquistadores. Dice en efecto el *Diccionario de Autoridades* (1976) en 1729: "Camellón: parece ser algún plantel o huerto en que se ponen flores y otras hierbas" y la referencia que trae está sacada de José de Acosta (Historia Natural y Moral de las Indias "His. Ind. Lib. 3 Cap. 18") cuando éste describe las "chinampas" aztecas del Valle de Méjico: "Hai camellones hechas en medio de la laguna, que están fundadas sobre la propia agua y hechos sus camellones de mil diferencias de semillas y hierbas y infinitas flores". (Ver cómo la palabra entonces es indiferentemente masculina o femenina, lo que aparece también en los documentos citados arriba).

La palabra se creó entonces sin lugar a dudas para describir el sistema mejicano y luego pasó a denominar, unas décadas más tarde, una realidad comparable encontrada en la Audiencia de Quito. En los documentos del siglo XVI, ya vimos que aparece este término con frecuencia.

El arqueólogo y geógrafo Knapp (1981a, 1981b, 1981c, Knapp y Ryder 1982) quien se ha especializado en el estudio de este sistema agrícola en la Sierra norte, parece considerar que su uso se abandonó unos cuarenta años apenas después de ocurrir la conquista española, o sea hacia 1580. Pero constato que las evidencias documentales evocan al contrario una persistencia de aquella técnica hasta por lo menos la segunda mitad del siglo XVII:

- En 1595, en la zona de Carangue, litigan dos familias indígenas porque la una, al cerrar con cerco sus tierras, ha incluido "diez camellones" pertenecientes a la segunda familia (ACEG/Q).
- En 1668, en la zona de Gualapuro: "otro pedaso llamado Pigudcadpuela que sera cuarenta camellones y dos mas…" (ANH/Q. Cacicazgos Libro 29 "Testamento de Joan Pinzacango de la parcialidad de Gualapuro: f.132v).

Pero sí es probable que haya desaparecido ya en el siglo XVIII. Me lleva a pensarlo esta cita del *Viaje a América* de Juan y Ulloa (1978: 287), quienes viajaron a partir de 1735, y no parecen conocer el sentido original de la palabra camellón ya que escriben: "Arriesgado y penoso es todo aquel camino por los agugeros, o camellones (así los llaman) que ay en él; y que son otros tantos tropezaderos para las mulas". Sentido que equivale al actual como lo definí arriba.

Veamos ahora qué aclaraciones puede aportar la documentación histórica sobre la función de los camellones. Es conocida la referencia de 1573 de la R.G.I. de Quito: "el trigo y cebada se benefician como en estas partes (= es decir España) y el

maíz en camellones, habiendo poco más de un pie de uno a otro" (Jiménez de la Espada 1965: 212).

Knapp nota que el ancho de los camellones arqueológicos es mucho mayor, llegando a alcanzar entre tres y siete metros, y que no parece corresponder a la descripción de 1573, equivaliendo a unos treinta centímetros. Me permito señalar que el texto no alude al espacio entre los camellones, sino al que separa cada planta de maíz, lo cual es conpatible con las evidencias arqueológicas.

Las referencias documentales que yo encontré para la región de Otavalo, no evocan sin embargo el cultivo del maíz sino el de las papas:

- En 1580, D.Diego Anrrango, natural de Oyagata lega: "en el lugar llamado Abiafa tengo dos chacaras de mais la otra son los *camellones de papas* que son cinco camellones" (AJyC/Q.20ª Colección. Doc. 841: f.7r).
- El testamento de Juan Quibango de 1581 evoca: "Yten en el lugar Guaboyta *unos camellones de papas*" (AHBC/I. Juicios Paquete 24 (1685-1689).

Creo que es correcto pensar que no hay que tomar estas descripciones en un sentido estricto y demasiado circunscrito. Sabemos que otros cultivos iban asociados tanto al de las papas como al del maíz. Pero es normal que en el contexto colonial, se indicasen sólo los dos cultivos aborígenes valorados dentro de la economía colonial: maíz y papas, que se exigían en las tasas tributarias y se vendían en el mercado colonial.

La R.G.I. de Otavalo, de 1582 (Jiménez de la Espada 1965: 235;237;238;239) deja bien claro que la variedad de cultivos aborígenes era amplia (Subrayo sólo las plantas autóctonas):

- "Se coge… mucho trigo y *maíz, papas, frisoles y altramuces* y cebada y *otros muchos generos de mantenimientos* de que sustentan estos indios".
- "Solian antes comer *maíz y frisoles y altramuces y papas y camotes* que nosotros llamamos batatas, y *muchos generos de yerbas*".
- "unas yerbas que ellos llaman *guaca-mullos*"
- La Relación cita también un gran número de hierbas medicinales cultivadas o recogidas por los indígenas.

Los documentos indígenas suelen evocar rápidamente esos otros cultivos:

- 1618: "D. Alonso Gualapiango tiene… en terminos del pueblo de Urcuquí mucha cantidad de tierras donde haze sus sementeras y coge *maiz* trigo *papas y otras legumbres*" (AHBC/I. Notarías. Libro 2º (1607-1623): f.401v).

- 1594, zona de Carangue: "a visto este testigo sembrar *mais frixoles y papas y otras legumbres de la tierra*" (o sea claramente cultivos autóctonos) (AHBC/I. Juicios. Paquete 1 (1579-1598) "Alonso de Flores…principal… de Carangue": f.2r).

Por la ausencia de interés de los colonizadores por los cultivos meramente de consumo indígena, las referencias precisas a éstos escasean en la documentación colonial. Encontré una sin embargo, sobre el cultivo de esas "hierbas" o verduras:

- 1614: "la otra chacara, digo un poco que tengo sembrado yerbas de *guacamullos*" (Documento citado anteriormente por los numerosos camellones legados por el testador en la zona del lago San Pablo) (AHBC/I Juicios. Paquete 2 (1640-1686) "Testamento de Rodrigo Anrrango en San Pablo").

Insisto sobre la existencia de estos otros cultivos porque han pasado casi desapercibidos, y creo que tuvieron gran importancia dentro del sistema de cultivo de los camellones. En efecto, si observamos que la superficie inundada venía a ser muy extendida, comparada con la parte que emergía, es lógico suponer que aquélla se utilizaría al máximo, no sólo por sus virtudes de riego, elevación de las temperaturas y depósito de abono vegetal, sino también para cultivar plantas acuáticas como la totora (Knapp; no he visto referencias documentales pero es cierto que hoy día la totora no crece de modo silvestre sino que está cultivada en las márgenes de las lagunas de San Pablo y Yaguarcocha, según información recogida en 1980); también se debía de plantar en la parte inundada gran cantidad de aquellas verduras y hierbas, que en la actualidad cultivan y consumen los indígenas, como el berro, el bledo, el nabo, la pima, el yuyo (Caillavet 1982 b; White 1976).

Este uso tanto de la parte emergida del camellón como de la inundada sería totalmente comparable con el de las chinampas mexicanas donde se cultivaban en el agua el "zacate" (un forraje para los animales) y un sin número de plantas autóctonas (Gibson 1967: 329).

Éste sería entonces el uso de los camellones en la sierra y tierras frías, estudiados por los arqueólogos. Lo que también resulta de sumo interés es que encuentro referencias a camellones en otro piso ecológico, el de las tierras calientes del valle de Chota.

- En su testamento de 1625, Lorenzo Anrrango del pueblo de Pimanpiro menciona que heredó de su padre: "asi de tierras y chacaras de *cocales* que tenia en el lugar llamado Yromina en el término del balle de Amboqui que tendra seis o siete pedaços de tierras y chacaras de cocales ansi de *camellones* y los demas rrinconados" (AHBC/I. Juicios Paquete 16 (1685-1692).

El cultivo de la coca en la zona del Chota también aparece con frecuencia bajo la forma de "rayas":

- 1606, por Pimanpiro también: "una chacara de cocales tiene 19 *rayas* y un arbol de aguacate y los arboles de guabas", "8 *rayas* muy pequeño (sic) chacaras de cocales", "una chacara de cocales de 2 *rayas*", "una chacara de cocales de 4 *rayas*", "otra chacara de cocales de 4 *rayas*", "una chacara de coca de 4 *rayas* y mas tierra,

abra una cuadra" (AHBC/I. Juicios. Paquete 21 (1605-1699) "Testamento de Francisco Yugum natural del pueblo de Pimampiro").

- En 1629: "tengo una chacara de coca… que tendra cinco *rayas* de coca y cinco paltas con mas de veinte e tres arboles de paltas alrededor de la dicha chacara", "otra chacara de coca que es como tres *rayas* y dos arboles de paltas"… "dos *rayas* de coca con paltas" (AHBC/I. Juicios Paquete 21 (1605-1699) "Testamento de María Quantango natural del pueblo de Pimampiro").
- 1651, el suegro de Sebastian Guambiango le dejó por bienes "en el valle de Ambuquí siete *rayas* de coca" (AHBC/I. Juicios. Paquete 4 (1654-1659) "Petición de Sebastian Guambiango natural de Tontaquí").
- en 1703, D.Christobal Ulcuquiango, cacique de Urcuquí declara en su testamento: "tengo en el Balle de Ambuquí… once *rayas* de tierras donde tengo una huerta con sus arboles frutales y coca que las uve y herede de mis antepasados" (ANH/Q. Cacicazgos. Libros Empastados. T.55: f.27v).

Estos testimonios parecen conceder el mismo sentido a "raya" y "camellón": pero en este contexto, parecen evocar una medida agraria aproximativa, que corresponde al largo de la huerta plantada de árboles[1].

En otra ocasión, ya me había preguntado qué sentido preciso tenía la palabra "raya" ya que parecía remitir a una medida de longitud aplicada a tierras: el cacique de Machachi repartía numerosas tierras por "rayas", pero en una zona de clima más frío y posiblemente de tierras pantanosas (Caillavet 1983 a). En el léxico español coétaneo el único sentido que pueda aproximarse es el de límite o frontera entre dos territorios: en el Diccionario de Cobarruvias de 1612 (1979), "se toma algunas veces por los confines de los reynos" y en el de Autoridades de 1729 (1976), "se toma también por término confin u limite de una provincia u region con otra, u la division de su juridiccion". Hoy día también, según información recogida en el campo, la única acepción sería la de "separación entre dos terrenos".

La forma del cultivo en camellones o rayas parece que llevó a medir el ancho de los campos según la cantidad de rayas que tenía. Eso se ve claramente en los testimonios siguientes:

- 1632: "una chacara de cocas en el valle de ambuqui de una quadra *por quatro rayas*" (ANH/Q Indígenas 24. Doc. 1700-VIII-1º).

De la medida de rayas de coca, se pasa a una medida aplicable a terrenos con otras funciones agrícolas:

- en 1665 "un pedaço de tierra… tiene de largo una quadra y de *ancho una raya*"(ANH/Q. Cacicazgos. Libro 29).
- En 1668: "otra tierra,…de una quadra grande y ancho de tres rayas", "un pedaço de tierra,…de media quadra *por dos rayas*", "otra tierra de una quadra *por dos rayas*" (ANH/Q. Cacicazgos. Libro 29).

La "raya" por lo tanto viene a ser medida de longitud pero no parece tener una equivalencia fija ni precisa:

- 1653: "un pedazo de tierra… que sera dos quadras de largo y de ancho *dos raias buenas*" (AIOA/I. EP/J Iª (1655-56): f.5r).
- en los "Titulos de propiedad de las tierras de San Roque y Tocagón", de 1795: "se midio una *raya grande* y se dio a Luis Anrrango" (AIOA/I. EP/J Iª (1736-83; 73).

Me inclino pues a pensar que en estos últimos documentos la palabra "raya" no remite a un cultivo en camellones sino que vino adquiriendo a lo largo del tiempo el simple sentido de una medida agraria, algo variable según parece. No parecen tampoco apuntar a un aprovechamiento del suelo bajo la forma de terrazas de cultivo.

La fecha tardía del documento que sigue me lleva a opinar lo mismo para el uso de la palabra "guacho" (en quechua = surco). Se debe tratar de una medida.

- 1773: testamento de Casimiro Bibar de Atuntaqui: "declaro que tengo un hijo natural llamado Manuel al qual si fuese boluntad de mi muger e hijos le den siquiera un guacho de tierras del solar que esta Bicente (ANH/Q. Rebeliones 3. Doc. 1777-XI-14: f.12r).

La restricción implicada por el "siquiera" lleva a pensar que se trataría de una medida de poca amplitud.

2º. Las referencias ya citadas aportan además algunas precisiones sobre las formas de los mismos cultivos. Como lo vimos, los árboles de coca o bien están alineados en camellones o bien "rrinconados", es decir probablemente en grupo compacto. Los otros frutales (paltas, guabos) están plantados a veces alrededor del cocal. Son árboles más altos que los de coca y además de producir fruta, sirven para proteger de un sol demasiado directo para el cocal.

Existen testimonios de los demás cultivos autóctonos en las tierras calientes:

- el algodón (Caillavet 1979, Caillavet 1980 a) y ciertos árboles frutales:
- en 1616, "una chacara de algodon en Tumbabiro" y en 1595, "riberas del rio Ambi… sembrada de guabos guayabos y otros arboles" (AIOA/I. EP/J.Iª. "F.Guachan por tierras de Piaquí": f.21v; f. 23r).

Las R.G.I. sobre Caguasquí, Pimanpiro y Otavalo aportan numerosos testimonios sobre estos cultivos:

- para el valle de Ambuquí un documento de 1661 evoca "sementeras de cocales *anis* mais ají (AHBC/I. Juicios. Paquete 6 (1674-1696) "Repartición del agua de Ambuquí": f.2v; White 1976: 267, menciona una especie de anis nativa de Ecuador).

- El añil es también una planta autóctona como lo confirma la R.G.I. de Otavalo de 1582 (Jiménez de la Espada 1965: 241): "Otrosí digo que se me olvidó de poner que en toda la ribera del río de Coangue, de la una parte y de la otra, hay y *se cría sin sembralla* y en mucha cantidad una *yerba* y de ellas se hace una tinta que nosotros llamamos añil, y con ella se tiñen los paños azules que llaman añiles".

Otra reflexión se desprende de la lectura de aquellos documentos: es la abundancia del minifundio entre los indígenas a principios de la Colonia. Las chacras de tierras frías (maíz, frijoles), las de tierras calientes (cocales, frutales) son muy pequeñas y parceladas y parecen imbricadas en tierras de unos y otros dueños. Puede haber en esto influencia del sistema legal español de herencia y división de los bienes entre los herederos. Sin embargo, abundan las expresiones: "heredada de mis padres y antepasados", "tierras poseidas desde el tiempo de la gentilidad", lo que deja pensar que ya parecía existir una tenencia de la tierra de tipo privado; aunque no se puede saber precisamente cuál era el régimen de propiedad o de usufructo del suelo.

3º. En las descripciones indígenas de tierras (testamentos, títulos de propiedad) de la época colonial temprana, me llamó la atención la abundancia de referencia al agua, sea de riego artificial (acequias) sea, con más frecuencia, de terrenos pantanosos o inundados (ciénagas, lagunas).

Acerca de la práctica del riego, no es fácil determinar cuando se trata de acequias prehispánicas o coloniales (ya que muchas veces las coloniales se superpondrían a las ya existentes) pero vemos cómo cobra lógicamente una importancia insuperable en las tierras cálidas: las chacras de cocales y otros árboles o bien están a proximidad de un río (Coangue o afluente) o de las acequias sacadas de él:

- 1661: "el agua que baxa por la quebrada de Ambuqui a servido toda la vida de regar…las tierras y sementeras que tienen el en dicho valle…por *seis sequias* que tienen sacadas del dicho rio de agua" (AHBC/I. Juicios Paquete 6 (1674-1696) "Repartición del agua de Ambuquí").

En las tierras altas, además del sistema de camellones, es corriente el uso de la acequia asociado a veces con la presencia de una ciénaga, depósito de agua que es altamente valorado:

- En 1594, en la zona de Carangue, "este testigo vido sacar una *cequia de agua* para regar las chacaras a mucha costa suya" (a partir del "río Chulxabi") (AHBC/I. Juicios. Paquete 1 (1579-1598). En este caso, pues, es una acequia colonial.
- 1612, en una carta de venta de tierras "en terminos de Carangue" "linde por la parte de abajo una *sienaga* y por los lados *acequias de agua* que ban al pueblo Cunñaqui" (AHBC/I Notarías. Libro 1º (1592-1623): f.60r).
- 1584: "yendo del pueblo de Mira a la quebrada de Quilputmira desde la *acequia* alta para abajo a una *ciénaga*"; y en el mismo año: "tierras dos leguas arriba del

pueblo de Mira… por la parte de abajo la cerca una *cienaga*.." (Garcés 1941: 147;153).

- 1592, en la zona de Carangue: "tierras de D. Marcos Velasques…que linde por la caveça con el *acequia* que va del molino de Ines Rodrigues a los olivos de San Agustin y por la banda de avajo al *rio grande* de Carangue… y una *cienaga* questa a la caveçada" (AHBC/I. Notarías. Libro 1º (1592-99): f.18v).
- 1656: "Diego Quiquilin Ango natural de San Antonio de Carangue" en su testamento describe sus tierras: "una tierra *cienaga* en el medio de mis tierras..un lado ay una *quebrada con agua* llamada Piaquchaabí y por abajo ay una *acequia de agua*" (AHBC/I. Juicios. Paquete 10 (1645-1683).
- 1581. Testamento de Juan Quibango: "En junto *en el agua de la laguna* llamado (sic) Chalrra tengo dos chacaras de mays junto a una *quebrada*" (AHBC/I. Juicios. Paquete 24 (1685-1689).

Ciénagas y lagunas que aparentemente eran numerosas y altamente valoradas por los pobladores prehispánicos, no sólo por la posibilidad de riego sino también por las plantas acuáticas que crecían en sus márgenes y por las reservas de caza que constituían:

- 1594: (tierras cercanas al rio Chulxabi) "a visto este testigo las dichas tierras estar lleno(sic) de *pajas y cañas* y algunas vezes vido caçar *conejos y perdizes*…" (AHBC/I. Juicios Paquete 1 (1597-1598): f.3v; sobre animales de caza, ver también la RGI de Otavalo, Jiménez de la Espada 1965).

En cambio, parece que los españoles optaron por ganar tierras de cultivo sobre las superficies inundadas. Se sabe que desecaron las lagunas de Iñaquito, cerca de Quito. Parece también que existió varias veces el proyecto de desecar la laguna de Yaguarcocha:

- 1584: "al Prior y convento de San Agustín… se les proveyó las tierras que ocupa la laguna de Yaguarcocha… para desagualla y en las tierras plantar árboles de Castilla" (Garcés 1941:47).

Lo cual no se realizó, pero se volvió a plantear según un documento que encierra datos curiosos:

- 1595: carta del Virrey: "Se me hizo relación que en la provincia de Quito junto a un pueblo llamado Carangui ay una laguna que los yndios llaman Guarcocha en la qual por estar en temple donde se darían vien arboles de Castilla en tiempos pasados pidio se diese al convento de Quito con *intento de desaguarlo* y hazer en ella una heredad para dicho convento…y después de que los *yndios* supieron que tenia intentos de desaguar la dicha laguna an publicado que *dentro de ella ay muchos tesoros que eran del Ynga y de otras personas*, y los echaron alli tiempo que los

españoles entraron en aquella tierra" (AHBC/I. Juicios Paquete 45 (1791-1793) Documento nº 46, 1726, es copia de un documento de 1595).

No deja de resultar sorprendente, a mi parecer, tal cantidad de ciénagas y lagunas en el paisaje ecuatoriano prehispánico. Esta abundancia y la notación citada anteriormente, que describe "una cienaga questa a la caveçada" de unas tierras, me llevan a pensar que estamos en presencia de un sistema autóctono de irrigación de los campos (AIOA/I. EP/J. Iª (1638-43) "Francisco Guachán por tierras de Piaquí-Chitumba": f.69r).

Más que naturales, tales ciénagas debían de ser depósitos de agua mantenidos expresamente por los cultivadores locales para resolver los problemas de abastecimiento. De estas ciénagas procedía posiblemente el agua que inundaba los camellones, y en época colonial, alimentarían una nueva red de acequias (o red ampliada a lo menos), cuando los españoles las desecaron de forma casi sistemática.

Conclusiones

Continuar un inventario de topónimos, interpretarlos, como empecé a hacerlo, puede al fin y al cabo, constituir el único recurso disponible en algunos casos para saber de la existencia y localización de formas de arqueología y uso de la tierra prehispánicas, borradas por el transcurso del tiempo y la acción humana sobre el suelo.

De la misma manera que se han llevado a cabo inventarios de vestigios arqueológicos visibles hoy día a partir de fotos aéreas (Gondard y López 1981), es posible inventariar de modo sistemático, a partir de la toponimia histórica, las pruebas de formas arqueológicas autóctonas.

Se podrá entonces comparar ambos inventarios y enriquecer la información arqueológica con aquella contenida en los testimonios escritos. Vimos en efecto cómo se llegó a precisar a partir de los datos de archivos, el papel de los camellones en tierras frías y cálidas, a recalcar la importancia del agua (riego y ciénagas) en la agricultura prehispánica, a sugerir la función diferenciada de las tolas… En el caso de referencias sólo existentes en la documentación histórica, y ya desaparecidas en el propio terreno, se podrá completar con ellas el mapa de vestigios arqueológicos de la Sierra norte. Esto supone una investigación más larga, cuya primera fase he presentado aquí. A título de ejemplo de lo que podría constituir la próxima etapa, dentro de una investigación futura, propongo los datos siguientes:

- sobre la presencia de tolas cerca de Pimampiro: "unas hasiendas llamadas Bermejal i *las tolas* que caen en terminos del pueblo de Pimanpiro" (AHBC/I. Juicios Paquete 52 (1783-93) "Pregones y remate contra la hazienda de Bermejal", 1738).
- si mi interpretación de la final -yasel es correcta, vemos cómo la presencia de este topónimo puede implicar la presencia de tolas, por la zona de Gualapuro (oeste de Otavalo): 1630, en el testamento de Christobal Vasquez de Morales que po-

see "otro pedaço…llamadas (sic) Cachu*yazel* Conrra*yazel*" (ANH/Q. Cacicazgos. Libros Empastados nº 29).

Por lo demás, la toponimia aborigen común, como lo vimos, a las tierras altas y a las bajas implica a nivel del idioma y del grupo cultural que lo hablaba, la existencia de un solo territorio que abarcaba ambas tierras frías y cálidas.

Demuestra también, cuando se la interpreta, la presencia de vestigios arqueológicos (tolas) y formas de uso del suelo (camellones, riego) semejantes y localizados en ambos pisos ecológicos frío y cálido, pertenecientes también a una sola cultura.

Este análisis de la documentación etnohistórica y especialmente de los topónimos otavalo representa por lo tanto una nueva alternativa para el estudio de las etnias preincaicas, y permite en particular, con metodología propia, delimitar el territorio ocupado por las culturas arqueológicas del norte de Ecuador.

Anexo

ANH/Q. Sección Minas, Caja 1; doc. 9-VIII-1724. "Autos seguidos con Basileo de la Carrera y consortes vecinos del pueblo de Cayambe sobre la ocultación del tesoro que sacaron en el citio de Pesillo").

f.8r: "unas planchas de oro…de la manera de un platillo pequeño de plata… ocho sortijas una cabeza de baston y quatro caxetas altas de tres dedos y un porongo grande al modo de un aguacate todo de oro".

f.8v: "una totuma grande muy gruessa que pudiera pesar quatro libras… un caracol o churo grande con su copa tambien grueso una vincha ancha tres planchones a manera de un platillo pequeño de plata mas otro planchon dos caxetas con sus tapas altas un plato de quatro dedos de alto seis sortijas una tapa de caxeta todo de oro…".

f.13v: "una sandalia de oro con sus abujeros(sic) de amarrar tres churos al modo de los caracolitos de vever agua de oro y un chifladorcito de oro… una tembladera de oro… de media arroba…una ollita llena de oro en polvo".

f.24v: "una totuma grande que se a echado de ver que no es oro sino de metal de cobre dorado… yten una patena de oro algo grande yten una figurita de tres dedos de alto yten otra patena a la manera de un patacon yten dos tapitas de caxeta pequeñitas tambien de oro yten una sortija tambien de oro a la manera de eslabon de cadena".

f.42r/v: "un idolito del largor de quatro dedos mas o menos no mui grueso sino del porte de un dedo pulgar tres planchitas del tamaño y demostración que hizo del sello que esta en el papel delgados que parecian papel y tres anillos que parecian sortijas tambien delgadas… una concha de oro del tamaño de un aguacate de comer de la Villa de los grandes serrada con dos tapas un baso hondo que parecia un pilche de los de a real todo de oro y una bola de oro que parecia ser cabeza de baston".

f.46v: "parescio primero una corona de oro de el Inga que llaman de guincha que llego a alcansar en la cabeza del declarante porque se la puso en la cabeza que era bien delgada que parecia papel que no pesaba mucho y que de alli salieron dos patenas de oro no muy gruesas con sus agujeros a manera de las patenas que estan en los calices que dizen misa y unos tabaqueros de oro que no se acuerda quantos fueron que unos estaban quasi aplastados y otros buenos delgados ellos pequeñitos labraditos y bonitos con distintas tapitas…"… "luego asomo una ollita de varro vacia y dos piedras negras… salio una totuma de oro grande de tres libras y media… salio unas piedrecitas verdes y de alli salieron como unas diez sortijas tambien de oro delgadas que no fueron gruesas con dos tabaqueros a manera de aguacates de comer con su pesqueso y anchos por abajo larguitos y de alli salio una totuma del tamaño de un pilche pequeño de beber agua que esta fue delgada del color que dizen tumbaga y de alli salio un idolito de oro pequeño del tamaño del dedo pulgar y de alli salieron unas narigueras que no se acuerda las que fueron mas de que tambien fueron de oro delgadas y un churo de oro".

f. 48r: "a manera de tumbaga que dizen porque era de oro y cobre mesclado".

Notas

1 Primera versión publicada como "Toponimia histórica, arqueología y formas prehispánicas de agricultura en la región de Otavalo. Ecuador" *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines.*- T. 12, nº 3-4, París- Lima, 1983: 1-21.

2 Agradezco a la familia Grijalva, por permitirme consultar los papeles del historiador C.E.Grijalva.

3 En la primera versión, sugería que esto significa el recurso a la técnica de camellones, interpretación que descarto ahora.

I.6. LAS TÉCNICAS AGRARIAS AUTÓCTONAS Y LA REMODELACIÓN COLONIAL DEL PAISAJE[1]

Entre los cambios radicales e inmediatos provocados por la colonización española en América, ya ha sido ampliamente destacada la introducción masiva de animales de cría y de cultígenos europeos; también se ha estudiado la imposición de técnicas agrícolas desconocidas en el Nuevo Mundo. Por lo tanto, en una óptica distinta, lo que me propongo en este trabajo es poner en paralelo, dentro de un marco geográfico limitado (los Andes septentrionales ecuatorianos, entre Quito y la frontera colombiana), las dos concepciones agrícolas del uso y transformación del suelo, la autóctona y la española, a raíz de su encuentro en el siglo XVI.

Aunque puede ser de interés estudiar los aportes tecnológicos españoles, uno tras otro como parte de un inventario de las prácticas y conocimientos europeos en agronomía y de su eventual aplicación en territorios nuevos, lo que pretendo aquí, es considerar tales técnicas españolas en relación con los rasgos esenciales del paisaje agrícola autóctono que encontraron los conquistadores, sea como respuestas adaptativas a unas condiciones de hecho, sea como una negación de éstas por resultar ser incompatibles con la racionalidad económica o las normas culturales europeas.

Sobre la zona considerada, no se cuenta con datos arqueológicos ni botánicos que permitan reconstruir con precisión las etapas climáticas ni tampoco las sucesivas paleovegetaciones. A diferencia de los estudios sobre el Valle de Méjico, donde los vestigios polínicos ayudan a conocer la secuencia de los paisajes precolombinos (*Resúmenes. Congreso de Americanistas* 1982: 119-123).

Para suplir esta carencia, utilizo las fuentes etnohistóricas y los datos más tempranos que proporciona la documentación escrita, que remiten a la época del Contacto.

En su estudio sobre el grupo étnico de Huarochirí en el Perú, Spalding (1984: 298) recuerda que el espacio geográfico que sirve de escenario a una sociedad es "el producto de una muy larga interacción con las poblaciones que lo habitan" y que no existe un "paisaje natural". Para la región aquí considerada, es cierto que los conquistadores se encuentran con un espacio intensamente transformado por el trabajo humano: se manifiesta, dice el Corregidor de Otavalo en 1582, "en la disposición de la tierra, según las labores de sementeras que la dicha tierra muestra" (Jiménez de la Espada 1965, T.II: 235).

Conviene recordar ahora - porque el cultivo intensivo de los suelos está vinculado con esta característica - la práctica muy limitada de la cría de ganado (en los Andes septentrionales, los camélidos no estaban tan difundidos como en el resto de los

Andes). Esto implica primero, un uso muy restringido de las tierras para el pastoreo; segundo, la casi total ausencia de abono animal (constituido entonces únicamente por los desechos domésticos y humanos y, en particular, el de los cuyes, criados entonces como hoy día en las casas en parte a ese efecto). Si combinamos con esta carencia en abono la situación hidrográfica de la región de Otavalo – donde, en el piso frío, el agua llega a plantear problemas más bien por exceso que por falta -, entonces se explica el porqué de una técnica agraria autóctona tan desarrollada en la época prehispánica: el cultivo en camellones o campos elevados ("ridged fields").

La arqueología precolombina revela cada día más su importancia y difusión, desde las famosas "chinampas" aztecas (Rojas Rabielo 1984) hasta las amplias superficies en las tierras bajas de Venezuela, Ecuador y Perú, y los Andes de Colombia, Ecuador y Bolivia (West y Armillas 1950; Zucchi y Denevan 1979, 1980; Denevan y Mathewson 1983; Kautz y Keatinge 1977; Bruhns Olsen 1981; Smith, Denevan, Hamilton 1968; Parsons y Shlemon 1982; Morlon 1992; Schjellerup 1992. Ver también las ponencias presentadas en los simposios: "Drained field cultivation in the Americas" (*Resúmenes. Congreso de Americanistas* 1982) y "The Ecology and Archeology of Prehispanic. Agriculture in the Central Andes" y "Land and Politics in the Valley of Mexico" (*Resúmenes. Congreso de Americanistas* 1985).

En los Andes septentrionales de Ecuador, los vestigios de los campos elevados todavía se perciben a simple vista o mediante un trabajo de fotointerpretación aérea, pero las técnicas agrarias contemporáneas, en particular el tractorado, están destruyendo las últimas huellas de aquel uso del suelo esencial en las sociedades prehispánicas. Estos vestigios se han detectado a orillas del lago San Pablo, en la llanura de Cayambe, en la de Sigsicunga (al oeste de Otavalo), en Angochagua (en el valle del río Tahuando), en la Libertad (provincia de Carchi), o sea, por lo general en zonas frías, pantanosas, con vientos, y frecuentes heladas nocturnas (Gondard y López 1981: 223-263).

Las investigaciones que están llevando a cabo los geógrafos de la Universidad de Wisconsin esclarecen las circunstancias y finalidad de aquella técnica agraria (Denevan 1980; Knapp 1984).

Su meta esencial consiste en regularizar el abastecimiento en agua de las tierras, sea manteniendo *in situ* las escasas aguas de lluvia (Cayambe), sea drenando las zonas fácilmente encharcadas (San Pablo, Angochagua, Sigsicunga) por la abundancia de las precipitaciones y su proximidad a ríos y lagunas permanentes. Otra conclusión destaca un punto interesante: medidas precisas de la temperatura ambiental demuestran la utilidad de los camellones para combatir las heladas. La sola presencia de agua estancada logra calentar de algunos grados la superficie del suelo y permite vencer las heladas nocturnas tan temidas por los campesinos. Por fin, desde el punto de vista del enriquecimiento cualitativo del suelo, tal técnica compensa muy bien la carencia de estiércol animal, ya que el cieno que se va acumulando en los camellones, donde se pudren numerosos elementos orgánicos, contiene una alta pro-

porción de fósforo: este cieno se extraía en el momento de la limpieza periódica de las zanjas y se esparcía para abonar los cultivos. Hoy día, arqueólogos y agrónomos están desarrollando conjuntamente interesantes experimentos de rehabilitación de aquellas paleotécnicas en la costa ecuatoriana: los primeros resultados dejan entrever unos rendimientos agrícolas muy superiores a los habituales en particular para los cultígenos autóctonos (maíz, camote, fríjol y ají) (Muse y Quintero en *Resúmenes. Congreso de Americanistas.* 1985).

La importancia de aquella agricultura autóctona ha sido revelada recientemente gracias a métodos modernos de detección, como la fotografía aérea, pero quiero subrayar que una investigación sistemática en cierto tipo de documentación colonial permite también comprobar el uso vigente de esas técnicas a la llegada de los conquistadores. Existe para toda esta zona geográfica una sola referencia a estas prácticas, por parte de los observadores españoles, en la Relación Geográfica de Quito de 1573 (Jiménez de la Espada 1965: 212; Caillavet 1983 e: 13-14), pero ninguna descripción detallada: tuve que repasar fuentes tan discretas como los testamentos o litigios indígenas para probar su existencia. ¿Cómo explicar que existen descripciones entusiastas sobre chinampas mejicanas, pero ninguna sobre los Andes septentrionales? Quizás por ser una práctica desvinculada de un alto desarrollo urbano contrariamente al caso de Tenochtitlán.

Es en las fuentes más ricas para la etnohistoria —aquéllas que dan la palabra a los indígenas— donde se transparenta el sistema agrícola autóctono (litigios sobre tierras, testamentos, descripciones del parcelario por los indígenas). Estos testimonios tempranos aclaran a qué tipo de cultivos están dedicados los campos elevados: esencialmente papas y maíz (ej: un legado en un testamento indígena de 1580 de "camellones de papas" en Oyagata, cerca de Otavalo y una alusión a los camellones de maíz en 1573, cerca de Quito) (AHBC/Q-20ª Colección Doc: 841: f.7r; Jiménez de la Espada 1965: 212). Mi investigación sobre la toponimia del siglo XVI, único vestigio del idioma preincaico hablado entonces, me había llevado a traducir el topónimo "Pigal" por "camellón" (Caillavet 1983 e).

Este significado lo confirma un testigo indígena en 1591 (ANH/Q. Indígenas. Caja 41. Doc. 6-III-V. 1724: f.3r) y permite, por lo tanto, contar con un mayor número de referencias a la agricultura inundada: además del amplio sitio del lago de San Pablo - parte de él, hoy día se llama todavía "Pijal"- me limitaré a citar otro "Pigalqui" cerca de Carangue, por especificarse su empleo agrícola en 1626: "el sitio llamado Pigalqui donde tenemos nuestras verduras por ser tierras pantanosas y encharcadas de agua" (AM/I. Papeles sueltos nº 216). Esta referencia confirma lo que había sugerido en el trabajo citado: no sólo la parte emergida del camellón - es decir, el montículo que lleva los cultivos de maíz, papa, fríjol - tiene un papel productivo, sino que también está cultivado el foso inundado, amplio ya que el conjunto de la loma y del foso alcanzan entre tres y siete metros de ancho (Knapp 1984: 261). Esto se deduce de la importancia alimenticia, para las sociedades autóctonas, de culti-

vos que podemos clasificar como verduras: la Relación Geográfica de Otavalo en 1582 evoca, entre los cultivos indígenas, "muchos géneros de yerbas" (Jiménez de la Espada 1965: 237) y dos testamentos indígenas de 1613 y 1614 legan en Guápulo, cerca de Quito y en San Pablo, cerca de Otavalo, "chacras de guacamullos" y "yerbas de guacamullos" (ANH/Q Indígenas Caja 20. Doc. 9-XI-1693: f.11 y 12 r/v; AHBC/I. Juicios. Paquete 2 (1640-1686) "Testamento de Rodrigo Anrrango").

Los resultados de una encuesta etnográfica que realicé en esta misma zona del lago San Pablo sobre la alimentación indígena actual, me confirman la parte importante ocupada por un conjunto de verduras, generalmente ignoradas por los observadores blancos: "col veranera", "bledo", "berro", "yuyo", "pima" (Caillavet 1982 b: 4-5). También por analogía con las chinampas aztecas y mayas, se puede evocar la piscicultura y la recolección de una variada fauna acuática (Zucchi y Denevan 1979: 81; Gibson 1967: 349-350). El estudio de un sitio arqueológico tardío de la costa peruana ha revelado "huertas inundadas" ("sunken gardens") donde se practicaba el cultivo de la *totora* (Scirpus sp.), como la cultivan hoy día los indígenas en el agua de los lagos de San Pablo y Yaguarcocha. Revela también la presencia de numerosas especies de crustáceos y caracoles (Kautz y Keatinge 1977: 87; 89-90).

Por otra parte, aun cuando el término de "camellón" no aparece de forma explícita en la documentación de archivos, me ha llamado la atención la frecuencia de las referencias al agua, en las descripciones de las tierras indígenas, bajo forma de lagos ("lagunas" y "cochas" = quechua), de riachuelos naturales y artificiales ("quebradas" = sentido local), de "ciénagas", de "acequias", de "zanjas" y "chorreras" como si de hecho el territorio otavalo en su conjunto (ya que esas referencias conciernen tierras cultivadas en muy diversos sitios) practicara algún tipo de agricultura inundada. Es decir, que ésta debía de estar mucho más extendida de lo que dejan suponer los vestigios actuales analizados por los arqueólogos: por ej. "cienagas" cerca de Cochecarangue, en 1606 (al este de Ibarra), una "laguna" en 1586 en la zona de Axangue (pie de monte occidental de los Andes), "dos lagunas pequeñas en una loma" cerca de Mira (al Norte del río Coangue) en 1586, una "çeneguita" cerca de Cotacache en 1630; un testamento indígena de 1729 describe un terreno que "linda con un serro llamado Chuquira y laguna al pie del serro y por abajo con una sienaga Pulcusanguil y por el un lado con tierras de Thomas Ysvian indio y una chorrera de Quaquer y quebrada del Capulí…", etc… (AM/Q. Censos, libros 15: f.83r; Garcés 1941: 115; Garcés 1941: 147; AIOA/O. EPJ. 2ª Notaría (1628-1762) Caja 4: f.197v; ANH/Q. Cacicazgos. Libro empastado nº 61: f.40r; ver también los ejemplos citados en Caillavet 1983e).

Algunas referencias parecen abogar por un acondicionamiento hidráulico intencionado y no por un simple paisaje naturalmente pantanoso: acerca de una tierra cerca de Mira en 1584, el texto menciona que "por la parte de abajo la cerca una ciénaga" como si se tratara de una represa; y cerca de Carangue en 1592, se describe "una cienaga questa a la caveçada" de un terreno, expresión que se suele emplear pa-

ra designar la primera toma de una acequia (Garcés 1941: 153; AHBC/I. Notarías Libro 1º (1592-1599): f.18v).

Estas ciénagas y lagunas parecen funcionar como depósitos de agua y mantenidas adrede como tales, para resolver, a nivel de cada campo, los problemas de riego o drenaje según el caso, o para suplir las exigencias de una agricultura inundada; un documento de 1612 evoca claramente las "cochas" indígenas que sirven como albercas, en el valle de Ambuquí (AHBC/I Juicios. Paquete 6 (1674-1696): f.6v). En el léxico agrícola quechua, "cocha" remite siempre al agua estancada. El Diccionario de González Holguín de 1608 traduce "Ccochallayan" por "represarse", "hacerse charcos o lagunillas" (Dedenbach-Salazar Sáenz 1985: 120-121).

En relación con este sistema autóctono de uso del suelo, interpreto también las referencias a dos características del paisaje agrícola del siglo XVI: los "fosos" o "zanjas" y las "chambas". Las "chambas" (quechua) —todavía muy difundidas en la Sierra norte ecuatoriana— son tapias construidas según una técnica prehispánica muy sencilla, con la capa superficial herbosa de suelo que es necesario eliminar para la agricultura. Entra en la construcción de las "chinampas" mejicanas y su uso contemporáneo ha sido descrito por Wachtel en el aprovechamiento del lago Coipasa por los uru-chipaya bolivianos: o sea, en dos modelos ejemplares de utilización tradicional del medio acuático para fines agrícolas (Para la región de Otavalo: comunicación de De Sutter en Congreso Arqueología, Guayaquil 1982; para Méjico: Rojas Rabielo en *Resúmenes. Congreso de Americanistas* 1985; para Bolivia: Wachtel 1976: 88). La opinión actual y colonial sobre su utilidad las relaciona con la guardia del ganado, pero para la región de Otavalo, se puede probar que remontan más allá de la presencia española y de la introducción de los rebaños ovinos y bovinos: un testigo español en 1578 recuerda que "a visto que desde de tiempo de atrás de Don Alonso (= el jefe étnico del grupo Otavalo a la llegada de los conquistadores) están hechas unas chambas antiguas… para que los ganados no hiciesen daño en las sementeras que an tenido los indios de Otavalo y Pisalqui e Caloqui de la otra parte de dicha chamba" (AGI/S Cámara 922A. Pieza 3ª: f.943v)· A veces estas chambas van seguidas paralelamente por unos "fosos": un documento de 1608 describe unas tierras indígenas en el "llano de Gualzaquí" (noroeste de Otavalo) rodeadas por "chambas con su foço" (ANH/Q Indígenas 72. Doc. 1758-IV- 27: f.18r).

En este caso, es difícil distinguir entre técnica autóctona y técnica colonial. Me parece —salvo prueba en contra— que el uso de la chamba con foso o del foso solo (llamado entonces "zanja") para control del ganado no es una práctica europea introducida por la colonización, sino un aprovechamiento colonial de una técnica autóctona dirigida a otro fin. Para evitar las destrucciones que ocasionan los rebaños de los terratenientes españoles en los campos indígenas, la Real Audiencia de Santa Fé (=Bogotá) en 1601 ordena "siendo necesario se hagan zanjas por los dueños de las estancias para la división de las labores de los indios y estorbo de los daños que los ganados podrían hacer" (*Libro de acuerdos* 1938: 273). Estas zanjas se practican hoy

día en la región de Otavalo, y sus habitantes ven en ella una marca de propiedad. Esta utilización no es incompatible, a mi modo de ver, con otra función prehispánica de esta técnica: el control del agua. Existen otros ejemplos de las múltiples funciones de esta técnica: para la costa norte del Perú, un estudio etnohistórico de gran interés revela que las acequias autóctonas en el siglo XVI, resuelven el problema del riego, pero también se usan como límites de propiedad y hasta de medida de superficie para designar los campos circundantes (Netherly 1984: 241). Hasta hace poco, el grupo étnico guambía, en el sur de Colombia, usaba zanjas profundas y los fosos inundados de sus campos elevados para amojonar los campos (Bray, Herrera, Cardale de Schrimpff 1983: 17-18).

Para la región de Otavalo, las referencias etnohistóricas apuntan hacia este doble papel de las zanjas para el aprovechamiento del agua y la marca de propiedad: en el valle encañonado del Pisque-Guayllabamba los límites están materializados en 1674, según testimonio indígena, por una "sanja que atraviesa de la chorrera grande"… "otra sanja hecha por nuestros antepasados que corta de una quebrada seca… que es donde encaña el río…"; "los quales linderos son antiguos y labrados de nuestros abuelos con mas otra sanja más vaja que corta debajo de los linderos mencionados a media falda… hasta el río" (ANH/Q. Indígenas 26. Doc. 3-III-1702: f.32 r/v). Otra descripción sacada de un testamento indígena de 1689, se refiere a la zona de Tuza, más al norte del territorio otavalo, ya en zona pasto, y enumera los linderos de unas tierras, que coinciden con unas zanjas directamente relacionadas con los ríos: "linde para arriva con una sanja vieja antigua que sale desde Tadpi y a a dar al río de Guaquer y para avajo linde con las tierras de Juan Cuayta y por otro lado con la quebrada de Tadpi que corre un chorro de agua"… "para avajo linde con una sanja de la Chorrera" (ANH/Q. Indígenas 71. Doc.1757-XI-19: f.7r,10v). Es posible que este término castellano "zanja" (no aparece un vocablo en un idioma autóctono) designe lo que investigaciones de arqueología y geografía identifican como "líneas" ("field lines" según Bray, Herrera, Cardale de Schrimpff 1983: 17-18 sobre el sur de Colombia y según Knapp y Preston 1987: 405-414 sobre el norte de Ecuador). En un trabajo anterior (Caillavet 1983: 16-17), presté atención a otro vocablo de origen castellano -"raya"- que parece remitir a una hilera de árboles de coca, en tierras más cálidas del territorio otavalo, pero que se podría interpretar también como medida agraria, el largo de una huerta plantada de árboles. En cuanto al término quechua "guacho", que aparece una sola vez en la documentación sobre la zona norte, parece apuntar a una medida agraria, como es el caso en la actualidad entre los indígenas colombianos de Sibundoy (Caillavet 1983: 17; Friedemann y Arocha 1985: 371)

Por esta abundancia de referencias a técnicas de control del agua, resulta difícil separar las que son de introducción colonial y que forman parte de un sistema de riego exclusivo, de las autóctonas: mayormente porque algunas son de fecha reciente, es decir, impuestas por la dominación incaica. Otras, sin embargo, podrían atribuirse a las sociedades locales pero es probable que las acequias coloniales hayan

aprovechado en muchos casos los trazados existentes para integrarlos en una red ampliada: es lo que afirma un pionero de la arqueología ecuatoriana, Jijón y Caamaño en 1949, lo que ilustraré por una referencia documental de 1696, a una acequia perteneciente a unos indigenas de la zona seca de Tumbaviro. Esta acequia lleva un nombre prehispánico (topónimo que corresponde al idioma local preincaico): "como vamos camino real para Tumbaviro hasta dar arriva en la toma principal de la asequia nombrada Piambijl de Peragpusig que oy está arruinada toda y por este defecto del agua no se an podido veneficiar las tierras…". Un terrateniente español ha desviado el agua "extraviando las aguas para la acequia del Maestre de Campo Don Joseph de Aguirre y Recalde… y se la lleva para su trapiche" (Jijón y Caamaño citado por Gondard y López 1981: 56; ANH/Q. Notaría 3ª. 18-V-1696. D.Cristobal Ango de Salazar: f.1v/2r).

El trazado de la acequia no permite determinar si su origen es colonial o autóctono pero en cambio el estudio ya citado de Netherly (1984) indica diferencias en el uso de los canales de riego. En el sistema andino, al contrario de la práctica europea, son las acequias más alejadas de la toma de agua principal, las que reciben primero el agua, mientras que se riegan las parcelas cercanas al final. Tal técnica tiene por finalidad prevenir la erosión al limitar la bajada de los suelos fuertemente empinados: manifestación de una preocupación ecológica esencial en las agriculturas de las sociedades amerindias. Sobre Ecuador, han sobrevivido muy pocas referencias muy detalladas sobre las acequias; sin embargo, un documento excepcional me permite constatar que los administradores coloniales imponen una regulación de la repartición del agua en acequias indígenas, según el modelo europeo, es decir, regando primero las tierras cercanas a la toma principal y terminando por las de abajo, más alejadas. Es lo que se desprende de los decretos estipulados por los Corregidores tanto en 1612 (primero… "se aprovechan de la dicha agua los yndios que tienen tierra desde el Guayco de la Canoa para arriva" y luego les tocará el turno a los "yndios que tienen tierras por baxo la Canoa"), como en 1661 (primero "el citio de Yrumina… estan en cavessera de su nacimiento y gozan de toda la (= el agua) que corre por ser copiossa y no consumirse hasta allí") y luego los de abajo ("ser menos el agua por consumirse en su corriente por los arenales y tramines" -sic por "trasmines"- (AHBC/I. Juicios. Paquete 6 (1674-1696) "Repartición del agua de Ambuquí": f.6v; f.11-12. Pero soy consciente de que no contamos con datos sobre la eventual diversidad de las técnicas de riego introducidas desde España).

El vocabulario agrícola presente en la documentación etnohistórica - camellón, chamba, foso, zanja - parece traducir en su conjunto el sistema autóctono de manejo del agua, sea bajo la forma de agricultura inundada, sea de riego en zonas secas. Si la elección de este tipo de técnicas por las sociedades prehispánicas permite resolver el control del agua, se completa con otra ventaja: la de crear y mantener un ecosistema muy favorable para la vida humana. Además del interés agrícola de la agricultura inundada, la presencia conjunta del agua, del cieno y restos biológicos

alimenta unas importantes fauna y flora acuáticas, sea directamente consumida por el hombre, o aprovechada por la fauna salvaje muy abundante antes de la conquista española, y esencial en la subsistencia autóctona: en los largos artificiales de Iñaquito, en Quito, que los españoles desaguaron, vivía "mucha caça de garças patos y gaviotas y otros páxaros" (AGI/S. Quito, 17. Relación de Domingo de Orive, 1577: f.3v; Jiménez de la Espada 1965: 239). Lo mismo se puede afirmar de la región de Otavalo, donde abundaba en el siglo XVI la fauna salvaje, y que constituía territorios de caza muy apreciados también por los conquistadores: el Corregidor de Otavalo en 1582, evoca numerosas especies animales y, hacia 1550, un español recuerda que "fue muchas veces a caça de benados y perdiçes hacia Cayambe y Carangue y Otavalo" (AGI/S Cámara 922A. Pieza 3ª: f.396v). Otro, en 1594, describe, cerca de Caranqui, unas tierras pantanosas "llenas de pajas y cañas y algunas vezes vido caçar conejos y perdizes" (AHBC/I. Juicios Paquete 1 (1597-1598): f.3v).

En un trabajo centrado sobra la costa peruana en el siglo XVI, Rostworowski (1981: 25-31; 49-50) ha demostrado la inteligente gestión autóctona de los "recursos naturales renovables": presenta muchas pruebas documentales de la existencia de numerosas lagunas, en una zona de "lomas" costeras cuya importancia económica radicaba en su papel de reserva alimenticia: fauna salvaje, viveros de peces, cultivo de totora.

El mantenimiento del equilibrio ecológico aseguraba además una garantía esencial: impedir la erosión de los suelos muy frágiles en unas condiciones climáticas tropicales donde la violencia de las lluvias en unos relieves muy escarpados destruyen los suelos hasta dejar la roca desnuda. Tales problemas de erosión no aparecen en la documentación de archivos antes del siglo XVIII para los Andes septentrionales y se les achaca la baja de productividad agrícola: "si saben que la escasez de los frutos probiene de estar ya lavadas las tierras y haber dado las mas en cangagua que es una tierra infructífera…" (AGI/S. Quito, 129. Autos del fiscal con los Oficiales Reales, Quito. 11-2-1724: f.56r). Notemos también que la utilización de esta técnica agraria evitaba recurrir al barbecho, imprescindible hoy día. Para la región de Otavalo, no he encontrado referencias a la práctica del barbecho antes del siglo XVIII, cuando la presión demográfica sobre las tierras indígenas y la erosión agotan la rentabilidad de los suelos. Existe una sola mención de tierras momentáneamente sin cultivar en el siglo XVI, y están ubicadas en el territorio pasto, en la actual frontera con Colombia. Aun admitiendo que sea lícito deducir la práctica del barbecho en base a una única referencia, se puede explicar por condiciones climáticas y de suelo distintas a las del territorio otavalo (AGI/S Quito, 7. Capítulos del cacique D. Pedro de Henao. Ypiales, Madrid 18-8-1584).

Esta reconstrucción del paisaje a la llegada de los españoles lleva a plantear el tema de la cubierta vegetal primitiva en los Andes septentrionales. Si dejamos aparte la selva densa (bosque tropical húmedo, llamado "montaña") que crece en las laderas orientales y occidentales de los Andes, de la que sacaban partido los indígenas

(una relación de 1577 declara que "de las montañas sacan los naturales tablas bateas mesas artesas y madera gruesa"; "destas montañas a cinco y a seis leguas (= de Quito) traen los yndios la madera arrastrando con sogas y con bueyes" (AGI/S Quito, 17. Relación de Domingo de Orive, 1577: f.3v), en cambio se puede establecer que las tierras altas entre las dos cordilleras no poseían una extensa cubierta arbórea. La Relación Geográfica de 1573 sobre la región de Quito afirma: "la tierra entre las dos cordilleras es buena de andar a caballo, aunque tiene algunos cerros y pedazos de monte". La Relación de Otavalo de 1582 también describe una "tierra toda descubierta y rasa aunque hay muchas manchas de monte de ella" (Jiménez de la Espada 1965: 206 y 237)· Para los Andes septentrionales, sólo dos bosques van señalados en la documentación del siglo XVI: el "monte de Oyumbicho" al sudeste de Quito y el "monte de Otavalo" ubicado probablemente en las laderas del Mojanda o del Imbabura (AGI/S Justicia 676. Pieza 2ª. Residencia a Santillán (1566): f.296v; AGI/S Cámara 922A. Pieza 2ª: f.69r).

Hoy día no queda nada de aquellos bosques primitivos, y los eucaliptos presentes en cualquier paisaje ecuatoriano fueron introducidos a finales del siglo XIX. Por no existir sobre esta región ecuatoriana datos arqueológicos que permitan un conocimiento científico de paleobotánica, citaré algunas referencias documentales a la vegetación autóctona: según el Corregidor de Otavalo "cedros y alisos y sauces, y en los cedros hay unos blancos y otros colorados" (Jiménez de la Espada 1965: 235) (= Cedrela rosei, Cestrum aureum, Cestrum tomentosum L.). Un documento evoca, en 1680, dos especies locales, un "arrayán" (no identificado) y un "pumamaqui" (quechua = pata de puma, Oreopanax ecuadoriensis) a orillas del lago San Pablo (ANH/Q Indígenas 44. Doc.18-XI-1728: f.25v). En las lagunas y los pantanos, crecen especies silvestres como "maguieyes guascas chagllas y carrizos", a orillas del Pisque-Guayllabamba en 1661, utilizadas para la construcción de las casas (ANH/Q Indígenas 16. Doc. 6-V-1686: f.26v) y "sigsales" a orillas del "rio Pezillo", en 1652 (ANH/Q Vínculos y Mayorazgos 1. Doc. 10-I-1646: f.312v).

En las especies silvestres, conviene incluir aquellas intencionalmente plantadas para cercar los campos y las casas, bordear los caminos: en Gualapuro, en 1630, "las dichas casas con un sercado de pinillos que esta a la puerta" (ANH/Q Cacicazgos. Libro 29: f.40v); en Otavalo, en 1693, unas "cercas de palos de leche" (ANH/Q Indígenas. Caja 20. Doc.1693-XI-23: f.3r), sin olvidar los frutales cerca de las casas: "arboles de capulí" (Prunus serotina) en Cayambe en 1646 (ANH/Q Indígenas Caja 36. Doc. 4-V-1716: f.90r) y "arboles de guabos" para separar los campos de Guayllabamba en 1585 (ANH/Q Vínculos y Mayorazgos 1. Doc.10-I-1646: f.272v; ANH/Q Vínculos y Mayorazgos 1. Cuaderno 5º: f.435r); prácticas y, por lo tanto, especies que han sobrevivido hasta ahora.

Y para completar esta reconstrucción del paisaje agrícola, evocaré la ausencia de una forma muy difundida y tan característica de los Andes centrales: la de las terrazas de cultivo. A la diferencia de la técnica de los camellones, cuyas claras pruebas

documentales he podido rastrear, ningún texto alude a algo parecido, ningún documento de archivos presenta un término, autóctono (idiomas locales y quechua) o español, que podría corresponderles (Cailllavet 1983). Las conclusiones de los geógrafos (Gondard y López 1981: 135-144; Knapp y Preston 1987: 414-415) no concuerdan sobre este punto con los datos documentales, aunque estos últimos lógicamente no cubren toda la extensión de la prospección geográfica, ni tampoco permiten una localización muy precisa: por ejemplo, no he encontrado documentación específica sobre el valle del río Mataquí, próximo a Pimampiro, donde dichos geográfos señalan importantes vestigios de laderas remodeladas con terrazas. Pero en algunos casos sin embargo, me pregunto si los vestigios que han sido comprendidos como antiguas terrazas de cultivo de zonas frías no podrían ser el resultado de varios siglos de pastoreo colonial del ganado en laderas empinadas, como, por ejemplo, en el valle del Tahuando, entre Olmedo y Zuleta.

Creo que queda demostrado que si uno contempla el paisaje actual de la sierra norte ecuatoriana, tendrá una imagen muy deformada de la que conocieron los conquistadores en el siglo XVI. De hecho, el paleopaisaje que reconstituyo traduce un medio geográfico profundamente transformado por el hombre, probablemente desde fechas antiguas (pasado que sólo la arqueología puede ayudar a descubrir): parcelas pequeñas con cultivo intensivo ininterrumpido sin necesidad de recurrir al barbecho; van separadas por líneas de árboles, setos, zanjas inundadas, las lomas de los camellones. Este minifundismo se deduce de los legados de tierras en testamentos indígenas: por ejemplo, en 1614, en Gualacata, cerca del lago San Pablo, "mando para mi hijo mayor Diego Quilumbango diez camellones llamados Piruguchi y mas cinco camellones llamados Mimbura y mas otra llamada (sic) Calupigal que son seis camellones y mas cinco camellones llamada Ytumiza mas siete camellones llamada Lafabiro. Yten mando para mi hijo menor llamado Juan Anrrango cinco camellones llamadas (sic) Yguimbiro y tres camellones Guambigal y los diez camellones llamados Putarpiro" (AHBC/I. Juicios. Paquete 2 (1640-1648) "Testamento de Rodrigo Anrrango": f. 1r). Numerosas manchas de bosque y lagunas pequeñas salpican el paisaje; en ellas vive una caza abundante.

En cambio, hoy día lo que resalta en comparación, es un paisaje donde el agua prácticamente ha desaparecido, y a consecuencia dello, toda aquella vegetación de sotos que alimentaba una rica fauna. La desforestación además ha sido completa. Un paisaje agrícola mucho más seco y pelado, muy degradado.

¿Cómo se explican estos cambios radicales? ¿Cuáles han sido las reacciones de los colonizadores españoles frente a la agricultura autóctona?

Los conquistadores se han entusiasmado al considerar las condiciones climáticas y geográficas de los Andes septentrionales: "la tierra no es estéril sino abundosa y fértil" (1573, para Quito en general); "es tierra fértil bastecida de leña y yerba" (1573, zona de Ibarra); "esta provincia de Otavalo es muy abundante de agua"

(1582), "toda la tierra en general es fértil y abundosa ansi de agua como de mantenimientos" (zona de Otavalo, 1582) (Jiménez de la Espada 1965: 212; 215;. 234; 235).

El hecho de que los primeros ensayos de aclimatación de plantas y ganado europeos en esta parte de los Andes, dé unos resultados excelentes y hasta rendimientos mucho mayores que en España, va a determinar de forma definitiva las orientaciones de la agricultura colonial. Podemos suponer que si los cultivos y animales europeos no hubiesen prosperado, entonces los colonizadores hubieran tenido que respetar en parte por lo menos, e inspirarse en las producciones autóctonas y las técnicas agrarias. Pero el trigo, cebada, habas, legumbres, verduras importadas se dan muy bien (1573: "el trigo comúnmente grana mejor que en estas partes", "no sé que se haya sembrado cosa de Castilla que no se haya dado"; "legumbres y hortalizas… todo lo cual produce la tierra más y mejor que en España"; "hay estancias de ganado vacuno y yeguas"… "el pasto y temple es muy acomodado. En catorce meses paren (= las ovejas) dos veces y lo mas ordinario es parir dos crías. Lo mesmo hacen las cabras. Todo género de ganado se da bien". "No ha entrado ganado en la tierra que no se críe y multiplique bien" (Jiménez de la Espada 1965: 212-213). Según el historiador Phelan (1967: 67), los españoles provocaron en la Sierra ecuatoriana una auténtica "revolución ecológica" al dedicarse a gran escala a la cría de ganado**.** Privilegian el ganado bovino y ovino cuya crianza se ve favorecida por la ausencia de estación invernal: "la provincia de Otavalo es abundosísima de pastos, porque siempre todo el año en las punas o páramos ay mucha yerba donde pasta mucho ganado en cantidad, así mayor como menor, por ser tan fértil" (Jiménez de la Espada 1965: 235). Las sociedades prehispánicas dedicaban la mayor parte del espacio agrícola al cultivo intensivo, los españoles lo dedican al pastoreo extensivo, y en menor escala, a los campos de trigo y cebada (Gade 1992: 465-466). Por lo tanto, las prioridades coloniales en el campo económico difieren totalmente de las autóctonas, y su concepción del espacio agrícola y de su uso se opone a la de los indígenas: mientras éstos concedían un papel muy secundario a la cría de ganado doméstico y sacaban proteínas animales de la caza de monte, los españoles multiplican las estancias de ganado bovino en la sierra norte y difunden los rebaños de ovejas entre la población indígena (Jiménez de la Espada 1965: 212: "en Tuza, Mira, Otavalo, Carangue, Cochisquí, Pinta y otras partes, hay estancias de ganado vacuno y yeguas"; AGI/S Cámara 922A Pieza 2ª: f.97. En 1582 un testigo estima entre 25.000 y 30.000 las cabezas de ganado ovino que posee la "comunidad de yndios de Otavalo")**.** (Sobre los escasos rebaños de llamas en los Andes septentrionales, ver Jiménez de la Espada 1965: 213 y Caillavet 1985: 410-411. Sobre el consumo de animales salvajes, ver Jiménez de la Espada 1965: 240, "indios cazadores que cazan muchos venados y los venden hechos cecina a otros indios")[2].

Para ambos proyectos coloniales (cultígenos europeos y ganado), es imprescindible desaguar el paisaje. Los archivos no suelen dar constancia de las transformaciones puntuales emprendidas por los nuevos propietarios, excepto en el caso de la-

gunas de gran superficie: por ejemplo, se sabe que los españoles iniciaron el proceso de desecación en el siglo XVI de las lagunas de Iñaquito, cerca de Quito, - que servían de reserva de caza para el Inca Guayna Capac - para transformarlas en ejido y pastos (Jiménez de la Espada 1965: 210; 212 y 248). También consta la desecación de una laguna en Pimampiro. Hasta se menciona en 1584 un proyecto descomunal - que no llegó a realizarse - el de desaguar completamente la laguna de Yahuarcocha: "al Prior y convento de San Agustín… se les proveyó las tierras que ocupa la laguna de Yaguarcocha en términos de Carangue para desagualla y en las tierras plantar árboles de Castilla" (Garcés 1941b: 47). Es posible que los españoles no supieran valorar el interés agrícola de tal sistema, pero también conviene tener presente que, desde un punto de vista cultural, la idea de asentamientos humanos en un medio acuático era incompatible con la noción europea de civilización: como para la población uru-chipaya de los lagos de Bolivia, reputada gente sin razón, los españoles consideraban como una necesidad a la vez ecológica y moral, sanear con la misma operación el paisaje agrícola y las costumbres autóctonas, desaguando los campos y reorganizando el hábitat. Lo deja claro un funcionario colonial en 1566, quien evoca, para la región de Otavalo y Carangue, su contribución a las reducciones de población: "y lo travajé en poblallos y sacallos de los montes y **cienagas** y barrancos en que estavan poblados ponyendolos en toda buena orden**"** (AGI/S. Justicia 683: f.80v. Hernando de Paredes, teniente de Corregidor)**.** Considerar las tierras inundadas como no aptas para cultivos ni para asentamientos humanos permite, según una lógica que favorece los intereses de los españoles, dedicarlas a los animales y así "justificar" la ampliación de las estancias: en 1596, cerca de Carangue, un español solicita a la Audiencia la adjudicación de un "pedazo de tierra… el qual es una senaga (sic) que no es de probecho para sembrar en el sino para un potrero" (ANH/Q. Tierras 1 Doc. 16-1-1604: f.2r).

Simultáneamente con la paulatina desecación del paisaje, la introducción del ganado europeo provoca una recuperación, con otros fines, del sistema autóctono de "chambas" y fosos. Los fosos y zanjas, ya posiblemente sin agua, se utilizan para obstaculizar el paso del ganado, como en este ejemplo de utilización colonial en 1562, en la región de Cayambe: "Don Francisco Villacís se a entrado en las dichas nuestras tierras haziendo fosos y chambas con mano poderosa" (ANH/Q. Vínculos y Mayorazgos, 1. Quinto cuaderno: f.309v).

Y las chambas siguen en uso convirtiéndose en el equivalente exacto de la tapia española, como es todavía el caso hoy día: esto sería un caso de permanencia de una técnica, pero con modificación de su función. Modificación parcial porque la otra función —de separación entre propiedades— se trasmite en la época colonial, como lo prueba una descripción de tierras españolas en 1750, en el Abra, cerca de Ibarra. Se evoca "una sanja vieja", vinculada con un riachuelo y claro vestigio de un antiguo sistema de riego, como "aquella sanja que divide a las tierras de la hacienda

del Abra del Monasterio de Monjas Conceptas de la Villa de Ibarra" (AN/B Colonia, Tierras del Ecuador, T.1: f.913r/v).

El manejo del agua obedece, con la intervención española, a otros imperativos: no se trata ya de mantener aguas estancadas para el cultivo, sino de integrarlas dentro de un sistema de riego. Se reutilizan acequias antiguas, se crean muchas nuevas, y eso a expensas del abastecimiento en agua de las ciénagas y depósitos prehispánicos, como lo manifiestan las quejas indígenas por el acaparamiento del agua por los españoles, para sus haciendas y estancias: protestan tanto por la apertura de nuevas acequias como por el desvío de las ya existentes. (Sobre reutilización de acequias prehispánicas, ver el ejemplo ya evocado de la acequia de Ambuquí; sobre creación de nuevas acequias para uso de los terratenientes españoles, ver AGI/S Quito, 81. Doc. 42: f.4r/v, en 1576: "en la provincia de los Pastos… este testigo bido sacar una açequia de agua para Pupiales de mas de una legua por ynterese de hazer los frayles (= franciscanos) un molino pudiendose sustentar sin el"; y AGI/S Cámara 922A. Pieza 3ª: f.376r. En 1579, cerca de Otavalo "saco el Capitan Salazar un hermoso (sic) acequia de agua que ba por medio de la dicha estancia con el qual se riegan la mayor parte de las sementeras de la dicha estancia"; y Garcés 1941: 101, en 1586, cerca de Tumbaviro: "un herido de molino en la estancia que tiene en terminos de Tumbaviro (= Juan López Hurtado) y que por allí pudiese abrir una acequia para meter el agua de dicho molino").

Hay numerosas referencias a las protestas indígenas por el acaparamiento colonial del agua: por ejemplo en 1739, en la zona de Tocache, "los hacendados y maiordomos de su sircunferencia de propia autoridad y mano poderosa se an introducido en el uso de la acequia de agua perteneciente al comun de dicho pueblo embarazando su conducto en utilidad propia de sus haziendas "(ANH/Q Indígenas 53 Doc. 1739-XII-17: f.4r).

Se pasa pues de un paisaje saturado de agua a un paisaje con agua monopolizada y escasa.

En cuanto al funcionamiento de las acequias, es probable —aunque esto se apoya en un solo ejemplo— que los españoles hayan impuesto el procedimiento metropolitano de reparto del agua, sin tomar en cuenta la preocupación autóctona por la protección de los suelos.

La desaparición de las aguas estancadas implica la de los viveros donde se mantenía un ecosistema esencial para el consumo humano; esta consecuencia directa de la intervención colonial no me parece responder a una intención de los colonizadores, porque sencillamente creo que éstos no se habían interesado muy de cerca por la alimentación autóctona.

Aparte de la introducción del ganado, la segunda modificación importante en el paisaje agrícola se debe a la utilización masiva de la madera, lo que acarrea una rápida y completa desforestación. Para la región de Quito, es el "monte de Oyumbicho" que abastece la ciudad en madera de carpintería y leña. Ya en 1551, el Cabildo quite-

ño intenta regular su aprovechamiento, para evitar su aniquilamiento (Garcés 1934 T.II: 397).

Los asentamientos españoles de Otavalo e Ibarra recurren al "monte de Otavalo" y si comparamos las necesidades prehispánicas con las coloniales, advertimos el ingente consumo colonial tanto de madera de construcción para las ciudades y casas españolas, como para un consumo de tipo industrial como la construcción de obrajes, como el de Otavalo ya en 1565, y el abastecimiento de leña para los hornos de panaderías, de ladrillos, de cal, los tejares y la fabricación de carbón de leña (AGI/S Cámara 922A, Pieza 2ª: f.69r: "…yndios para ayudar a Baltasar de Robles a cortar madera en el monte de Otavalo… ansimesmo me dieron quatro carpinteros para que ayudase al dicho Robles a fazer el dicho obraje e batan e puertas e ventanas del e dar carbón al herrero…").

Aunque faltan datos para fechar la destrucción de aquellos bosques, sólo se puede constatar hoy día que han desaparecido totalmente en los valles interandinos y con ellos, la caza mayor que albergaban.

Conclusiones

En los Andes septentrionales, la colonización ha impuesto una agricultura de finalidades y técnicas importadas de España, sin reconocimiento ni adopción de los métodos agrarios autóctonos, salvo en contados casos de importancia secundaria (chambas, fosos). La prioridad absoluta concedida a la ganadería y al cultivo de cereales acarrea una conversión del espacio agrícola en tierras de secano y regadío, con sus corolarios de un sistema de riego por acequias de tradición mediterránea y del recurso a la práctica del barbecho. Por otra parte, el desarrollo urbano e industrial implica tal consumo de madera que provoca la desaparición de la cubierta forestal, y con ella, de su fauna salvaje.

Es un ejemplo de un aprovechamiento agrario a partir de tradiciones y experiencias elaboradas en un contexto totalmente diferente y no adaptadas al medio geográfico americano: es decir, a unas condiciones climáticas del trópico andino donde los suelos son frágiles. Los vientos, las lluvias tropicales, la topografía muy escarpada obligan a prevenir la erosión y las técnicas agrarias prehispánicas cumplían con esta preocupación ecológica de protección de los recursos naturales que parece ajena a las mentalidades coloniales.

En fin, si nos situamos dentro de una perspectiva más familiar para los colonos europeos - la de la productividad- podemos concluir al éxito del sistema agrícola importado en el campo de la ganadería en un primer tiempo (aunque la distribución de la riqueza ganadera es muy desigual entre la población colonial y la población indígena, pero esto desborda el problema concreto de la agronomía). En cambio, es difícil evaluar los rendimientos propiamente agrícolas: los primeros resultados de los estudios comparativos entre la productividad de la agricultura prehispánica con camellones, y de la agricultura colonial de tipo europeo presentan la hipó-

tesis de una doble cosecha anual de maíz en campos elevados, lo cual es inconcebible dentro del sistema colonial (Knapp 1984: 294; Muse y Quintero 1985: 343-344). En cultivos experimentales a orillas del lago Titicaca, dedicados a las papas, las cosechas arrojan una producción doble de la habitual y parecen en especial mejor protegidas del efecto de las heladas (Erickson 1983: 4-5). Este medio ecológico se acerca al de la laguna San Pablo de Otavalo, en donde el cultivo de este tubérculo en camellones está especificado en la documentación.

Los nuevos colonos han emprendido en el siglo XVI una serie de transformaciones del paisaje agrícola de los Andes septentrionales como si se hubieran encontrado con un territorio virgen y desprovisto de un anterior trabajo humano, y no sujeto a condiciones ecológicas limitativas: prácticamente un paraíso terrenal a su disposición, con posibilidades ilimitadas.

Pero no he hallado pruebas de una política agraria concertada a nivel colectivo ni de una reflexión sobre la conveniencia de la agronomía europea. Las iniciativas parecen individuales, dentro de un liberalismo extremado amparado por los Cabildos locales. En el marco de la jurisdicción de la Audiencia de Quito, que coincide con la zona geográfica estudiada, he encontrado un solo indicio de una planificación estatal de la producción agropecuaria, encaminada probablemente a establecer una complementariedad económica si no a nivel continental, por lo menos dentro de la Audiencia: mientras que los Andes centrales del Ecuador (la región de Riobamba) se dedican a la cría de ovinos, los Andes septentrionales (región de Otavalo) se especializan en los bovinos y el norte de la Audiencia (región de Pasto) en la cría de puercos. Esta especialización no parece poder justificarse plenamente por las condiciones ecológicas, relativamente homogéneas de estas tres zonas; procede claramente de unas directrices estatales que rectifican un primer desarrollo colonial debido a la libre empresa; sólo a partir de 1570, los funcionarios reales ordenan en la región de Pasto no sólo promover la cría de cerdos, sino que prohiben la ganadería de bovinos y mandan sacrificar todos los rebaños de vacas debidos a más de tres decenios de colonización (Jiménez de la Espada 1965: 212; AGI/S Quito, 60 Doc. 2: f.597r y 614r).

Pero de forma general, la implantación de la agricultura colonial parece deberse a las iniciativas privadas de los conquistadores y colonos que han aplicado sin mucha originalidad ni reflexión crítica sus conocimientos europeos en el espacio agrícola americano.

Notas

1 Una primera versión se publicó como "Las técnicas agrarias autóctonas y la remodelación colonial del paisaje en los Andes septentrionales (siglo XVI)" *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica.*- (J. L. PESET ed.), Vol.III, CSIC, Madrid, 1989: 109-126.

2 Para ampliar este estudio, sería imprescindible incorporar una investigación más reciente, que abre perspectivas muy nuevas: Melville (1996), a partir de documentación de archivos, estudia el caso de un valle de Méjico y saca a la luz, con precisión, el encadenamiento de ciclos de auge y de declive de la producción ganadera colonial, vinculados con el concepto agronómico de la "capacidad de carga" *(carrying capacity)* del suelo.

I. 7 LOS CACICAZGOS PREHISPÁNICOS DEL NORTE DE ECUADOR: ASENTAMIENTOS Y DISTRIBUCIÓN DEMOGRÁFICA[1]

Sobre los territorios americanos incluidos en la Audiencia de Quito por la juridicción colonial, es casi total la ausencia de textos históricos que corresponden a inspecciones administrativas locales ("visitas de la tierra") y en especial a la Visita General del Virrey Toledo. Esta carencia constituye una severa limitación para cualquier investigación etnohistórica acerca de las estructuras autóctonas del poblamiento en el siglo XVI, tanto sobre la repartición demográfica precisa como sobre el tipo de organización social y política. ¿Cómo podríamos compensar esta laguna documental cuando el azar de la conservación de los fondos de archivos no han permitido encontrar ninguna de estas fuentes primarias?

Para el caso concreto del norte de la Audiencia de Quito (territorio otavalo), he dedicado el presente trabajo a resolver este problema recurriendo a fuentes de otro tipo, no utilizadas hasta hoy día. La fecha de aquellas fuentes (1570-1579), anteriores a las reducciones, y la utilización que pretendo hacer de ellas, aunque sin proporcionar elementos demográficos tan completos como los de un censo per capita, permiten sin embargo restablecer una información comparable con aquella contenida en la Visita de Toledo: la cual como es sabido, es especialmente rica para un enfoque demográfico y etnohistórico de los años 1570-1575 ya que especifica el nombre de cada grupo o subgrupo étnico dentro de un repartimiento colonial así como el número de personas asignadas a cada grupo (Noble Cook 1975: XVII).

En lo que concierne la etnia otavalo del norte de la Audiencia de Quito, se sabe, por los testimonios contenidos en las Relaciones Geográficas de las Indias (Jiménez de la Espada 1965), que los grupos humanos se organizaban en unidades encabezadas por un jefe étnico (las "parcialidades"), pero dichas fuentes no especifican su número ni su tamaño, ni tampoco su distribución territorial. Y no nos permiten esclarecer los vínculos que unían a estas unidades de población y establecían su coherencia dentro del grupo étnico global.

Esta investigación, en base a fuentes alternativas, propone un análisis del hábitat aborigen y de la repartición geográfica y demográfica de la población. Me lleva además a establecer una tipología de las parcialidades indígenas y a descubrir algunos elementos de su respectiva organización.

1. El hábitat

Las fuentes son, para esta temática, bastante escasas, puesto que la práctica colonial de las aglomeraciones forzadas ("reducciones") de la población autóctona, oculta, en los años de 1580, las costumbres locales de uso del hábitat y de la organización social. El número, la forma y la localización de los nuevos pueblos indígenas (Orden del 26 de julio de 1564, en AGI/S, Justicia 682: f.824v, Quito: "reduzillos a pueblos a la manera de España…") apenas nos interesa (ver la RGI de Otavalo de 1582, posterior al reasentamiento). Sabemos, en cambio, que la población autóctona estaba muy dispersa ("desparramados": AGI/S Quito 26. Probanza de Alonso de Arze. 1602: f.8v/9r; "en la provincia de Otavalo e Carangue y Mira… no se pueblan ni quieren por ser la gente indomyta" AGI/S Justicia 682: f.824r. Ordenanzas de Salazar de Villasante, Quito 1564) y que los españoles se mostraban disgustados al ver tantas familias indígenas instaladas al fondo de quebradas, en lugares escarpados y montañas inaccesibles. Según el Obispo de Quito en 1560, "las caserías y poblaciones destos naturales estan muy apartados y en tierras muy asperas montuosas y escondidas" (AGI/S Quito 46. Informe del obispo Fray Pedro de la Peña. Quito 7- 8-1560: f.1v). Esta forma de hábitat disperso —aunque sedentario— parece ser la regla general en los territorios andinos, como lo afirman Salomon (1978 a: 180) para la región de Quito y las Relaciones Geográficas de Indias (Jiménez de la Espada 1965: 215; 224. Relación de Quito, 1573). El hábitat indígena es comparable también en el sur de Colombia, entre las etnias pasto, "por estar los dichos naturales derramados y no juntos" (AGI/S Quito, 60. Doc 1, 1558: f.2v). Los hogares, sin embargo, están reagrupados en pequeñas y numerosas unidades, que los españoles designan con los términos aproximativos de "parcialidades" o de "pueblos", sin que esto implique una diferencia de tamaño, ni una organización dual, al contrario de los ejemplos sobre el Perú, analizados por Rostworowski (1981: 35-48). En la región quiteña, "los naturales viven apartados una parcialidad de otra… Estarán unos de otros una y dos y tres y quatro leguas…"(Jiménez de la Espada 1965: 244). Pero el vocablo aborigen que las designaban no ha sido trasmitido por la documentación colonial. ¿Acaso es posible identificarlo a partir de la toponimia autóctona? (Caillavet1983 e). Respecto de la región de Otavalo, todavía en 1577, se dice que "los pueblos son muchos y están derramados y en diferentes temples" (AGI/S Cámara 922A, Pieza 3ª:f.60r), lo cual explica el sentido de esta dispersión: la ocupación de todos los tipos de territorios climáticos. Para el valle de los Chillos cerca de Quito —mejor conocido gracias a una visita de 1559—, se ha podido establecer el tamaño de las parcialidades cada una bajo la autoridad de un jefe: se agrupan entre veinte y cien casas lo que equivaldría a una población de alrededor de 100 a 500 personas (Salomon 1978 a: 180).

No hay cifras para la región de Otavalo: pero seguramente eran del mismo orden, ya que una ordenanza real de 1580 para el "corregimiento de Otavalo" estipula que se "reformen los prencipalazgos", de hecho, que se suprimen los que gobernaban

a pocos indios: "porque es grande ynconveniente aver en un pueblo muchos principales y se siguen muchos daños y mas quando tienen pocos yndios reformareis los prencipalazgos de manera que tengan cada uno a lo menos cient yndios subjetos (por lo tanto un máximo de unas 500 personas) "(AGI/S Cámara 922 A. 2ª pieza: f.10v), lo cual prueba que eran muy numerosas las unidades de población mucho más pequeñas dirigidas por un jefe local. Estas "parcialidades" supuestamente son abandonadas después del desplazamiento forzado de la población hacia los nuevos pueblos coloniales; posteriormente se designan en los documentos como los "pueblos viejos", donde los indígenas poseen todavía sus tierras pero ya no tienen el derecho a residir: las abundantes referencias designan diferentes topónimos difícilmente localizables, pero que indican que eran numerosos aquellos asentamientos prehispánicos.

Ejemplos:

- En la región de Ibarra: "la parcialidad de los yndios de Tuarabara pueblo antiguo redusido al de Carangue (AHBC/I Juicios. Paquete 27. "1658: El protector de los naturales deste corregimiento por la defensa de los yndios de Tuarabara…")
- En la zona del lago de San Pablo y reagrupados al igual que otros en el pueblo colonial de San Pablo: las parcialidades de Caluquí (ANH/Q Indígenas. Caja 28. Doc. 1704-II-9: f.4r), del Otavalo prehispánico (Caillavet 1981) y el "pueblo viejo que llaman Cachumued" (ANH/Q Cacicazgos. Libro 32. 1643: f.22v).
- En el corredor interandino: el "pueblo viejo que llama Igaparobuela" (ANH/Q. Indígenas. Caja 20. Doc. 1693-XI-23-1665: f.30r) parece ser el mismo que el "pueblo viejo de San Juan de Ymbaquí" (IOA. EP/J 2ª Not. 1628-1762. Caja 4: f.236r-1630) reducido a Sarance, es decir el Otavalo colonial y actual (Caillavet 1981).
- "Gualçaquí" en 1552 se designa como "pueblo" por los funcionarios de una visita y es agregado a Cotacache hacia 1573 (AGI/S Cámara 922 A. Pieza 3ª: f.165r, 1552; ANH/Q. Indígenas. Caja 1. Doc. 1601-IX-22).
- En la región del piedemonte occidental, el pueblo colonial de Perucho anexa los indios de "Collabulo… el pueblo viejo que estaba poblado entre Puéllaro y Perucho" así como el "pueblo viexo de Axangui": se trata quizá del mismo conjunto (Garcés 1941: 54 y ANH/Q Tierras Caja 13. Doc. 1689-III-18).
- En la región cálida del Chota: el valle del Coangue - antes de que toda la población fuera reasentada por los españoles - contaba tanto con una población diseminada a lo largo del "río y Valle de Coangue" como con tres asentamientos nucleares llamados Guarangue, Chapi y Chapi de la Montaña, cuyo tamaño desconocemos (AGI/S. Contaduría 1538. nº 138: f.2r (en 1575: "la poblazon… de los pueblos del valle de Coangue" en "Libro de tributos vacíos del tesorero Geronimo de Cepeda desde 18 mayo 1570" Documento consultado en el IOA, sin referencia, probablemente perteneciente al ANH/Q Tributos 1: en 1570, todavía se

efectúa el cobro del tributo pagado por los pueblos arriba mencionados, antes del cambio de lugar que se realiza a partir de 1572).

Los relatos españoles, los testamentos indígenas describen la arquitectura autóctona: "las formas de las casas donde biben los yndios del distrito de mi corregimiento son unos buios redondos qubiertos de paja, todos los mas son pequeños y las paredes dellos son de palos gruesos entretegidos con otros y embarrados con barro por de dentro y por de fuera. Las casas de los caziques y prinçipales son de la propia manera eçeto que son grandes y tienen una biga grande en medio para sustentar la casa"; "casas de barro…buhios redondos y sin ventanas con una pequeña y estrecha puerta" (Jiménez de la Espada 1965: 240, Relación de Otavalo y Relación de Zaruma (1592): 326 que presenta en realidad una descripción global de la Audiencia de Quito); "Las casas que hacen los señores y caciques es un buyyo grande como una iglesia, y este es donde hacen presencia y donde se juntan a beber. Duermen en otras casillas chicas que tienen cuarenta o cincuenta pies en largo y hasta diez y ocho en ancho (= entre doce y catorce metros de largo y cinco metros de ancho); los unos y los otros cubiertos de paja. Las paredes de los buhiyos grandes son de tapia y los otros de bahareque. En tierra fria hacen otros buhios de vara en tierra, redondos, cubiertos de paja hasta el suelo, poco mas que un estado de hombre para los cuales no es necesario madera mas gruesa que unas varas que se doblen, las cuales traen del arcabuco, y la paja tienen al rededor de sus casas. Hace un rancho de estos un indio en dos o tres dias. Para otras casas mayores y para los caciques y capitanes, traen los indios la madera que hay menester…" (Jiménez de la Espada 1965: 226, Relación de Quito, 1573).

En cambio, no consta información sobre la ubicación respectiva de aquellas casas, excepto acerca de la proximidad de las del jefe máximo con las de los jefes segundarios (designados en las fuentes escritas como "principales" o "capitanes")(ibid: 227). El hallazgo que hice de un croquis de 1584 (sumamente excepcional en la documentación de archivos) ofrece una ilustración muy precisa del hábitat: las casas están separadas unas de otras y rodeadas por su parcela; la lista de 16 indígenas, quizás jefes de familia, está especificada y se señala también que "otros muchos yndios Pastos **alrrededor** tienen sus chacaras" y que la viuda del cacique de la antigua "parcialidad" Quichunchic (hoy Quichinche al noroeste de Otavalo) "Doña Costanza Angoquilago **en la mitad** tiene su chacara". El dibujo representa el sitio, "una mesa y ysla entre dos quebradas" así como nueve casas de tamaño variado, y en el centro la casa de la cacica. Más allá de las casas, un cercado de ovejas (IOA EP/J 1a- 1611-27a "Beatriz Cofichaguango con Constancia Angoquilago" 1611: f.15r-26v).

El croquis, que se debe probablemente a un escribano español, es somero y representa casas cuadradas y rectangulares: suponiendo que reflejan fielmente la realidad, éstas corresponderían entonces a las casas de los jefes étnicos que describe la RGI de 1573, en contraposición a las del común de la población. Pero opino más bien que este dibujo inconscientemente remite a referencias europeas (Gade 1992:

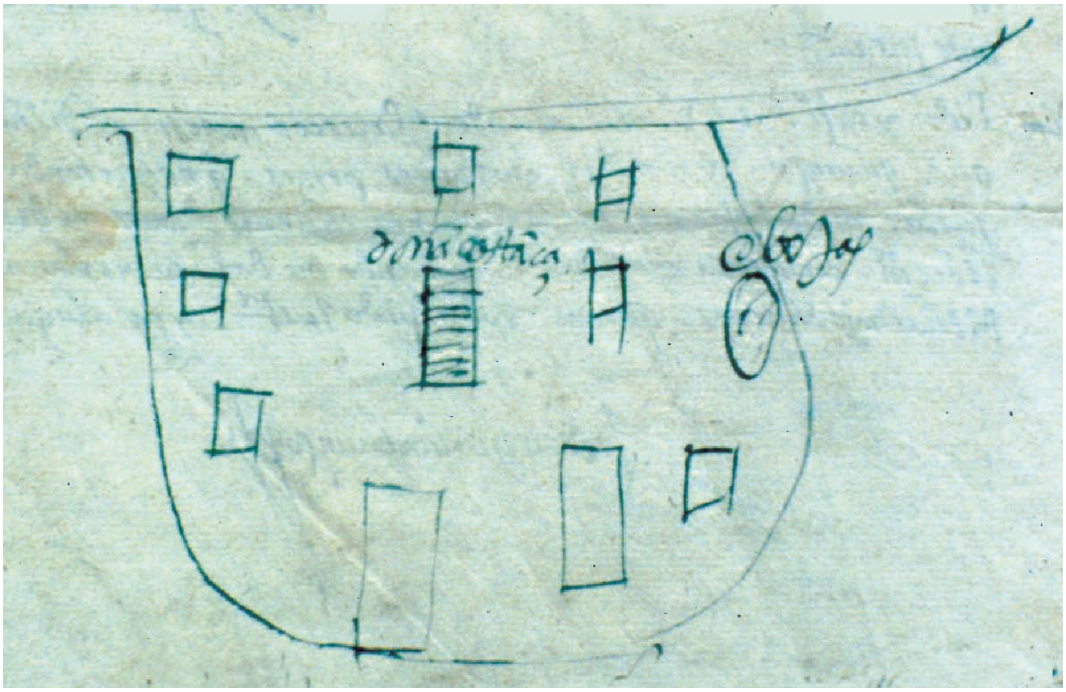


Ilustración I-7-1: La parcialidad de Quinchunchic en 1584 (Foto Caillavet).

471). De todas maneras, su interés esencial radica en la posición central de la casa del jefe (en este caso, una mujer), lo que ayuda a conocer algo del estatus del cacique y de la organización espacial y política de la parcialidad.

El arqueólogo Athens, quien ha llevado a cabo una de las pocas excavaciones en los Andes septentrionales, parece asimilar los grandes sitios de tolas (montículos artificiales preincaicos muy numerosos en la región de Otavalo y que servían de base para las casas de los habitantes o, por lo menos, de sus jefes) a los pueblos que encuentran los españoles en el siglo XVI. Esta hipótesis sería seductora si la analogía que él establece entre los sitios arqueológicos inventariados y los asentamientos indígenas del siglo XVI no se basara en las informaciones recopiladas en la Relación Geográfica referente a Otavalo, del año 1582 que, como se ha demostrado con anterioridad (Caillavet 1981), ofrece un cuadro posterior a los desplazamientos forzados de la población en el marco de las reducciones coloniales, y que por lo tanto es inutilizable para conocer con exactitud la distribución prehispánica de los centros de población (Athens 1980: 42; 60). De todos los sitios arqueológicos que comprenden un conjunto arquitectónico de tolas se desprenden, según este autor, "por lo menos veinte unidades sociales de base" (es decir un complejo suficientemente importante para ser considerado como el lugar de residencia de una unidad étnica) que están situados en la proximidad de pueblos coloniales.

Es desde luego posible que los españoles hayan fijado los nuevos asentamientos teniendo en cuenta la distribución geográfica de la población autóctona para, de

esta forma, reunirla en centros ya existentes: lo cual indicaría según el mencionado autor que la zona más densamente poblada era el fondo del corredor interandino, entre 2.800 y 2.400 metros, donde los españoles han situado todos los pueblos coloniales. Pero, al contrario, las fuentes de archivo permiten establecer que un buen número de "pueblos viejos" se encontraban ubicados a altitudes mayores y que, bajo la presión colonial, fueron desplazados hacia los valles. A esta misma conclusión ha llegado Salomon (1978 a: 75-76) para la región de Quito.

Ejemplos:

- El "pueblo viejo" de Imbaquí reducido a Sarance, es mencionado como "paramo y bolcan" en 1609 (Caillavet 1982 e: 46: f.67v).
- "el pueblo viejo llamado Yngagalloluntag… que es serro del paramo", mudado a San Pablo, a orillas de lago (IOA EP/J. 1ª Not. (1655-56) Alonso Pijal sobre tierras: f.6v; 1591).
- "el sitio de Anrranatog que es por encima de la laguna de San Pablo hasta lo alto del páramo", desplazado igualmente a San Pablo (ANH/Q Cacicazgos. Libro 32: f.20 r; 1642).

Resulta, por lo tanto, más útil referirnos al inventario exhaustivo de sitios arqueológicos de la zona Norte, que presenta vestigios de "bohíos" (casas redondas), de "tolas" (montículos o pirámides redondas y cuadriláteras), así como de vestigios de acondicionamiento de los campos (cultivos inundados y "camellones") (Gondard y López 1983). Según las dataciones obtenidas para la región Norte, estas estructuras arqueológicas parecen haber sido construídas entre el 700 y 1500 de nuestra era (Athens 1980; Oberem 1981; Gondard y López 1983). Podemos sin embargo, atestiguar a través de la documentación etnohistórica que contiene los testimonios españoles a partir de 1533, que la población de Otavalo las sigue utilizando entonces (Caillavet 1983 e). Ciertas tolas tienen la función de servir de base a las casas de los jefes mientras que otras ¿quizás más pequeñas? eran, (¡ya que los religiosos españoles no dejan de imponer un nuevo orden!) montículos funerarios (para una ilustración arqueológica de la arquitectura de dichas casas, ver Wurster en Oberem 1981: 71-124). He establecido que el topónimo preincaico "yasel" se refiere a la presencia de tolas (Caillavet 1983 e), lo que nos permite comprender estas referencias a tales vestigios, como la donación en Quichinche, en 1631, por un cacique a otro de un terreno llamado Yassel…con su casa de bivienda cubierta de paja", es decir la casa tradicional ya que la teja fue introducida por los españoles. De otro terreno afirma: "que llaman Anrrayasel por una tola grande que ay esta"(IOA. EP/P. 2ª Notaría (1628-1762) Caja 4: f.293r/v). Un testamento de 1640 asocia el topónimo Sicanyaçel a un campo con tola (IOA. EP/J 1ª Notaría (1629-1695) Caja 1: f.882r). También, en Guazalquí, en 1632, un jefe indígena vende a otro unas tierras "en el pueblo viexo de Gualzaqui llamadas Puesquincho pilcayasel… con unas tolas entierros antigos (sic) de los yndios de Gualzaqui" (IOA. EP/P. 2ª Notaría (1628-1762) Caja 4: f.470r).

Las numerosas tolas, que forman grupos de número muy variable, parecen entonces corresponder a los múltiples asentamientos de las parcialidades antes de las reducciones, atestiguadas en la documentación de archivos. Pero su utilización con fines funerarios o exclusivamente por los jefes étnicos, debía de ser por lo tanto ocasional y limitada a rituales excepcionales. Estos sitios no dan cuenta de la ocupación cotidiana del suelo por la población prehispánica. Sobre esta misma región es aplicable la conclusión de Spalding para la zona de Huarochirí de los Andes centrales: los lugares de sepultura vienen a constituir los conjuntos construidos más extensos en contraste con un hábitat disperso que deja pocos rastros detectables por la arqueología (Spalding 1984: 44; 70). Las excavaciones que se llevaron a cabo en el norte ecuatoriano parecen apuntar hacia lo mismo: el sitio monumental de tolas de Cochasquí está asociado a una amplia zona reservada a las sepulturas aunque la construcción de las tolas parece prolongarse más allá de la necrópolis (Oberem 1981 T.1: 127-143 y T. 3: plano n°1). Algunos sitios arqueológicos han resultado corresponder íntegramente a sepulturas, mientras que los vestigios que se relacionan con la ocupación cotidiana revelan la existencia de tolas de pequeñas dimensiones y de casas cercanas a los cultivos con camellones (Molestina Zaldumbide 1985: 31-82, ha excavado sitios de sepulturas como San José Alto en el valle de Cayambe, San Millán Alto en los contrafuertes del Mojanda; sitios de hábitat disperso ligado a la agricultura como Miraflores y San José en el valle de Cayambe, la Vega a orillas del lago San Pablo y Pimán cerca de Caranqui. El material cerámico "Negativo del Carchi" remite a la época inmediatamente prehispánica). Y un testimonio de finales del siglo XIX subraya también la finalidad funeraria de las construcciones aborígenes: el viajero inglés Whymper (1892: 266) alude al fracaso del huaqueo sistemático de las tolas cercanas a Caranqui por parte de algunas compañías: "esperaban encontrar oro y plata y no aparecieron sino huesos y alfarería".

Este conjunto de datos atestiguan la existencia de un hábitat en el cual, por una cuestión metodológica, he podido distinguir artificialmente dos modelos: uno, fácilmente detectable por la arqueología, que consiste en asociaciones de tolas y necrópolis; otro, muy esporádico constituido por las casas familiares en los aledaños de dichos centros de tolas ceremoniales y de residencia de los jefes sin que exista una solución de continuidad entre ambos, a semejanza de unas aldeas rodeadas por una red poco nutrida de casas salpicadas entre los campos.

3. La organización territorial: las parcialidades como unidades de poblamiento

Los autores del mencionado inventario arqueológico del norte de la sierra ecuatoriana (Gondard y López), también habían criticado la teoría de Athens (que establece una analogía entre sitios arqueológicos y pueblos coloniales), a través del relevo sistemático de los sitios. Con un enfoque diferente, la explotación de la información etnohistórica —aunque escasa en el campo cuantitativo y demográfico— me ha permitido mejorar el conocimiento de la distribución espacial y numérica de

estas unidades de población. Para paliar la ausencia de archivos detallados referentes a las visitas y censos de la población del siglo XVI, opto por recurrir al análisis de un documento de 1582 que hace referencia a la cantidad de algodón crudo repartido a los caciques de Otavalo y destinado a la fabricación de los tejidos para el tributo colonial (AGI/S Cámara 922 A. Pieza 2ª: f. 85r/v y 86r).

En efecto éstos reciben, al comienzo del año, de su encomendero el algodón que les permitirá tejer las mantas destinadas al pago del tributo exigido en junio, es decir la mitad del tributo anual, que está fijado en 2.350 mantas, puesto que la tasación de 1579 estima la población tributaria de la encomienda de Otavalo en este número, debiendo entregar cada indio tributario una manta (AGI/S Cámara 922 A. Pieza 2ª: f.49r). Para fabricar 1.160 mantas destinadas al tercio de San Juan (tributo de junio), los caciques han recibido 295 arrobas de algodón (De hecho 293,5 arrobas hubieran sido suficientes; para el cálculo detallado que permite saber cuántas mantas se sacan del algodón crudo, ver Caillavet 1980 a: 189-190).

La distribución de este algodón a cada uno de los caciques de la región (excluyendo a los de las tierras calientes —Urcuquí, Salinas, Intag— que proporcionan la materia prima para el tributo textil y que por lo tanto no aparecen en la lista. AGI/S Cámara 922 A. Pieza 2ª: f.85v y Caillavet 1979: 342) permite calcular cuántas mantas son fabricadas por cada unidad adscrita a un cacique, y por lo tanto también cuántos tributarios componen cada una de ellas. Para este efecto hay que multiplicar por dos, puesto que se trata únicamente de la mitad del tributo anual.

El paso siguiente es lograr identificar a estos caciques y luego ubicarlos, para obtener un mapa aproximativo de la distribución demográfica por zonas geográficas y unidades étnicas, lo cual nos permite restablecer en parte, la información que normalmente ofrecen los censos que faltan para esta región, en el siglo XVI.

Tenemos que tomar en consideración que esta lista del algodón procede de cifras oficiales, según la visita y tasa de 1579. Es probable que la población real haya sido superior, como lo afirma el encomendero quien la calcula en 3.165 tributarios, es decir mucho más (AGI/S Cámara 922A. Pieza 2ª: f.60r). Admitiremos, sin embargo, que los indios no declarados lo están en la misma proporción en todas las unidades étnicas puesto que aquí nos interesa más determinar la repartición por cacicazgos y el tamaño respectivo de éstos —de manera que se pueda comprender mejor la organización sociopolítica del grupo—, antes que abordar los problemas demográficos.

El cacique distribuidor del algodón afirma que lo ha repartido "entre los principales de todos los pueblos", a excepción de aquellos de las tierras calientes que deben proporcionar el algodón bruto: Urcuquí, Salinas, Inta (AGI/S Cámara 922 A. Pieza 2ª: f.85v; 90r).

Este recuento designa a treinta principales a quienes identifico y localizo gracias a referencias documentales completadas por una investigación en el terreno. Estos corresponden a los catorce "pueblos" globales, anteriores a las reducciones, enumerados en la tasa de 1579: "Otavalo, Çarance, San Pablo, San Juan, Tontaquí, Orcu-

Cuadro I. 7. 1: Repartición del algodón crudo a los caciques del repartimiento de Otavalo

Parcialidad	Algodón crudo	Mantas	Tributarios
"Saranze"	7a	28	56
"D. Antonio Rodriguez"	10a	40	80
"D. Diego Anrrango"	7a	28	56
"D. Agustin"	6a 19L	27	54
"D. Alonso Maldonado"	12a 6L	49	98
"Caloqui"	9a 12L	38	76
"Pixalque"	10a	40	80
"Gualacatango"	8a 6L	33	66
"D. Gaspar"	7a 18L	31	62
"Cuznoango"	9a 8L	37	74
"D. Genonimo"	6a	24	48
"Antaba"	9a 8L	37	74
"D. Sancho"	34a	136	272
"Quinchoqui"	10a	40	80
"Pinzaqui"	12a 9L	49	98
"D. Rodrigo"	12a 9L	49	98
"D. Francisco Congoro"	14a	56	112
"Apoango"	23a 12L	94	188
"Yanburo"	4a 6L	17	34
"Cuñaqui"	1a 19L	7	14
"Pilchanborin"	1a 13L	6	12
"Yaçelga"	11a	44	88
"D. Xristobal de Cotagache"	12a 19L	51	102
"Villasancte"	10a	40	80
"D. Juan Contrabajo"	9a 19L	39	78
"Gualçaqui chico"	5,5a	22	44
"Gualçaqui grande"	11a	44	88
"Axangue"	6a	24	48
"Al governador"	6,5a	26	52
"Los de D. Felipe"	6a	24	48
30 parcialidades	**295**	**1.180**	**2.360**

(Las cantidades se dan en "arrobas" y "libras": 1 arroba = 25 libras, es decir, alrededor de 12,5 kilos).

quí, Tumbabiro, Las Salinas, Cotacache, Ynta, Guallabamba, Axangue, Puellaro, Alchipichí". (AGI/S Cámara 922 A. Pieza 2ª: f.82). La diferencia es notable con la información contenida en la RGI de 1582 donde solamente ocho pueblos, es decir coloniales, son repertoriados.

Cuadro I. 7. 2: Identificación de los caciques y localización de las parcialidades

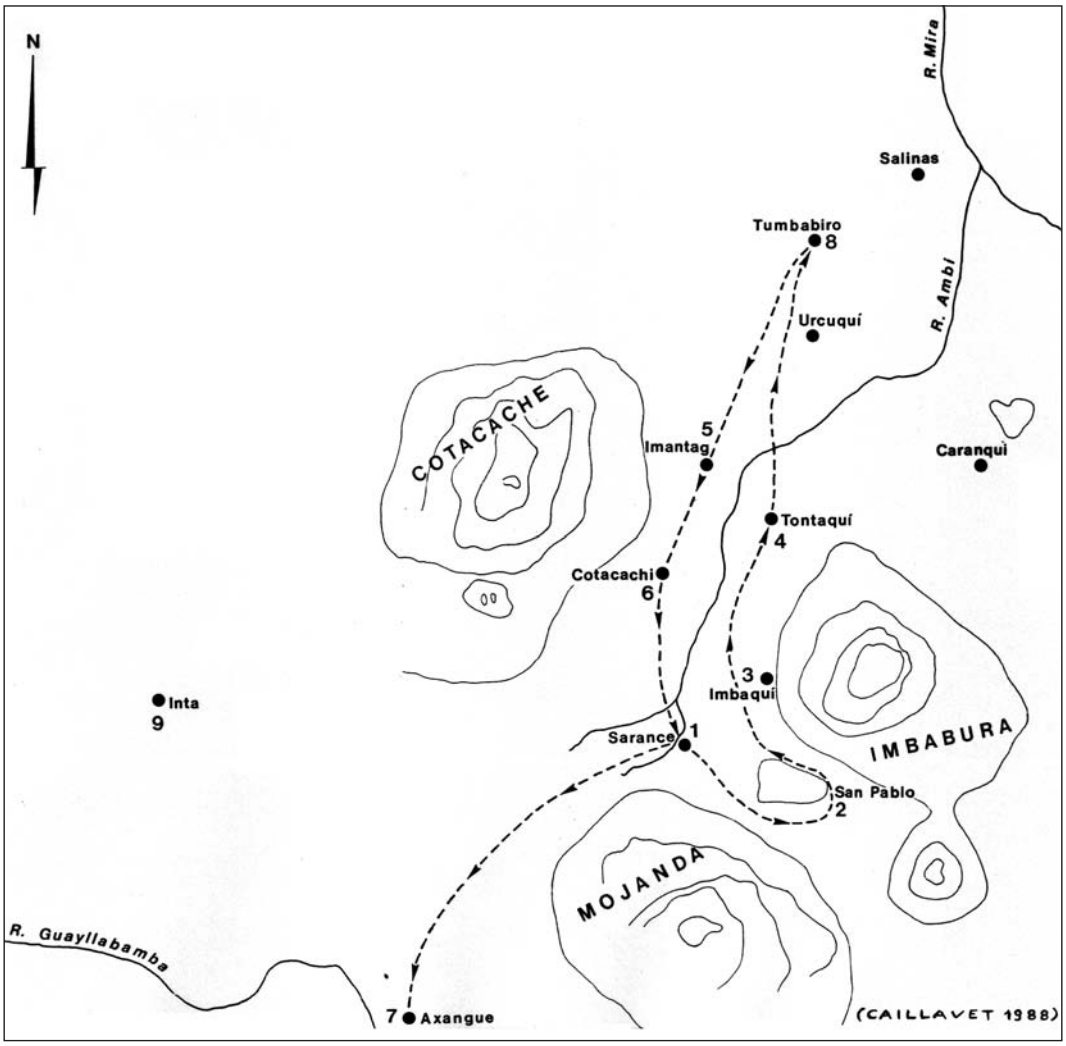
Texto	Identificación (y fuentes 1577-79)	Nº de tributarios	Población global*
"Saranze"			
(a)	Actual Otavalo; ¿pero qué cacique?	56	263
"D. Antonio Rodríguez"			
(b)	"D. Antonio Ymbaquyngo principal de Saranze"; "D. Antonio Ymbaquiango principal de Gualsaqui" (AGI/S Cámara 922A. Pieza 3ª, f. 18v y 144r).	80	376
"D. Diego Anrrango"			
(c)	"D. Diego Anrrango el viejo", principal de Chicañaro (= Saranze) (AGI/S Cámara 922A. Pieza 2ª, f. 73r. y pieza 2ª, f. 13r y 265r).	56	263
"D. Agustín"			
(d)	"D. Agustín yndio cantor el cacique"(en Saranze) (AGI/S ibid. Pieza 3ª f. 867v)	54	253
"D. Alonso Maldonado"			
(e)	"principal del pueblo de Otavalo"(= sitio prehispánico) (ibid:Pieza 2ª, f.71r. y Caillavet 1982 a) ="Otavalo. Tocagón"	98	460
"Caluqui"			
(f)	= Otavalo prehispánico (Caillavet 1981)	76	357
"Pixalque"			
(g)	"D. Martin Pijalquiango"; "D. Martín Bexalquiango cacique del pueblo de St. Pablo de Pisalqui". (ibid. Pieza 3ª f 506v)	80	376
"Gualcatango"			
(h)	=Gualacata, pertenece a San Pablo (trabajo de campo)	66	310
"D. Gaspar"			
(i)	"D. Gaspar cacique de San Pablo" (ibid. Pieza 2ª f. 15r. y Pieza 3ª f. 36v).	62	291
"Cuznoango"			
(j)	"D. Francisco Coçinoango principal del pueblo de St. Pablo de Qualchinchin" (ibid. Pieza 3ª f. 38v y 508r).	74	347
"D. Geronimo"			
(k)	¿Se trata de "Don Jeronimo Cuchiango de Cotacache"? (ibid. Pieza 3ª f. 712r). **	48	225
"Antaba"			
(l)	"D. Francisco" o "D. Fernando" Cofarinango cacique de Antamba en San Pablo" (ibid. Pieza 2ª f. 15r. y Pieza 3ª f. 40v)	74	347
"D. Sancho"			
(m)	"D. Sancho Ymba Puento cacique principal del pueblo de San Juan de Ymbaqui" (ibid. Piaza 3ª f. 44r; 502v; 955r).	272	1.278

* calculado con la equivalencia de 4,7 personas por tributario, a partir de la contabilización oficial señalada por la RGI de 1582.

** poco probable ya que el orden de los caciques que han recibido el algodón parece respetar un circuito geográfico coherente, según las costumbres autóctonas (ver a continuación)

"Quichoqui"			
(n)	Noreste de Saranze (trabajo de campo)	80	376
"Pinzaqui"			
(o)	Norte de Saranze (trabajo de campo)	98	460
"D. Rodrigo"			
(p)	"D. Rodrigo Moenango principal del pueblo de Tontaqui" (ibid. Pieza 3ª f. 50r).	98	460
"D. Francisco Congoro"			
(q)	Hasta 1578, es "D. Luis Congura" el cacique principal del pueblo de Tontaqui (ibid. Pieza 3ª f. 47r. y 143v).	112	526
"Apoango"			
(r)	"Don Hernando Apoango cacique principal del pueblo de Tontaqui" (ibid. Pieza 3ª f. 45v).	188	883
"Yanburo"			
(s)	"Don Juan Cofarinango principal de Aymburo" de Tumbabiro (ibid. Pieza 3ª f. 28v; 188r).	34	159
"Cuñaqui"			
(t)	(trabajo de campo) = zona de Imantag/Urcuquí	14	65
"Pilchanborin"			
(u)	"el pueblo viejo de Pilchanborin… en terminos de Ulcuquí"(AHBC/I (Notarías libro 1º, 1592-99) f. 125v y 131r) (1594)	12	56
"Yaçelga"			
(v)	= zona de Urcuquí (trabajo de campo)	88	413
D. Cristobal de Cotagache (= Cotacachi)			
(w)	(ibid. Pieza 3ª f. 16r)	102	479
"Villasancte"			
(x)	= Cotacachi (Caillavet 1982 a: nota 35).	80	376
"D. Juan Contrabajo"			
(y)	"Don Juan Contrabaxo cacique de Saranze" (ibid. Pieza 3ª f. 188r)	78	366
"Gualçaqui chico"			
(z)	"yndio de cotacache llamado Don Juan Gualzaquilingo principal…" (ibid. Pieza 3ª f. 17r)	44	206
"Gualçaqui grande"			
(A)	(trabajo de campo): situado al Norte de Sarance y Sur de Cotacache	88	413
"Axangue"			
(B)	Piedemonte occidentale de los Andes	48	225
"Al governador"			
(C)	= "Don Diego Chalam Puento" (ibid. Pieza 2ª f.34r; y 69v) " gobernador del partido e provincia de Otavalo" (Pieza 3ª f. 503r) "alcalde de los naturales pueblo de Otavalo ***	26	122
"Los de D. Felipe"			
(D)	"Don Felipe Puento cacique principal de Otavalo" (AGI/S Contratación 256, nº 19 f. 32r; 47r. 1584) ***	48	225

*** las dos parcialidades citadas al final de la lista están fuera del circuito geográfico; corresponden a los dos caciques gobernadores, el primero en el cargo en 1582, el segundo menor de edad y heredero del cargo.



Mapa I. 7. 1: Circuito de repartición del algodón y localización de las unidades de poblamiento otavalo

Punto de salida:

1 Sarance (Gualçaquí, Chicáñaro… etc), luego hacia el sureste.
2 Lago San Pablo (Otavalo prehispánico, Pijal, Gualacata, Qualchinchín, Antamba, etc…), es decir la vuelta al lago en dirección noroeste- sudeste).
3 El corredor interandino nordeste (Imbaquí, Quinchuquí).
4 Más hacia el norte: Pinzaquí, Tontaquí hasta Tumbabiro y retorno por el oeste.
5 El corredor interandino oeste: Imantag, Tumbabiro.
6 Trayecto hacia el sur: Cotacache. Vuelta a Gualzaquí y Saranze.
7 Final del trayecto: el piedemonte suroccidental (Axangue).

Si se adscriben las parcialidades por zona geográfica, obtenemos la siguiente repartición demográfica:

1) Sarance		
a	263	
b	376	
c	263	
d	253	Total = 2 140
y	366	
z	206	
A	413	
2) San Pablo		
E	460	
f	357	
g	376	
h	310	Total = 3 060
i	291	
j	347	
k	225	
l	347	
C	122	
D	225	
3) San Juan		
m	1 278	
n	376	Total = 1 654
4) Tontaquí		
o	460	
p	460	

q	526	Total = 2 329
r	883	

4) Imantag Tumbabiro

s	159	
t	65	Total = 693
u	56	
v	413	

5) Cotacache

w	479	
x	376	Total = 855

6) Piedemonte occidentale del Sur (Axangue)

B	225	Total = 225

8) Piedemonte occidentale del Norte (Salinas y Urcuquí)

	?	?

9) Inta

	?	?

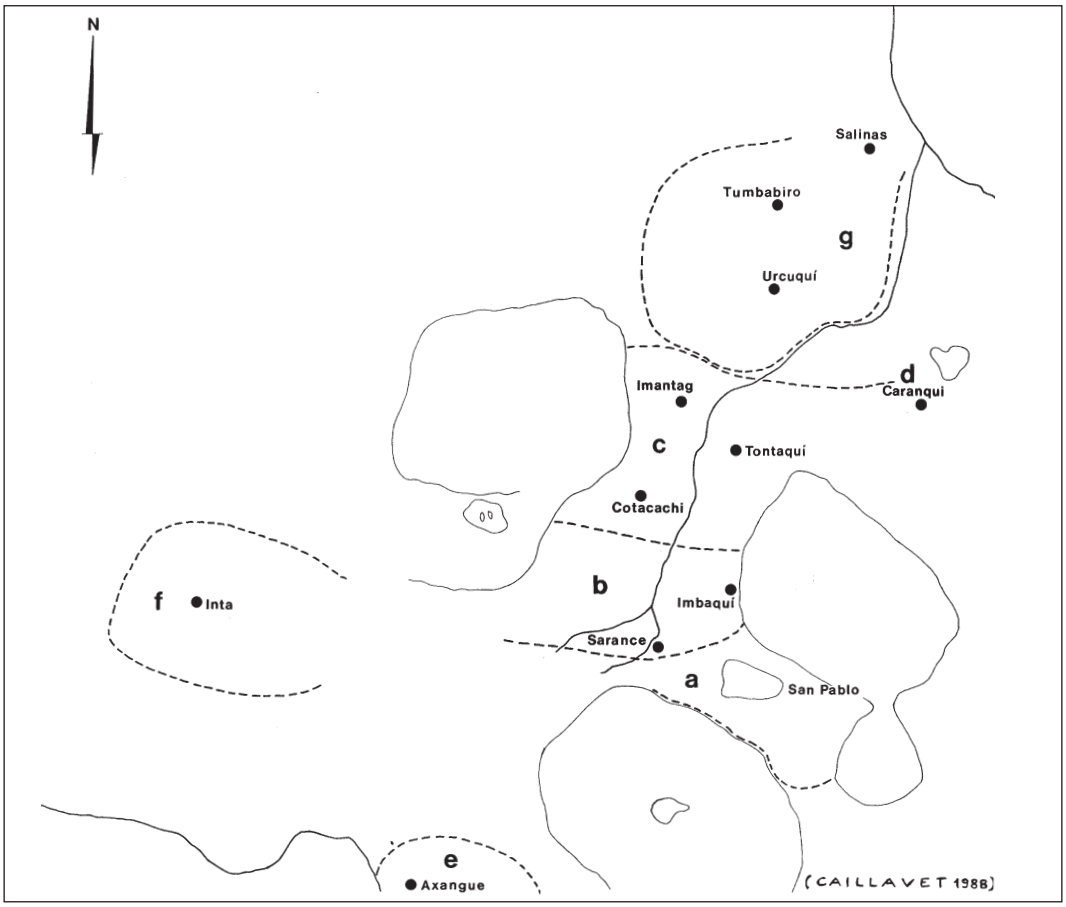
10) Guayllabamba

	?	?

Es de notar que a consecuencia de las "reducciones" (lo que describe la RGI de 1582), el reagrupamiento de estas parcialidades en pueblos coloniales cambia su orden de importancia numérica, el cual se establece, en orden decreciente de la siguiente manera:

I	"Sarance-Otavalo" = Sarance (1) y San Juan (3)	= 3.794
II	San Pablo = (2)	= 3.060
III	Tontaquí = (4)	= 2.329

En cambio, antes de las reducciones, los asentamientos autóctonos de las tierras altas contaban con una población repartida, en su conjunto, en forma regular: del sur al norte, y sobre una gran amplitud de altitud, en bandas latitudinales, que cortan perpendicularmente el corredor interandino.



Mapa I. 7. 2 Repartición de la población autóctona otavalo

En las tierras altas, cuatro zonas de denso repartimiento poblacional emergen:

a) zona de San Pablo	3.060
b) zona de Sarance	3.794
c) zona Tontaquí-Cotacache	3.184
d) zona Norte: Caranqui	(ninguna fuente fuera de la encomienda de Otavalo).

Mientras que la población es menor en las tierras cálidas:

e) Axangue	225
f) Intag	?
g) Salinas	67 y extranjeros

(Caillavet 1979: 345).

Este análisis me lleva a establecer un mapa de parcialidades que presentan una amplia variación de dimensiones. Mientras que desde un punto de vista geográfico, la población global parece estar repartida con bastante regularidad en la región interandina, el tamaño de las subunidades étnicas, en cambio, es variable, siguiendo tres modalidades: muy pequeñas en las tierras cálidas (Axangue, Tumbabiro, Salinas… entre 56 y 225 personas); pequeñas en la gran mayoría de los casos (ejemplo típico: las parcialidades de entre 200 y 400 personas, situadas alrededor del lago de San Pablo); mucho más importantes en dos casos que conviene analizar: la parcialidad del cacique Apoango de Tontaquí (883 personas) y la del cacique Imbapuento de San Juan de Imbaquí (1.278 personas).

El documento —muy fiable puesto que la repartición del algodón ha sido llevada a cabo por un cacique y por lo tanto probablemente según las normas de funcionamiento autóctonas— especifica que el algodón ha sido distribuído a **todos** los jefes étnicos de Otavalo: lo que tenemos que entender por esta aseveración, es que esta lista incluye a todos los jefes más importantes, quienes supervisarán la fabricación del producto para el tributo y que son responsables de su entrega. En efecto, los "principales", es decir la categoría de jefes de jerarquía inferior, son numerosos como ya se vio, y dirigen en general mucho menos de cien tributarios.

En la región de Otavalo, estos jefes secundarios aparecen ocasionalmente en la documentación de los archivos, pero no constan en la lista del algodón; ejemplo: "un yndio llamado Don Cristobal Anrrango del pueblo de San Juan que tiene yndios a su cargo" (AGI/S Cámara 922A. Pieza 3ª: f30v. 1577); los "*principales* Don Francisco Cofarnango, D. Francisco Caguaslango y Don Juan Anrrango" de Tontaquí (ibid. Pieza 3ª: f.51v; 53r; 142r), así como Don Martín Tucutango de Cotacachi (ibid.: f.188r y 706r). Es el caso también de la parcialidad más poblada (1 278 personas), dirigida por Imbapuento, que está compuesta de hecho de cuatro unidades secundarias, cada una bajo la autoridad de un principal (en 1584 éstos son "Don Francisco Amoquango, Don Juan Gualçaquilingo, Don Hernando Lequinango y un tal Pifarnango", AHBC/I Juicios, Paquete 6 (1674-1696) Doc. "Don Alonso Maldonado Alcalde y cacique deste pueblo de Otabalo…"). Se puede considerar que son jefes de "clanes" o de familia extensa, en los ejemplos de hábitat disperso, pero bajo la autoridad de un jefe de parcialidad más importante. Estos últimos serían apenas unos treinta ya que a nuestra lista hay que añadir únicamente a los caciques de los territorios productores de algodón —quienes por este hecho no han recibido el algodón— y así se llega a un número aproximativo de 35 caciques para la encomienda de Otavalo. No hay que olvidar que esto no comprende a toda el área cultural norteña (ni Cochasquí, ni Cayambe, ni Caranqui ni el Coangue están representados) pero, al juzgar por los vestigios arqueológicos comparables (Athens 1980; Oberem 1981), es muy probable que la modalidad de organización sociopolítica haya sido parecida en tales áreas tan cercanas.

La cifra mencionada parece corresponder al número de caciques más importantes de la encomienda de Otavalo, hacia 1565 (AGI/S Cámara 922 A Pieza 3ª: f.130r). La tasa establecida en 1562 deja muy claro que concierne a los indios de Otavalo "con el cacique y principal e treynta y seys principales que los tienen a cargo e adminystracion", es decir 37 jefes de parcialidades para una población estimada alrededor de 15.000 personas (AGI/S Cámara 922 A. Pieza 3ª: f.169r).

Entre los caciques de mayor importancia, una manifiesta jerarquía aparece en 1577: es en el siguiente orden cómo se van personando con ocasión de una inspección: "El visitador general hizo juntar ante si a los caciques del dicho partido de Otavalo conviene a saber a Don Diego Chalam Puento gobernador, a Don Sancho Ymba Puento cacique principal de San Juan e Don Alonso Maldonado cacique de Otavalo e Don Fernando Apoango cacique principal de Tontaquí y otros caciques…" (AGI/S Cámara 922 A. 3ª Pieza: f.101r).

1) Antes que nadie el gobernador, que es hijo de Otavalango, jefe que dirigía toda la etnia durante la conquista (Caillavet 1985 b: 409). Encabeza a 122 personas.

2) Luego el cacique de Imbaquí (la parcialidad más numerosas de todas), casado con la hija de Otavalango. Encabeza a 1 278 personas.

3) Luego el cacique del Otavalo autóctono (antes de la reducción), hijo de los precedentes y futuro gobernador (Caillavet 1982 a). Encabeza a 460 personas.

4) El cacique más importante de Tontaquí y el segundo de toda la región según el número de indios, el único que aparece con un título Inca (Caillavet 1985 b: 415). Encabeza a 883 personas.

5) Finalmente los demás caciques, sin que tengamos precisiones sobre su identidad o su rango (para su identificación, ver Caillavet 1982 a; 1985 b).

El recorrido geográfico revelado por la lista del algodón se ajusta también a esta jerarquía (si descartamos el punto de partida, Saranze, impuesto por los españoles como centro de la juridicción colonial): a saber, San Pablo, luego Imbaquí, luego Tontaquí.

Esta manifestación de primacía y de rango revela una estructura del poder político fundamentado a la vez en el prestigio y en el control de la fuerza de trabajo. Paradójicamente el "gobernador" (título colonial adoptado por el jefe máximo de la etnia) no encabeza la parcialidad más numerosa ni mucho menos. Pero, como es el caso también para el jefe étnico que ocupa el tercer puesto en esta jerarquía, este "gobernador" dirige una parcialidad asentada a orillas del lago San Pablo, centro cosmogónico de la etnia, lo que implica una legitimación de su poder de tipo religioso. Pero es cierto que el peso real ejercido por las parcialidades más numerosas les da también acceso al control del poder, como si se diera un compromiso entre aquellas dos fuerzas, ya que estas dos parcialidades se sitúan en segunda y cuarta posición, según su importancia numérica relativa.

Conclusiones

Compensando la ausencia de "visita" conocida sobre la región septentrional de Ecuador en el siglo XVI, el análisis de documentos alternativos me ha permitido llegar a varias conclusiones en el campo demográfico y de la organización del poder.

Anteriormente a la aplicación de la política de reducciones, es decir hasta los años 1580, el paisaje norecuatoriano aún debía de ofrecer la imagen del poblamiento prehispánico: el hábitat es disperso, consiste en casas redondas techadas con paja, rodeadas por los campos de cultivo y las únicas aglomeraciones las constituyen las tolas residenciales y con función religiosa de los jefes étnicos así como las necrópolis. Estos conjuntos articulados por un centro ceremonial y unas aldeas de entramado suelto corresponden a las "parcialidades" mencionadas por los documentos históricos. Este término colonial único tapa la diversidad de lo que va designando: estas unidades de poblamiento son de hecho de tamaño muy variable si nos atenemos a las reconstituciones demográficas realizadas en este trabajo: en las zonas cálidas su densidad es más baja y no parecen agrupar más que entre 50 y 200 personas; en las tierras de altura, en su mayoría alcanzan entre 200 y 400 personas; sólo dos rondan el millar de habitantes. Y este vocablo único nos priva además de información matizada sobre las diferencias de estatus entre jefes superiores (los "caciques") y subalternos (los "principales" o "capitanes").

En todo el territorio ocupado por la etnia otavalo, la población estaba repartida de forma homogénea, aunque con menor densidad en las tierras bajas. Y se extendía hasta zonas de gran altura como las laderas de los volcanes: los españoles obligaron a abandonar estos asentamientos a favor de la ocupación de los valles.

Aquellos reagrupamientos de la población (las "reducciones"), de carácter a la vez territorial y político, conciernen las unidades étnicas mínimas dentro de la etnia global: mis cálculos me llevan a registrar alrededor de 35 para toda la etnia Otavalo. Entre los caciques que las encabezan, aparece una jerarquía sólo parcialmente identificable: está fundamentada en un poder generado bien por un rol ideológico específico, bien por una marcada supremacia demográfica. Pero no hay indicios de una estructura dualista.

¿Acaso la diferencia de tamaño entre las parcialidades tiene por significado la coexistencia de dos modelos? Por una parte, uno vendría conformado por un grupo mayoritario de unidades étnicas númericamente comparables, por otra, el segundo modelo lo integrarían dos unidades de tamaño muy superior. Sugiero, a título de hipótesis, que esta marcada disparidad se podría interpretar por la posible emergencia de un nuevo sistema político relacionado con la reciente dominación incaica y la imposición de una estructura de gobierno ajena a las tradiciones locales (Caillavet 1985b).

Nota

1 Una primera versión se publicó como "Les chefferies préhispaniques du Nord de l'Equateur. Formes d'habitat et organisation territoriale" *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines.*- T. XVII, n° 2, Paris-Lima, 1988: 41-59.

I. 8 LA FRONTERA SEPTENTRIONAL DEL IMPERIO INCA[1]

1. Planteamiento del tema y fuentes

El Tawantinsuyu, en su extensión máxima a principios del siglo XVI, había incorporado al Ecuador actual. Y enfoco precisamente este trabajo de reflexión sobre aquel extremo septentrional de la sierra ecuatoriana, con una interrogación sobre el carácter de la dominación incaica y su peculiar adaptación al panorama étnico aborigen. No es mi intención presentar una nueva descripción de la conquista por los Incas de aquel territorio, ni una cronología de tales hechos. Varios autores ya se han dedicado a esta labor (Pérez 1960; Larraín Barros 1980 a; Espinoza Soriano 1983): para ella, han recurrido a la compilación y cotejo de los datos protohistóricos que aportan los cronistas españoles (Cieza de León 1553; Borregán 1562; Sarmiento de Gamboa 1572; Cabello Valboa 1586; Garcilaso de la Vega 1609; Santa Cruz Pachacuti 1613; Herrera 1615; Murúa 1616; Guaman Poma de Ayala 1618; Vázquez de Espinosa 1630; Montesinos 1642). Dichas crónicas constituyen, en efecto, las únicas fuentes primarias que arrojan luz sobre aquellos acontecimientos, pero desgraciadamente muchas son confusas y se contradicen con otras. Considero que para utilizar las afirmaciones de los cronistas como testimonios históricos fidedignos, sería imprescindible contar primero con más trabajos críticos de las fuentes para determinar en qué se basan estos relatos: en testigos presenciales o no, en recopilaciones de datos procedentes de otras relaciones o facilitados por informantes cuya identidad sería útil conocer también. Esta labor crítica es posible al rastrear las huellas biográficas de los cronistas, tarea de mucha amplitud (ver en este campo el notable trabajo de Duviols sobre el Perú), pero apenas esbozada para las fuentes ecuatorianistas (Jijón y Caamaño 1941: Cap. 111; Larraín Barros 1980 a).

Las fuentes mencionadas adolecen de varios defectos: son tardías en su mayoría y casi todas están escritas en el Perú; es decir que han transcrito sólo la tradición incaica cuzqueña. En cuanto a la más prolija sobre tales acontecimientos - y generalmente ampliamente usada por estos autores (Espinoza Soriano 1983: 1285-355) -, la obra quiteña de Cabello Valboa, no sólo parece haber utilizado también a un informante Inca en Quito (Valcárcel 1951: XXVI; Salomon 1978 a: 204), sino que presenta similitudes sospechosas con las de Sarmiento de Gamboa y Murúa (Valcárcel 1951: XXXV; Espinoza Soriano 1983: 323).

Notemos, por fin, que el cronista más autorizado y más temprano, Cieza de León, que viajó personalmente por Ecuador (ya hacia 1540), aporta en cambio muy pocos datos sobre las conquistas incaicas del norte del Imperio y hasta emite serias reservas sobre la veracidad de las tradiciones orales (como, por ejemplo, sobre el origen quiteño de Atahualpa) o de su reinterpretación por otros cronistas (Cieza 1947: 389).

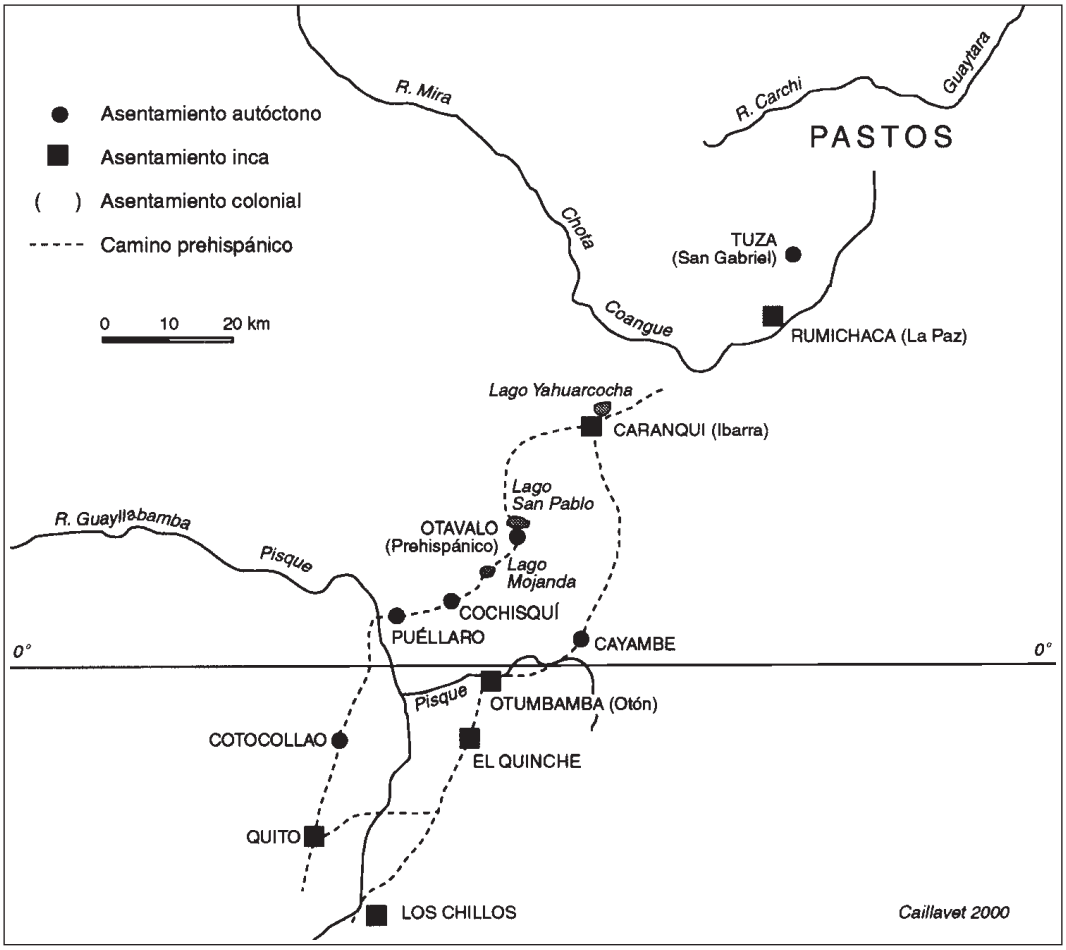
El que los españoles no hayan sido testigos presenciales de aquellos acontecimientos, ocurridos unos años antes de su desembarco en Sudamérica, explica también la escasez de referencias en la otra categoría de fuentes disponibles: la documentación de archivos del siglo XVI. Entre éstos, sólo un documento de 1583 alude a la conquista incaica: es la conocida "probanza de méritos" del cacique de Cayambe, Hierónimo Puento (en AGI/S Audiencia de Quito 22, varias veces publicada; por ejemplo en Moreno Yánez 1981), cuya objetividad histórica es altamente cuestionable ya que ofrece sin matices una versión "cayambe" que otorga lógicamente a sus antepasados la primacía absoluta sobre las demás etnias locales (Espinoza Soriano 1983: 339, 343), pese a reconocer la parcialidad de este testimonio, hace amplio uso del documento).

Por lo tanto, la deficiencia de las fuentes disponibles sobre el norte del Imperio Inca en tiempos prehispánicos me llena de escepticismo sobre las posibilidades de una reconstrucción fidedigna - en particular cronológica - de la conquista incaica. Me parece en cambio de más porvenir una reflexión sobre la naturaleza de la dominación incaica sobre el extremo norte del territorio ecuatoriano, que corresponde a la expansión máxima del Tawantinsuyu. Ya realizada la conquista del norte, ¿por qué medios mantuvieron los Incas su dominio sobre las poblaciones autóctonas?, ¿en qué consistió esta dominación y qué grado alcanzó?, ¿qué pruebas tenemos de ello en este territorio norteño, con posición particular de frontera del Imperio?, ¿qué informaciones sobre las sociedades locales se pueden deducir de las modalidades de la dominación inca en esta zona específica? El análisis de estos temas me llevará a una discusión de la problemática planteada en el último capítulo de su tesis por Salomon (1978 a: 267-316, "Quito in a comparative perspective"), obra pionera sobre el norte del Incario.

Estas preguntas conciernen ante todo a las modalidades de una dominación de tipo militar y político, aunque es necesario cuestionar también su posible interrelación con un control de tipo económico. Las analizamos a nivel preciso de un territorio étnico particular, limitado geográficamente al sur por el curso del río Guayllabamba y al norte por su frontera con la tierra de la etnia pasto, cuyo último pueblo era Tuza (San Gabriel en la actualidad) (Cieza 1947: 389). Culturalmente, corresponde a los llamados cacicazgos prehispánicos de Carangue, Otavalo, Cochasquí y Cayambe.

En un territorio muy hostil a los Incas, famoso en la tradición oral por su larga y violenta resistencia al imperio, ¿qué formas tomó la conocida estrategia de los

Mapa I. 8. 1: Vías autóctonas de la Sierra Norte en 1534 y asentamientos incaicos



Incas que solía combinar coerción y diplomacia para imponer su autoridad? Coerción por la presencia de guarniciones de mitimáes y diplomacia por las alianzas personales con los jefes étnicos autóctonos.

2. La represion militar: las tropas de ocupación

¿Qué información precisa ha sobrevivido en los archivos sobre las guarniciones militares incas en la zona norte? Según la crónica fiable de Cieza de León, el recurso a soldados mitimáes fue empleado en esta zona apenas llevada a cabo la conquista. Pero Cieza no especifica su localización ni su número, ni el origen geográfico y étnico de sus integrantes; sólo alude a esta práctica como aplicada globalmente al norte, "en el Quito y en Caranque" y en todo el territorio que hemos definido: "Y en los pueblos destos Guamaracones (ver la tercera parte de este trabajo) se pusieron mitimaes y gobernadores como en las mas partes" (Cieza 1947: 87, 258). En Rumi-

chaca (al sur de Tuza-San Gabriel), frontera norte con la etnia pasto, Cieza certifica la presencia de un destacamento militar, que es posible localizar hoy día con toda seguridad gracias a sus particularismos geográficos: la presencia conjunta de un río subterráneo bajo un puente natural y de unas fuentes cálidas (Cieza 1947: 389). Este sitio se llama actualmente Rumichaca-La Paz (distinto al Rumichaca-Tulcán, actual frontera con Colombia, con el cual varios autores lo han confundido). Pero esta ocupación incaica se limita allí a una sola fortaleza, un *pucará* cuya finalidad consistía en controlar a la vez a las etnias locales y a las tropas de ocupación: " (los Incas) tenían puestas guardas fieles que tenían cuidado de mirar sus propias gentes no se les volviesen al Cuzco o a Quito" (Cieza 1947: 389).

Al sur de este puesto fronterizo, Caranqui reúne también "guarniciones ordinarias con sus capitanes, las cuales en tiempo de paz y de guerra estaban allí para resistir a los que se levantasen" (Cieza 1947: 389) y constituye el último asentamiento inca de importancia en el extremo norte del Tawantinsuyu, con sus palacios, tambos, depósitos, templos y casa de acllas (Cieza 1947:389) Esta última construcción está atestiguada también por un documento de 1586 (citado por Tobar Subía 1950: 263-264, no localizable), pero confirmado por otro dato de 1586 (Garcés 1941: 15). Si Caranqui fue elegido como "capital" y en particular como lugar de residencia incaica, fue sin duda por su clima privilegiado (como ocurrió también para Tomebamba); así lo sugiere la Relación Geográfica de Otavalo en 1582: "Es tierra muy templada toda esta de Carangue y San Antonio" (Jiménez de la Espada 1965: 238). Y me parece además determinante en esta elección el hecho de combinar la ventaja de ubicarse en un punto estratégico excepcional para el control de la sierra norte: hacia el norte, por estar en posición defensiva frente a los pasto (no conquistados, según mi opinión) y hacia el sur, por situarse en la confluencia de las dos vías de acceso -utilizadas en aquel entonces- hacia los valles de los Chillos y Quito (ver mapa I-8-1):

- la ruta Caranqui, Otavalo, Cochasquí, Puéllaro, Cotocollao, Quito, que pasa al oeste del volcán Imbabura y cruza el macizo del Mojanda y

- la ruta Caranqui, Cayambe, El Quinche, Quito, que pasa al este del Imbabura. (No estoy de acuerdo con el trazado de la vía oeste indicado por Moreno Yánez (1981: 77, siguiendo a Larraín Barros) por Guayllabamba; es decir, por tierras cálidas a 1500 metros de altura. Este es un trazado colonial que no agrada a los indígenas, quienes prefieren transitar por sierras altas).

Al otro extremo de este territorio, al sur, como frontera con la región quiteña mejor incaizada, se hallaba el segundo conjunto inca importante, El Quinche-Guachalá, situado estratégicamente sobre el eje del río Guayllabamba, hacia el este. A diferencia de Caranqui, estaba constituido únicamente por guarniciones militares, en una zona serrana escarpada. Este conjunto, lógicamente, no es descrito por Cieza de León quien caminó, al ir a Quito, por la vía oeste (mencionada en el párrafo anterior), mientras las fortalezas del Quinche-Guachalá dominan la vía de comunicación oriental.

Las evidencias arqueológicas confirman la mayor importancia de esos dos centros incaicos distribuidos al norte y sur del territorio Otavalo. Aunque contamos con valiosos estudios de los numerosos pucaráes en la sierra norte (Oberem 1969; Plaza Schuller 1976; 1977), no queda claro en todos los casos si se trata de fortalezas preincaicas utilizadas por los aborígenes en su resistencia contra los conquistadores incas o de pucaráes incaicos edificados por éstos últimos para imponer y mantener su dominación. Algunas fortalezas también pueden ser construcciones militares reutilizadas y reconstruidas posteriormente por los Incas. Además de estos numerosos pucaráes distribuidos principalmente en un círculo que rodea el territorio Otavalo (Plaza Schuller 1976: lámina l), sólo los conjuntos arquitectónicos de Caranqui y del Quinche-Guachalá eran de gran amplitud. En el caso de Caranqui (visita personal, trabajo de campo: 1982) se cuenta con escasos restos conservados hasta hoy día y ya hacia 1540 Cieza (1947: 389) los describe como "todo esto muy arruinado". Pero en cambio los vestigios de El Quinche-Guachalá están todavia muy bien conservados por tratarse de muchas fortalezas en lo alto de unas cumbres (conjuntos arqueológicos de Quitoloma y Pambamarca estudiados por Oberem 1969 y Plaza Schuller 1977), que no ofrecían el incentivo de su riqueza ni de un fácil acceso (aunque El Quinche había atraído también la codicia de Benalcázar. Ver Salomon 1978 a: 233).

Cieza de León, ya citado, ha permitido confirmar la presencia efectiva de aquellos mitimáes militares en Caranqui; pero no han quedado evidencias documentales sobre ellos. Es cierto que sobre la región de Caranqui en los siglos XVI y XVII se han conservado muy pocos documentos etnohistóricos (en particular, no han aparecido padrones de población de la zona. Ver Freile-Granizo 1981). A pesar de esta carencia absoluta de fuentes y las evidencias de la amplia movilidad demográfica característica de la Colonia, Espinoza Soriano (1983 T.1: 340) afirma que la mayor parte de la población de Yaguarcocha -donde se dio la última batalla entre los Incas y los aborígenes norteños- estaba constituida por descendientes de mitimáes incas, todavía en 1948.

De todas formas, aun cuando existe la referencia a "mitimáes" en la documentación colonial, conviene examinarla con cautela (Murra 1978 a: 245) y contrastarla si es posible con otros datos, ya que en el vocabulario español colonial se solía designar con ese vocablo no sólo a los mitimáes incaicos, sino también a los yanaconas apresados y desplazados por los españoles durante las guerras de conquista y las guerras civiles; también podía aplicarse a forasteros o indígenas migrantes ya desde el siglo XVI.

En cambio, sobre el segundo conjunto del Quinche-Guachalá, sí existen referencias documentales indiscutibles: tanto sobre la presencia en el siglo XVII de varios "pucarás" y de una "acequia del Inga" en la zona de Pambamarca y Guachalá (AHBC. Fondo Bonifaz, Tomo 1. Guachalá. Linaje 1-4: f.11r; 55r; 138r/v) como sobre la de mitimáes incaicos. Recordemos las evidencias presentadas por Salomon (1978 a: 232) sobre el poblamiento del Quinche (una lista de nombres de trece mi-

timáes de claros apellidos extranjeros en 1580). He reunido también varios elementos sobre los mitimáes de Guachalá-Pambamarca: en 1577, Don Juan Mitima, "gobernador deste pueblo del Quinche y Guayllabamba", presenta una petición acerca de unas tierras en Otumbamba (hoy día Oton) de "mais y frisoles y otras cosas" (AC/Q Juicios Civiles Caja "1600. Haciendas de colegios de Otavalo". Pleito de Doña Beatris Ango Quilago yndia natural del pueblo de Cayambe… 1660": f.137-138). Según su testamento (s.f.), es hijo de "Don Diego Pallo y Mitima… cacique del Cusco". Tiene a cargo a "los sujetos de la Parcialidad de Guachalá benidero del Cusco y demas otros pueblos de la besindad del Cusco que trajo mi padre Don Diego Pallo" (ibid: f.143r). Sobre este grupo, varios documentos posteriores confirman que perduró como grupo mitimá por lo menos hasta finales del siglo XVII (Freile-Granizo 1981: 255-279. Numeración de 1685). Encontré en un padrón más temprano -1632- la lista de sus integrantes, cuyos antropónimos nos permiten rastrear el origen étnico y geográfico. Consta de 35 personas, 13 de ellas con apellidos oriundos del Perú (Tallana, Guaman, Talla, Tacuri (?) y de Bolivia (Caillagua, Layme, Nina Catari) (ANH/Q.Indígenas 2. Doc 1632-6-11: f.30v). Los demás llevan apellidos aborígenes, en particular las mujeres, lo que interpreto como la prueba de una absorción rápida dentro de la población local (¿Es casualidad el topónimo "Pambamarca" o recuerda el lugar de origen de los mitimáes Huayacuntu que participaron en la conquista de Quito con los Incas?) (Espinoza Soriano 1975: 353 y AGI/S Patronato 132 No.2. R3: f.lr; 4r; 1576).

En conclusión sobre este tema, subrayo que los datos sobre la presencia efectiva de mitimáes incaicos en el territorio otavalo son poco numerosos y muy concentrados; éstos revelan a la vez la poca importancia numérica de aquéllos y, por eso mismo, su rápida integración en la sociedad autóctona. Quizás esto se deba a que los mitimáes eran ante todo soldados cuyas guarniciones se deshicieron al terminar las luchas contra los conquistadores españoles, y no mitimáes económicos; es decir, colonias cuya estructura familiar permitía su permanencia bajo el nuevo orden colonial. Esto implicaría también que los mitimáes militares no venían acompañados de sus mujeres, contrariamente a lo que se suele creer.

3. Las alianzas con los jefes étnicos aborígenes

Así como los relatos de los cronistas evocan de forma confusa y contradictoria las guerras incaicas en el norte andino, del mismo modo describen sin gran precisión el sistema político preincaico imperante en el territorio que nos interesa. En base a las escasas fuentes disponibles no se puede saber en qué consistían los llamados "cacicazgos" prehispánicos de "Cayampis, Caranquis, Otavalos, Cochasquis/Quilagos", ni afirmar que se unieron en una "confederación" contra la agresión Inca, según el relato de Cabello Valboa (1586) difundido por el historiador Juan de Velasco (1789).

Me parece también que es un tópico de eterna discusión, en el estado actual de las fuentes, el querer determinar cuál de aquellos señoríos era preeminente sobre los

demás. El único documento que plantea la cuestión de una jerarquía es la probanza de un cacique cayambe (AGI/S Quito 22 Probanza de Hierónimo Puento, 1583) y presenta -como era de esperar- una versión cayambe de la historia que da el mejor papel a su grupo étnico: "Si saven que los dichos padres e abuelos del dicho Don Hieronimo Puento antes e despues que los yngas los sujetasen sus pasados y ellos fueron señores e mandavan los pueblos de Cayambe Cochizqui e Otavalo" (f.9r).

A falta de otras versiones documentales, me parece imposible compartir las convicciones de los autores que dan total crédito al testimonio del cacique cayambe (Larraín Barros 1980 b: 1, 114, 120; Moreno Yánez 1981: 98-103; Espinoza Soriano 1983: 1, 99, 220).

Si bien no existen pruebas de una unidad política preincaica, en cambio pueden deducirse de varios indicios y datos documentales dos puntos: primero, la manifiesta unidad cultural del territorio que abarcaba los cacicazgos de Caranqui, Otavalo, Cayambe y Cochasquí (ver 4a. parte de este trabajo), y segundo, la unidad política a cargo del máximo cacique de Otavalo después de la conquista incaica (lo cual desmiente la afirmación del cacique de Cayambe, según el documento de 1583, arriba citado, que atribuye el liderazgo supremo a su abuelo no sólo antes, sino también después de la conquista española). Los conquistadores españoles, al llegar a esta zona, la encuentran bajo el dominio incaico, pero el jefe máximo no es un Inca, sino un señor aborigen, Otavalango (Caillavet 1981: 110; 1982 a: 38), quien ejerce su autoridad sobre "la provincia de Otavalo" que se extiende, al norte, hasta el límite ya señalado con los pasto. Incluye hacia el oeste a los "pueblos" (=terminología española) de Axangue, Lalchipichí y Puéllaro, y en el sur a Guayllabarnba (es decir, un territorio geográfico que comprende tanto Caranqui al norte como Cochasquí al sur, delimitación que rebate el argumento del cacique de Cayambe (AGI/S Cámara 922A. Pieza 3a: f.475v). Es verdad que no está especificada la pertenencia de Cayambe a esta "provincia de Otavalo", pero existe otra prueba de la autoridad ejercida por Otavalango sobre el cacicazgo de Cayambe. Este jefe étnico es quien cría en su casa al joven Hierónimo Puento de Cayambe (AGI/S Quito 22: f.16r). Esta práctica recuerda el sistema incaico que consistía en hacerse cargo de los hijos de jefes étnicos conquistados para integrarlos en el molde incaico y a la vez usarlos como rehenes eventuales.

En este caso, es probable que esta práctica se deba a la intervención incaica, aunque -a falta de pruebas- no podemos descartar una costumbre local. Ambas hipótesis de todas formas llevan a la conclusión de la supremacía del jefe étnico otavalo sobre el norte en época de los Incas. Tampoco hay forma de saber si esta autoridad global de Otavalango era anterior a la sujeción inca o si le había sido delegada por aquéllos (ver la cuarta parte: la reorganización administrativa incaica).

A la llegada de los españoles, existen además pruebas de vínculos personales entre Otavalango y Atahualpa: un hijo quiteño del Inca se casa en 1539 con una hermana "legítima" (según la clasificación española) de Otavalango y es muy probable que esta ceremonia cristiana ratificara una unión ya existente en tiempos prehispá-

nicos. Aparte de esta unión entre los tales Don Francisco Auqui Atagualpa Inca y Doña Beatriz Coquilago Ango, no tenemos testimonios de vínculos familiares anteriores, ya que no sabemos nada de la o las esposas de Otavalango (Caillavet 1982 a: 39, 41). Las alianzas matrimoniales entre los Incas y los jefes étnicos conquistados eran una forma de establecer una relación estrecha mayormente cuando éstos últimos conservaban el poder directo sobre su etnia (Murra 1978 b: 929), como fue el caso para Otavalo.

La documentación de archivos permite confirmar el vínculo personal establecido entre el Inca y el jefe Otavalango. Sabemos por un expediente de 1578, ya muerto éste (sobre genealogía de Otavalango y su familia, ver Caillavet 1982 a; hay errores en Espinoza 1983: 124-125), que su hija Doña Catalina sigue poseyendo unas tierras directamente heredadas de su padre y con rebaños de llamas: "una estancia de tierra de Caja en la qual tiene cierto ganado vacuno e yeguas e ovejas de la tierra y puercos" (AGI/S Cámara 922A. Pieza 3a: f.775r). El dato es interesante por ser el único (al menos en mi conocimiento) referente a la persistencia de llamas en la sierra norte en toda la documentación del siglo XVI, bien porque éstas fueron diezmadas rápidamente con la conquista española (Cieza 1947: 392), bien porque fueron introducidas por los Incas para un uso restringido (Salomon 1978 b: 971). En este caso, consideramos que no es casual que estas "ovejas de la tierra" constituyan una propiedad privada cacical y no un rebaño de comunidad que perteneciera a todo el grupo étnico o al menos a una parcialidad indígena. Parece que estamos en presencia de un típico ejemplo de privilegio concedido por el Inca a un jefe étnico cuya sumisión quería granjearse: se sabe que la dádiva de llamas autoriza la propiedad particular (Murra 1978 a: 92).

Estos dos elementos - alianza matrimonial y dádiva de llamas - prueban una relación estrecha de tipo personal entre el Inca y el señor étnico de Otavalo, con poder quizás ampliado, al menos confirmado sobre toda la sierra norte. El establecimiento de vínculos personales se inscribe en la táctica de diplomacia cuyo fin es completar el control militar (analizado en la segunda parte), posiblemente muy desarrollada en zonas de frontera del imperio, cuando la fuerza represiva no bastaba para asegurar la paz. Para los Incas, la colaboración del jefe étnico autóctono es necesaria y, a cambio de ésta, la incaización será parcial o limitada (en este caso Otavalango sigue ejerciendo la autoridad sobre su etnia) y las ventajas que se le conceden al jefe étnico deben ser importantes para obligarle a la adhesión.

Para mantener su dominio en el territorio otavaleño, está claro que el Inca combinó los elementos disuasivos de represión y los privilegios. Notemos que los "huambracuna" ("guamaraconas" según los españoles) -así apodó Huayna Capac a los "niños" que escaparon a la matanza que cometió en Yahuarcocha entre la población adulta de las etnias rebeldes (Cieza 1947: 390; 1880: 258)- estaban sirviendo en el Cusco en la guardia personal del Inca, a la par que otros grupos de soldados especializados y de gran prestigio (Cieza 1979: 341; "Memorial de Charcas" en Espinoza

Soriano 1969). Es evidente que estos huambracuna designaban de hecho a un cuerpo de élite guerrero, cuya tradición bélica, quizás explicable por la larga resistencia en las guerras con el Inca, fue retomada por los "huérfanos" (Cieza 1947: 251,258; Cieza 1979: 341). Las referencias documentales especifican que eran llamados así los guerreros oriundos de todo el territorio que hemos definido en la segunda parte: "los guamaraconas que son del linaje e prosapia de aquellos… que morando… en los pueblos Carangue y Otavalo y Cayambe y otros que caen en la comarca de Quito…" (recordar que en el siglo XVI, "comarca" significa confín) (Cieza 1979: 341); "Guayna Capac… fizo gran estrago en los guamaraconas que es en las provincias de Ottavalo y Cayanve" (AGI/S Patronato 28, R. 12: f.1l). Otra prueba de la especialización guerrera de los huambracuna, a diferencia del resto de los varones de la etnia, la tenemos tempranamente, en un intercambio de pareceres entre Francisco Pizarro en Lima y el Cabildo de Quito, a raíz de la sublevación de Manco Capac. El Marqués pide tropas de "indios amigos" para socorrerle desde todos los puntos del nuevo territorio colonial. El Cabildo de Quito, en una carta de 9 de octubre de 1536, se niega a facilitar refuerzos, posiblemente por no estar tampoco a salvo de una rebelión indígena local, y explica que los únicos soldados indígenas están ausentes:

"los guamaraconas de Otabalo e Caranbe (sic) e Cayanbe e Chapi de que a Vuestra Señoria ynformaron se podrian sacar, algunos dellos estan en frontera destas provincias y hordinariaemente (sic) tienen guerra con ellos la provincia de Atundllata y la de Lita y la de Quixo que confinan y estan a la raya dellos…al presente no ay indios que se le puedan llevar sino en cadenas por ser indios labradores y comund" (AGI/S Patronato 100- R 10: f.41-2).

Incluir a aquellos guerreros norteños en la guardia personal del Inca era un gesto que estaba presentado como una muestra de particular aprecio y como un privilegio concedido. No cabe duda que era también una forma de privar a la etnia otavalo de su fuerza bélica, deportada lejos de su tierra, y de imposibilitar las eventuales rebeliones contra el dominio incaico. Hasta podemos considerar este caso como otra faceta de la táctica de los mitimáes: los elementos belicosos solían estar deportados en colonias de castigo (es el caso de los cayampi, en los cocales de Ancará: Espinoza Soriano 1973), pero quizás los Incas consideraron más hábil "privilegiar" y no castigar a aquellos soldados. Tenemos aquí un ejemplo del pragmatismo inca que elige una solución adaptada a cada situación particular, elaborando una conducta que dosifica la represión, las alianzas y los privilegios para conceder una autonomía muy controlada al último territorio del Tawantinsuyo. Cieza de León (1947: 390) analizó acertadamente el doble componente de la estrategia incaica: "Tuvieron [=los Incas] grandes mañas para sin guerra hacer de los enemigos amigos y a los que se levantaban castigaban con gran severidad y no poca crueldad".

4. La fragilidad del dominio incaico en la frontera norte

Varios elementos permiten darse cuenta de la fragilidad de la dominación incaica en el territorio otavalo. Existen pruebas de su rápido derrumbe a la llegada de los españoles.

En primer lugar, creo conveniente presentar una nueva interpretación de un acontecimiento contado en dos ocasiones por Cieza de León (1947: 390-391; 1979: 296): el ataque "burla" que gastaron los indígenas de Otavalo a los de Caranqui y generalmente comprendido como una manifestación de las rivalidades tradicionales interétnicas (Larraín Barros 1980 a: 1,107; Espinoza Soriano 1983: 11, 19-20). Ya que Caranqui era el principal centro incaico de todo el norte (con sus soldados y su personal administrativo y religioso), es muy probable que la expresión "Caranqui/ los Caranqui" recopilada por el cronista en la tradición oral remitiera a los Incas afincados allí (según Cieza 1947: 254, 256, Caranqui ya era un enclave inca durante las guerras de conquista del norte no pacificado) y que la "broma pesadísima" (Espinoza Soriano 1983: II, 20) fuera en realidad un intento de rebelión de los pobladores de Otavalo contra los Incas. Dos argumentos están a favor de mi interpretación: primero, el motivo invocado es el robo del tesoro incaico de Caranqui (Cieza 1947: 390); es decir que se trata claramente de una agresión al poder inca. El segundo es la precisión temporal que subraya Cieza en sus dos testimonios: es cuando ya ha llegado al norte del Tawantinsuyo la noticia no sólo de la presencia de los conquistadores españoles sino también de la muerte de Atahualpa, cuando ocurre el ataque otavalo a Caranqui. Está claro que este aprovechamiento de la coyuntura tiene por sentido librarse del yugo inca, ya que está debilitado por la pérdida de su cabeza. El ejemplo de Otavalo revela los inconvenientes de un "gobierno indirecto" (Murra 1978 b: 929) por parte de los incas, expuesto a intentos de rebeliones aborígenes apenas se presente una oportunidad para ello.

Otra prueba del poco arraigo inca en el norte es la insurrección del cuerpo militar de los huambracuna contra su general inca Quisquis, a quien siguen en su lucha contra los españoles desde el Cuzco, pero a quien asesinan en Quito. Este dato de Cieza de León (1979: 347; "Mataronle los mismos Guamaraconas que con el ivan cerca de Quito") es confirmado por un documento temprano ya citado (AGI/S Patronato 100- R 10. Carta del Cabildo de Quito de 9 de octubre de 1536: f.42r): "y estos Guamaraconas… mataron al Quisquis con quien ellos venian del Cusco afin de conseguir su libertad porque el dicho Quisquis los quería bolver al Cusco viendo que no podía apoderarse de estas provincias". Notemos que el cronista Zárate atribuye la responsabilidad de tal asesinato a otro hermano de Atahualpa, por desacuerdos en la táctica de lucha anti-española (Zárate 1555: 483, a quien siguen Jijón y Caamaño 1936: I, 104 y Espinoza Soriano 1983: II, 18-19).

Estos dos ejemplos de rebelión otavalo contra el poder inca, nada más llegar los conquistadores españoles, concuerdan con la manifiesta alianza que tuvo lugar

con estos últimos. Parece que fue suficiente el acuerdo del jefe étnico Otavalango para que se pacificara de inmediato a favor de los españoles todo el territorio norte. Esto puede ser una prueba de la poca fuerza de las guarniciones incas en el norte o, desde luego, de su poca autoridad frente a la del jefe étnico autóctono. La facilidad de la conquista del norte ecuatoriano por los españoles se deduce de una prueba a contrario: la significativa ausencia de testimonios sobre ella en las probanzas de los conquistadores (apoyo esta constatación en la lectura sistemática de este tipo de fuentes en la Sección Patronato del AGI/S). A diferencia de lo que ocurre para el resto de la Audiencia de Quito (tanto en la sierra sur, como más al norte), los conquistadores no evocan, entre sus brillantes hazañas, ninguna batalla contra los indígenas de lo que hemos definido como el territorio otavalo. Al relatar la progresión de la conquista española hacia el norte, los españoles recuerdan encarnizadas resistencias en Quito y su región (los Chillos y El Quinche en particular), donde estaban asentados mitimáes chachapoya, huanka, huayacuntu, etc. que respaldaban el dominio inca (sobre mitimáes en la región quiteña, ver Espinoza Soriano 1975; Salomon 1978 a: 225-237), y luego pasan a contar los "encuentros" en tierra pasto y de la Gobernación de Popayán; es decir, del sur de Colombia. Veamos, por ejemplo, una muy temprana relación sobre la primera expedición de unos pocos soldados enviados por Benalcázar desde Quito para explorar el territorio septentrional "para ver y descubrir lo que avia"… "y embio cinco soldados de a cavallo y muy a la ligera y que pasasen de noche por las poblaziones" y que llegan sin problemas hasta Pasto (AGI/S. Patronato 28. R2: f.1r; sin fecha). El Libro del Cabildo de Quito de 15 de febrero de 1535 evoca ya a los "(indios) que han venido a las paces por la via de Quillacinga" (es decir, la ruta del norte) (Garcés 1934: 74, 107) y Cieza de León (1979: 399) no evoca ninguna oposición indígena al avance español hacia el norte, sino en Tuza; es decir, justamente en el límite norte que separa el territorio otavalo del de las etnias pasto.

Otavalango, aliado del conquistador Benalcázar y encomendado en él, conserva su autoridad sobre su grupo étnico, y resulta difícil encontrar huellas en la época colonial del episodio inca en este territorio. La fragilidad del dominio inca que resalta de los acontecimientos históricos que acabamos de analizar, puede explicarse por la poca profundidad de la reorganización llevada a cabo por los Incas en esta frontera del imperio, sea por razones coyunturales (la falta de tiempo, ya que la conquista española interrumpió el curso habitual y repetitivo de la instauración de la dominación inca) o bien por razones estructurales (la situación geográfica del territorio otavalo como frontera última del imperio, que le aseguraba un trato particular de parte de los Incas). A fin de discutir esta hipótesis propuesta por Salomon (1978 b: 975-980), veamos primero en qué consisten las pruebas de una supuesta reorganización incaica de la sierra norte ecuatoriana.

No existen, a diferencia con el área quiteña, como el valle de los Chillos (Salomon 1978 a: 241-243), pruebas claras sobre la forma de tributo exigido por los Incas más al norte, aunque considero que la introducción por los Incas de una nueva for-

ma de vestir puede relacionarse con la entrega de un tributo textil bajo la forma de ropa estandarizada al estilo inca. Esta imposición de una nueva indumentaria no se dió en las etnias pasto, quienes a la llegada de los españoles vestían aún como los otavalo lo hacían antes de la penetración incaica (Cieza 1947: 385; Relación de Otavalo de 1582 en Jiménez de la Espada 1965: 237). Este tributo textil es el único cuya existencia siquiera podemos suponer por una referencia colonial alusiva a un ayllu de "cumbicamayos" en Otavalo: aunque la palabra ayllu no está especificada, estos *cumbicamayos* están reunidos bajo la autoridad de un principal particular todavía en 1580 (Caillavet 1980 a: 181). Pero no tenemos ninguna prueba de una organización semejante para los demás artesanos especializados de la etnia otavalo, tales como olleros y carpinteros (AGI/S Cámara 922A. Pieza 3a:f.169r/v), ni dato alguno sobre un eventual tributo en productos agrícolas.

La reorganización administrativa de la población, cuya finalidad era el control de la mano de obra destinada al tributo en trabajo, tampoco se puede detectar. Gracias a una investigación muy detenida sobre las visitas coloniales de la región del lago Titicaca, Julien (1982) ha logrado detectar pruebas de la organización decimal de la población local impuesta por la administración incaica: la ausencia de fuentes comparables sobre Otavalo imposibilita una labor similar, pero noto que ni siquiera podemos dar crédito a una división dual en Hanansaya y Hurinsaya, a diferencia de Quito donde está documentada (Salomon 1978 a: 250). La única referencia a una división dual es muy tardía -1665- para ser decisiva y atribuible a ciencia cierta al impacto inca (Espinoza Soriano 1983: I, 54). Salomon (1978 a: 273) duda también en considerar la división en mitades que aparece en la fundación de la villa de Ibarra en 1606 como una prueba certera de una reorganización inca. Sin embargo, la ausencia de datos es siempre una prueba *a contrario* difícil de utilizar; pero, en este caso, aunque aparecieran nuevas referencias a una organización dual en la sierra norte ecuatoriana, podrían también remitir perfectamente a un rasgo andino preincaico muy difundido en los Andes sur y centrales.

Siguiendo el análisis de Julien (1982: 124) que considera que el título de "apo" correspondía exclusivamente a funcionarios provinciales de alta jerarquía incaica, notemos que este título lo llevaba solamente uno de los jefes étnicos de Otavalo, un tal Don Hernando Apoango, que aparenta unos cincuenta años en 1577 (AGI/S. Cámara. Pieza 2a: f.77v). Recordemos que si Apo era un título inca**,** Ango equivale a Señor en la etnia otavalo (Caillavet 1981:110). Ahora bien, este jefe étnico es "cacique principal del pueblo de Tontaquí" (hoy Atuntaqui), pero no del pueblo más importante de la etnia. A partir de este dato tan aislado, ¿es posible emitir una hipótesis sobre un papel particular de Tontaquí dentro de una reorganización incaica tan poco fundamentada? Por fin, sólo podemos basarnos en otra suposición para evocar una posible estructura decimal, de origen incaico, de la población autóctona: entre los legados que aparecen en el testamento de 1609 del gobernador de la etnia otavalo, se cita "un palo o bara de guaranga". Pero el doble sentido de la palabra quechua ("mil"

y también "algarrobo") no permite determinar si se trata de una simple vara de madera o de la vara de mando sobre la unidad administrativa de mil tributarios (Caillavet 1982 a: 49; 54-55).

De haber impuesto los Incas una reorganización demográfica decimal en el territorio Otavalo, ésta implicaría el establecimiento de colonias mitimáes no sólo militares (como lo vimos en la primera parte), sino también económicas (Julien 1982: 122-123). Ahora bien, si analizamos el corpus formado por los fragmentos de numeraciones de la región de Otavalo para el siglo XVII (publicados por Freile-Granizo 1981) (no se han conservado documentos de este tipo para el siglo XVI), tenemos que constatar la ausencia absoluta de antropónimos de origen extranjero, salvo en el caso ya analizado en la primera parte de los mitimáes de Guachalá. Conviene, cierto es, hacer una salvedad importante: estos padrones son incompletos y omiten en particular la zona de Caranqui, que tuvo mitimáes, militares al menos, como se demostró en la segunda parte. La aparente ausencia de colonias de mitimáes viene corroborada por otra prueba a contrario: la ausencia en la documentación colonial de menciones de parcialidades "Collana" en el territorio otavalo. Mientras éstas suelen aparecer con relativa frecuencia para el resto de la Audiencia de Quito, tanto en la sierra central como meridional de Ecuador (Caillavet 1987), y revelan una reorganización tripartita de la sociedad en la que el grupo Collana corresponde a la implantación de población inca, no he encontrado hasta la fecha en toda la documentación de archivos coloniales relativa a la sierra norte una sola referencia a este tipo de estructura. Subraya con razón Espinoza Soriano (1983: I, 19) que, a diferencia también del resto de la sierra ecuatoriana, los documentos coloniales y en particular los litigios sobre tierras no suelen aludir a los Incas cuando recuerdan el pasado prehispánico. Es cierto que las referencias a éstos son escasas y las que evocan redistribuciones de tierras por los Incas las sitúan en los alrededores de Quito -en Pomasqui, Puritaco y los Chillos (Documento de 1573 publicado por Navarro 1941: 166; según Monroy 1938: 219, citado por Espinoza Soriano 1983: I, 284; Salomon 1978 a: 241)- pero no dentro del territorio otavalo.

Por fin, un último hecho habla a favor de un leve impacto incaico y de poca duración: es la ausencia de toponimia quechua a nivel del parcelario del siglo XVI. Como lo he comprobado por el examen sistemático de las fuentes tempranas, los campos en su totalidad llevan nombres autóctonos y los escasos topónimos quechua se aplican a restos incaicos (pucaráes) o a marcadores geográficos de mayor importancia, como ríos y montañas (Caillavet 1983 e: 5-7).

Julien (1982: 144) advierte que en la sierra centro y sur andina, los centros administrativos incaicos no sobrevivieron a la conquista española. Es el caso también para Caranqui (Cieza 1947: 389). La presencia de un templo al sol, con casa de acllas, era obligatoria en los complejos incaicos para introducir la nueva ideología religiosa; en este caso, debía ejercer un contrapeso al centro religioso autóctono de Otavalo, situado a orillas del lago San Pablo, que se revela constituir también un cen-

tro geográfico y político para toda la etnia (Caillavet 1981: 122-127; Caillavet 1997 a). Pero mientras ya en 1547 (Cieza 1947) el templo inca de Caranqui está en total abandono, en cambio el sitio aborigen de Otavalo conserva su papel preeminente, como lo muestran a la vez la oposición de los indígenas a su abandono por orden de los españoles con ocasión de la reducción de 1579 (Caillavet 1981: 112-113) y la supremacía y fuerte arraigamiento de la religión aborigen, cuyas supervivencias se pueden apreciar hasta hoy día en los cultos sincréticos que este sitio sigue albergando (Caillavet 1981: 122-124; Caillavet 1997 a).

Conclusiones

Los estudios más recientes sobre las formas concretas de la incaización de los territorios conquistados optan por concluir a la repetición de los mismos esquemas por parte de los Incas. Si bien para lograr su dominación éstos recurren a una combinación de elementos disuasivos (represión y diplomacia) adaptada a cada caso (como lo vimos en este trabajo para el territorio otavalo), el segundo paso, o sea la integración del nuevo territorio al Tawantinsuyu, se realiza gracias a las mismas etapas, en una progresión regular y repetitiva, a pesar de la diversidad de las etnias bajo control (Salomon 1978 b: 967-968; Julien 1982: 141). Para apoyar su teoría, Salomon establece una tipología de las etapas de incaización, al identificar tres territorios de la sierra ecuatoriana alcanzados en época distinta por los Incas y que por lo tanto, ofrecen de norte a sur (1º Pasto, 2º Otavalo-Quito, 3º Puruhá) una clara "estratigrafía" de la penetración incaica, más superficial cuanto más tardía. A mi parecer, esta teoría implica un postulado: la existencia en tiempos incaicos de fronteras marcadas entre aquellos territorios dominados diferencialmente. Y de allí la pregunta: esas delimitaciones necesarias para el programa de integración progresiva, ¿las encontraron los Incas separando ya a las etnias serranas?, ¿o las crearon para dividir la realidad etno-geográfica en unidades de forma y "medida" convenientes para su propósito?

En el área que hemos considerado, una de mis conclusiones consistía en revelar que las fronteras que separaban el territorio otavalo, al norte y al sur, de las etnias vecinas eran muy marcadas bajo la dominación incaica, como si existiera de parte de los Incas una voluntad o necesidad no sólo de controlar un territorio, sino de aislarlo y de atomizar las regiones bajo su mando. Por lo tanto, la existencia que hemos comprobado de una separación tajante, en particular al sur, con la zona de Quito (eje Guayllabamba-Guachalá-El Quinche) no concuerda con la clasificación arriba señalada de Salomon (1978 b: 975-980), que engloba ambos territorios de Otavalo y de Quito, considerando como coetáneas y comparables su conquista y dominación por los Incas (1978 b: 969). Por el contrario opino que los Incas aseguraron su dominio en Quito antes que más al norte: Cieza de León (1947: 389) recuerda que los mitimáes afincados en el extremo norte del imperio, en la fortaleza cercana a Tuza (límite norte del territorio otavalo), tenían veleidades de retornar "al Cuzco o a Quito", o

sea a bases ya firmemente incas. Y esta posterioridad de la conquista del territorio otavalo explica el menor grado de dominación incaica, en comparación con el área quiteña, que resalta del análisis precedente (cuarta parte de este trabajo), en todos los campos, tanto a nivel de imposición de mitimáes y de la reorganización administrativa de la población como de la redistribución de las tierras y la recaudación de un tributo por el Incario. Mi pregunta es por lo tanto ¿hasta qué punto estas demarcaciones interétnicas fueron creaciones de los Incas?, ¿o dan cuenta las etapas étnico-territoriales de la incaización de la realidad autóctona preincaica? Interrogaciones obligadas ya que los primeros testimonios directos de los españoles sólo remiten a la presencia incaica, la misma que deforma nuestro conocimiento de las culturas autóctonas. Salomon (1978 b: 969-972) descarta una posible diversidad previa de estas culturas locales para explicar las diferencias observadas bajo la dominación incaica y sólo ve en ellas el fruto del grado variado de influencia inca. Si bien comparto el análisis de Salomon cuando subraya la uniformidad de las condiciones ecológicas, en cambio considero que carecemos de datos sobre el sistema preincaico de organización política, que podía haber presentado soluciones originales y variadas desde Pasto a Quito, las mismas que explicarían una táctica incaica de dominación particular y adaptada a cada caso.

Notemos, primero, que estas fronteras tan marcadas al norte y sur de Otavalo y que llegan a dibujar un círculo perfecto de pucaráes (Plaza 1976: lámina 1) no parecían existir con tanta fuerza en época preincaica, por lo menos a nivel económico y cultural. Las intensas relaciones económicas de la etnia otavalo con las etnias circundantes en todas las direcciones muestran una gran fluidez, muy acentuada especialmente al norte, con los pasto, gracias al sistema institucionalizado de los colonos camayos (Salomon 1978 b: 973; Caillavet 1979: 347-8). A nivel cultural, la frontera incaica del Guayllabamba, que separa el territorio otavalo del de Quito, parece algo artificial y sin claro arraigamiento en una realidad anterior. No hay pruebas, por ejemplo, de la existencia de una lengua aborigen quiteña distinta a la de Otavalo (mientras sí en cambio se diferencia la de los pasto con la de los otavalo). El testimonio de Cieza contrasta la lengua de "los de Carangue y Otabalo" con la de Panzaleo, al sur de Quito, pero no parece asociar a la población de Panzaleo con la del área quiteña (Cieza 1947: 392). Y a nivel de toponimia y antroponimia aborigen, la zona de Quito me parece más cercana a la de Otavalo que a la de Panzaleo, pero esto queda por estudiar sistemáticamente (Véase, a modo comparativo, el muy sugestivo análisis de la antroponimia aborigen del valle de Chillos en Salomon y Grosbell 1986). Quizás por eso se pueda explicar que los otavalo, apenas se derrumbó la dominación inca, reanudan sus luchas interétnicas tradicionales con las etnias circundantes al oeste, norte y este (Lita, Atund Llata, Quixo), pero no con el sur; es decir, el área de Quito, culturalmente coherente: "los guamaraconas de Otabalo e Carambe (sic) e Cayambe e Chapi… algunos dellos estan en frontera destas provincias y hordinariamente tienen guerra con ellos la provincia de Atund Llata y la de Lita y la de Quixo

que confinan y estan a la raya dellos" (Doc. ya citado: AGI/S Patronato 100, R.10: f. 41 v).

A mi parecer, se puede concluir que la segmentación territorial pasto/otavalo-/quito es en gran parte creación incaica, necesaria para realizar una penetración por etapas, pero que no corresponde a un panorama étnico autóctono. Sin embargo, queda por comprender dentro de este esquema la organización política preincaica. Opino que no es lícito confiar en el análisis de la terminología empleada por los cronistas, como lo han intentado Larraín Barros (1980: 72-108) y Espinoza Soriano (1983: 77-92), para conocer la realidad política autóctona: el que algunos cronistas hayan empleado el término de "señorío" o el de "reino", el de "nación" o el de "provincia", el de "pueblo" o el de "asiento", o viceversa, sólo refleja las preferencias léxicales de cada autor a la vez que la impropiedad de la terminología castellana para evocar la realidad americana, pero no se puede fundamentar a partir de este vocabulario una discusión antropológica.

De los datos discutidos en la segunda parte de este trabajo, sobresale el modelo de una unidad política mucho más marcada para el territorio otavalo que para el área de los pasto o la de Quito. Queda la incógnita de saber si ésta se debe a la iniciativa inca, completando así el esfuerzo de división y aislamiento de un territorio étnico. Esta sería entonces, a mi parecer, la única modificación inca importante del sistema de organización autóctono. Pero en contra de esta hipótesis, notemos que esta unidad política sobrevive al derrumbe inca, bajo el dominio español, como si tuviera al fin y al cabo raíces más profundas. En conclusión, sugiero emitir una propuesta matizada: a la llegada de los españoles, la intervención incaica sobre el extremo norte del imperio se había limitado a reforzar la unidad política del territorio otavalo, ya existente y fundada en particular en la preeminencia de un centro religioso (el Otavalo prehispánico), creando para ello fronteras con los grupos vecinos y apoyando la autoridad del jefe étnico supremo. Es lógico suponer que esta táctica particular (distinta a la que eligieron los Incas para el área de Quito) era una respuesta adaptada al panorama original que presentaba la etnia otavalo en tiempos preincaicos.

Nota

1 Una primera versión se publicó como "La adaptación de la dominación incaica a las sociedades autóctonas de la frontera septentrional del Imperio (territorio Otavalo- Ecuador)" *Revista Andina*.- Año 3, nº 2, Cuzco, 1985: 403-423.

I. 9 ANTROPOFAGIA Y FRONTERA: EL CASO DE LOS ANDES SEPTENTRIONALES[1]

Tratar de la antropofagia resulta delicado. No porque este tema requiera un tratamiento especial ni constituya un objeto de estudio particular dentro del campo de las ciencias humanas, supuestos a mi parecer no justificados. La dificultad procede más bien de las reacciones, a veces exacerbadas, que, cíclicamente, parece seguir desencadenando su mera discusión entre la comunidad científica misma, enfrentada a un tabú occidental aparentemente vigente. Esto explicaría que al fin y al cabo la antropofagia esté muy poco estudiada por historiadores y antropólogos en el campo americano, salvo destacadas pero contadas excepciones: entre la multitud de trabajos dedicados a las sociedades autóctonas desde los más variados enfoques, escasean aquellos que examinan directamente este tema o incluyen referencias a él. Un silencio prudente que se asemeja a una autocensura parece ser la tónica general y un ejemplo emblemático podría representarlo, en la reciente "Historia de Latinoamérica" de Cambridge, la síntesis -por lo demás muy válida- dedicada a las sociedades del Caribe prehispánico: en el marco de la discusión esencial de una práctica tan difundida como la captura y utilización de los presos de guerra, no se menciona ni una sola vez la antropofagia, ni siquiera a nivel de hipótesis (Helms 1984 vol.I).

Propongo abordar el estudio de la antropofagia en la época del contacto entre el Viejo y el Nuevo Mundo, en los Andes septentrionales (Colombia y Ecuador) -una de las áreas geográficas americanas que no cuentan con investigaciones sistemáticas sobre este tema- y considerándola como uno de los tantos rasgos culturales objetos de investigación. Si bien se pueden enfocar su análisis y sus implicaciones desde distintos puntos de vista, como la mayoría de los temas tocantes a la actividad humana, en este trabajo me voy a centrar por una parte, en su relación con la problemática de la frontera determinada por las fuentes históricas, y por otra, en las formas concretas y los actores implicados, las dimensiones sociales, políticas y económicas que cobra esta práctica entre las sociedades autóctonas. Pero voy a descartar deliberadamente la interpretación de su dimensión simbólica ya que el tipo y la calidad de la documentación disponible sobre aquella zona geográfica no permitiría sino unas conjeturas superficiales: no contamos más que con un discurso occidental fragmentario, que además de obliterar cualquier testimonio autóctono directo, ni siquiera ofrece una visión coherente de una sociedad global, como podría ser en cambio el caso de los distintos escritos occidentales sobre los grupos tupinamba. Sobre estos últimos, existen fuentes históricas que han permitido interpretaciones del simbolis-

mo del canibalismo (Métraux 1967, Viveiros de Castro 1986, Combès 1987, Vilaça 1992).

***

La reflexión más temprana sobre la originalidad de la frontera que se percibe al viajar entre "la provincia de Popayan" y la "tierra del Peru", la elabora el cronista Pedro Cieza de León a mediados del siglo XVI, conforme participa en los viajes de descubrimiento del continente sudamericano y va conociendo como testigo directo (hacia 1537-47) las regiones americanas de Colombia, Ecuador y Perú.

Advierte ante todo la contradicción de los criterios que llevan a definir la frontera: ésta es política y coyuntural ya que el supuesto avance de la conquista incaica justifica una demarcación norteña que incluye la Gobernación de Popayán dentro del Perú. Pero a la vez, bajo otros conceptos tanto geográficos como culturales ("es muy diferente la gente, la disposicion de la tierra y todo lo demas della"), la verdadera frontera se situaría en Quito. Y sin embargo, Cieza alude también al sur de Pasto como el deslinde sur de la Gobernación de Popayán, prueba de la dificultad de reconciliar los distintos parámetros que conforman -para un occidental del siglo XVI- una frontera.[2]

Frente a esta dificultad, Cieza elabora una racionalización que le permite explicar la originalidad de estas tierras de transición. Por una parte, el tipo de funcionamiento político parece ofrecer una clara distinción entre Andes septentrionales y Andes centrales: al contrario de un potente Estado inca, todos los habitantes de la provincia de Popayán viven en "behetrías" lo que remite a unas sociedades -sino acéfalas como se viene entendiendo quizás de forma muy extrema- cuanto menos con débil jerarquía social y una estructura de poder no hereditario, es decir, según el juicio occidental, un sistema político primitivo y poco evolucionado[3]. Pero el criterio de más peso y de mayor novedad en la teoría de Cieza, consiste en la relación que establece entre las condiciones ecológicas y la organización socio-económica y política de los grupos étnicos: éstas últimas se explicarían por la general fertilidad de la tierra que permite asentamientos humanos, eventualmente nómadas, con baja inversión de trabajo para poder subsistir, y por lo tanto sin verse obligados a desafiar rigurosas condiciones geográficas y climáticas gracias a un esfuerzo conjunto organizado por una sociedad estatal.

Esta hipótesis - de asombrosa modernidad por su énfasis en las relaciones entre ecología y sistema político - tiene el mérito de aislar un territorio amplio, una zona de transición y de definirlos como área de estudio: desde Antiochia hasta Quito, es decir una "extensa" Gobernación de Popayán. Pero si la dicotomía entre behetrías y sociedades estatales en que se basa su teoría puede adecuarse *grosso modo* a las condiciones políticas y ecológicas de los Andes centrales y septentrionales, no me parece funcionar tan bien si analizamos más detalladamente otros rasgos culturales de los grupos étnicos y que el mismo Cieza- además de otras fuentes coloniales- destaca.

El punto de partida de mi reflexión sería estos rasgos culturales negativos -según la apreciación de las fuentes españolas y las mentalidades de la época- que Cieza achaca a los pobladores autóctonos, como la behetría, la suciedad, la desnudez (éstas dos últimas son una referencia negativa a las conductas sexuales), la antropofagia, los cuales gracias a la influencia civilizadora de los tan admirados Incas, no se dan del otro lado de dicha frontera.

Es cierto que Cieza (1947: 366) reconoce que la heterogeneidad de la provincia de Popayán frena la elaboración de una teoría global: "En esta provincia hay unos pueblos frios y otros calientes, unos sitios sanos y otros enfermos, en una parte llueve mucho, y en otra poco, en una tierra comen los indios carne humana y en otras no la comen". Sin embargo dentro de una amplia obra descriptiva que abarca prácticamente toda América del Sur, es precisamente el marco espacial y cultural del Sur de Colombia y Norte de Ecuador, el que Cieza ha seleccionado para una reflexión sobre el hecho fronterizo y para plantear un problema antropológico, el de la originalidad de las sociedades humanas y de sus fronteras culturales. Un tema que Cieza llega a plasmar de forma teórica pero que parecía ser entonces un tema de debate corriente y suscitar la curiosidad intelectual de sus contemporáneos[4].

En este texto, la apreciación de Cieza sobre la diversidad del territorio definido alude a tres rasgos ecológicos y a uno cultural, la antropofagia: el cual curiosamente no remite al campo político, a pesar de que a continuación, el cronista va analizando el concepto de behetría. La antropofagia como característica cultural americana es en efecto central en el pensamiento tanto de los intelectuales como de la sociedad popular española, sin que éstos sientan la necesidad de explicitar un presupuesto tan arraigado y compartido. Dentro de una tradición que se autoriza de Herodoto y Plinio, se le atribuye un lugar destacado que permite diagnosticar el grado de evolución de las culturas y distinguir entre "barbarie" y "civilización".

A pesar de constituir la antropofagia un criterio de difícil análisis por la carga apasionada que conlleva (entonces y hasta hoy día en Occidente), me parece necesario centrar la problemática de la frontera en los Andes septentrionales en torno a este rasgo - tal como lo hacen Cieza de León y las fuentes del siglo XVI y también cómo la delimitan. Esta asociación, entonces explícita, entre la antropofagia como marcador cultural y el fenómeno de frontera apunta hacia varios interrogantes:

- ¿En qué medida esta equiparación influye en la visión de los occidentales de la realidad americana y por lo tanto en la información etnográfica e histórica que aportan?

- ¿Qué papel objetivo podemos reconocer a la antropofagia como parámetro operativo para cualificar y distinguir las etnias situadas a ambos lados de tal frontera, es decir incaizadas o fuera del área de influencia incaica?

- ¿En qué radican para los investigadores actuales el interés y la utilidad de las fuentes documentales acerca de la antropofagia? ¿Qué datos, qué reflexiones pueden

sustentar para el conocimiento de las sociedades de los Andes septentrionales y de las relaciones interétnicas entre grupos antropófagos y aquellos que no lo eran?

1. La polémica sobre los "comegentes"[5]

Las aseveraciones de cronistas, conquistadores, colonizadores del siglo XVI sobre la práctica de la antropofagia en los Andes septentrionales (Venezuela, Colombia, Ecuador) son abundantes. Pero hasta la fecha, sólo un trabajo parcial de Trimborn de 1949 se interesó directamente por este tema, en una perspectiva europeocentrista que incluye hasta en el título la noción de "barbarie". No obstante, la polémica sobre su credibilidad también divide a los etnohistoriadores. Acerca del territorio colombiano, podemos considerar a Friede como el representante de la corriente que cree necesario "lavar" a los pobladores étnicos de una acusación injusta. Es curioso cómo, a pesar de su amplio conocimiento de las fuentes históricas (tanto inéditas como aquellas publicadas por él mismo en varios casos), muestra una desconfianza total ante éstas cuando tratan del canibalismo[6] (Friede 1978: 28-29), llegando a negarles veracidad y estatuto de testimonio histórico. Las páginas que dedica a la antropofagia en su obra sobre la etnia andakí del pie de monte amazónico (Friede 1953: 93-98) desechan la mayoría de los testimonios, sin argumentos para ello y sin embargo este autor se ve como forzado a admitir varios casos reiteradamente documentados que implican a un conjunto de etnias "caribes" (o sea antropófagas) del "Rincón de Timaná", las de los "Pixaos" y las de los "Andaquí de la Selva".

En el marco de una imprescindible crítica de las fuentes, entre los juicios emitidos por Friede, sí me parece pertinente su advertencia sobre el contexto histórico de las guerras de conquista: el canibalismo constituía el mejor pretexto para esclavizar, dentro de la legalidad colonial, a los autóctonos. Y de allí, la hipótesis que cobra fuerza: las acusaciones de antropofagia contra la población americana, podían servir los intereses de los colonizadores y es probable que parte de ellas estuvieran infundadas: "La declaración oficial de algunos indios como "caribes", es decir, como antropófagos, daba el derecho de exterminarlos o esclavizarlos legalmente; lo que producía apreciables ventajas económicas para los conquistadores. Es, pues, comprensible que en la mayoría de los informes coloniales se presenta a los indios belicosos e indómitos como antropófagos, pues la esclavización del indio y la apropriación impune de sus bienes particulares o comunes, eran un poderoso acicate para su conquista y producían la inmediata recompensa de los riesgos y gastos que se invertían en ella" (Friede 1953: 93). Es cierto que durante gran parte de los siglos XVI y XVII, se vendían oficialmente en las Audiencias de Quito y del Nuevo Reino esclavos indígenas, oriundos en particular de los grupos pixao, como lo atestiguan las cartas de compra-venta ante notario, que pude leer en archivos coloniales (AN/B y ANH/Q).

Del análisis de las fuentes y de la coyuntura de la época, destacan otros puntos y en esto, comparto la postura de Pineda Camacho (1987: 93-94): las guerras de conquista y la implantación colonial han debido de exacerbar la práctica de la antropo-

fagia por parte de los pobladores autóctonos. Las consecuencias destructoras de la violencia de la conquista en la economía indígena llevaron a gran parte de la población autóctona a abandonar la producción agrícola: la práctica ampliada de un canibalismo de "subsistencia" fue una respuesta a la hambruna. Así lo interpretan desde luego varios testigos fidedignos como Andagoya, Cieza de León, López Medel entre otros (Andagoya en Tovar 1993: 166; Cieza 1947: 382; López Medel 1990: carta de 1559 y también Escobar en Tovar 1993; ARAH/M 9-25-4-4661-Carpeta IX-Popayán. Relación de 1559-60).

Otra hipótesis sugestiva en el campo de la política indígena ofrece Pineda Camacho (1987: 102-107) reflexionando a partir del trabajo de Taussig (1987): las etnias colombianas del valle del Cauca supieron aprovechar la psicología de los europeos y atraparlos en un "espacio de terror". Esta finalidad explícita de la antropofagia ("te voy a comer" constituye la amenaza y agresión verbal que precede a los enfrentamientos bélicos; esta misma práctica la menciona Staden (1979: 183) en su testimonio de 1557), se ve ratificada por los lugares dedicados a la puesta en escena de tal práctica. Pineda (1987: 109) identifica las casas de los caciques (aquéllas que Cieza (1947: 378) describe como "bohío o casa grande") como escenarios de la antropofagia, y si bien propone "una tipología de las malocas según su especialización ritual", es probable que las etnias colombianas instaurasen una hábil confusión sobre su uso a efectos propagandísticos con fin de crear un espacio generalizado de terror. Estas reflexiones nos llevan a concluir que si bien los testimonios históricos, todos bajo la pluma de europeos, no pueden dar cuenta exacta de la antropofagia prehispánica, es decir antes de los efectos modificadores de la conquista, en cambio siguen aportando la prueba de que las etnias locales contaban con la antropofagia dentro de las respuestas culturales frente a una situación de agresión alógena. El posible incremento de su práctica no significa su inexistencia antes del contacto con el Viejo Mundo; y la antropofagia en época colonial es un objeto de estudio igualmente legítimo. Recordemos que en muchos casos los europeos presenciaron el canibalismo interétnico tradicional.

"Creyentes" y "escépticos" en el asunto de la antropofagia protagonizan un debate periódicamente reabierto. Hace unos años, desató con fuerza la polémica la obra muy radical del antropólogo Arens (1979) que equipara la antropofagia a un mito occidental[7]. El niega toda validez a los testimonios históricos europeos sobre América, cualesquiera sean sus contextos político e histórico. Pero a mi juicio, no es lícito oponer una crítica uniforme a las fuentes españolas, holandesas, francesas, inglesas o portuguesas que representaban intereses divergentes (Whitehead 1984: 77); a los testimonios de testigos directos o de recopiladores; a los colonos, soldados, evangelizadores, mercaderes, corsarios. Arens no acepta reconocer el canibalismo como "hecho etnográfico", limitando su existencia a casos esporádicos, marginales, en condiciones excepcionales, pero sin que llegue a ser una práctica corriente y aceptada en el marco de una sociedad y con coherencia simbólica compartida. Concluye,

de forma provocadora, que lo que podría constituir un rasgo cultural difundido, no es la práctica del canibalismo, sino más bien la representación del Otro como caníbal (Arens 1985: 88 "Canibalism":"This suggests that the portrayal of others as man-eaters rather than the deed itself, is the pervasive human trait").

Tanto su rechazo sistemático de cualquier testimonio como esta reflexión reductora, me llevan a recordar el comentario de Guille-Escuret (1992: 328, mi traducción) acerca del pleito sobre la veracidad de la antropofagia y de este rasgo como objeto de estudio en el campo americanista: compara el procedimiento con aquel que utilizan los revisionistas para "negar la voluntad genocida de los nazis: en ambos casos, se imputa una amplia conspiración que haría verosímil la refutación total de una ingente acumulación de testimonios imperfectos". Y entre estos "testimonios imperfectos", cabría resaltar que el principal testigo directo, la víctima del acto caníbal, por supuesto, ya no puede presentar el suyo.

Se contaba ya con una magistral demostración sobre el rol económico del canibalismo en la sociedad azteca (Duverger 1979) pero a raíz de la polémica publicación de Arens, numerosos historiadores se han esforzado por clarificar los datos conocidos y por documentar con seriedad nuevos elementos: se trata en particular de reexaminar el famoso testimonio del alemán Hans Staden sobre el grupo brasileño de los tupinamba a mediados del siglo XVI, también los datos aportados por los jesuitas franceses sobre los iroqueses de Canadá como de calibrar la información histórica sobre los pobladores de las regiones del Caribe (Ver el testimonio de Staden (1979) y el trabajo pionero de Métraux (1967) y los trabajos más recientes de Abler (1980), Forsyth (1983), Whitehead (1984). Para una evaluación crítica de los relatos de Thevet y Léry, ver Lestringant (1991) y la edición de Léry (1975) respectivamente).

También, el estudio de Mari (1986: 14-15) ofrece referencias a prácticas caníbales en zonas muy alejadas unas de otras pero con concordancia de los datos.

Sobre las regiones del Caribe, Whitehead (1984: 77) analiza las fuentes que informan sobre los actuales territorios de Venezuela y Guayanas pero a pesar de tratarse de la misma área cultural, su estudio no abarca Colombia ni Ecuador, en parte porque echa mano esencialmente de los testimonios históricos ingleses, franceses y holandeses.

2. Los datos sobre los Andes septentrionales

En un primer tiempo, y para sustentar una discusión sobre la problemática propuesta al principio de este artículo, presento los datos históricos que permiten atestiguar la práctica del canibalismo en los territorios de Colombia y Ecuador en el siglo XVI. Esta crítica y recopilación de fuentes fueron hechas en parte por Trimborn en su obra ya clásica de 1949 sobre el Sur de Colombia, en base a obras de cronistas publicadas. Pero no contamos con discusiones recientes que tomen en cuenta la tesis de Arens. El ya mencionado trabajo de Mari (1986), aunque muy completo, no

enfoca Colombia en particular ni usa fuentes de archivos. Por lo tanto ampliaré el *corpus* de fuentes con información inédita temprana procedente de archivos administrativos y de relatos de soldados y protagonistas anónimos, testigos presenciales de los hechos, de forma a fundamentar la controversia para esta región americana hasta ahora menos discutida desde este punto de vista. En contradicción con la tesis de Arens, considero que una lectura minuciosa y un cotejo de las fuentes, sí dan pruebas claras de la amplia práctica de la antropofagia.

Acerca de las crónicas, comparto los criterios que justifican la selección de fuentes fidedignas tales como la establece Pineda (1987: 86-89) para Colombia, dando especial énfasis a la fecha temprana de los acontecimientos relatados y a su conocimiento directo por los autores de los textos. Estas fechas, en algunos casos, pueden extenderse hasta muy entrado el siglo XVII para los territorios y grupos étnicos hasta entonces no controlados por la sociedad colonial.

La coincidencia de detalles concretos, a veces secundarios, me parece también un buen criterio para otorgar nuestra confianza al testimonio. En efecto, éstos concuerdan en regiones geográficas apartadas - aunque pertenecientes a un área cultural afín considerada como macro-chibcha que incluye el litoral del Caribe, el territorio colombiano y las tierras amazónicas- y en textos coetáneos de autores no relacionados entre sí, muchos de los cuales no se publicaron ni como relatos destinados a un amplio público, ni como fuentes históricas y que por lo tanto no pueden haberse copiado unos a otros.

Destacan varios rasgos reincidentes que permiten descartar la acusación de fantasía de los testimonios. Tanto para las etnias de los Andes septentrionales como para los grupos amázonicos tupinamba - donde la antropofagia forma parte del contexto bélico- los textos evocan siempre los "cordeles" que los guerreros llevan consigo al combate. La intención es coger a presos vivos para volver con ellos al asentamiento y celebrar una ceremonia caníbal (Staden en Métraux 1967: 46) para los tupinamba hacia 1550; Andagoya (Tovar 1993: 122) para el Sur del Darién: "atando y prendiendo indios", se refiere a los años 1520; Cieza de León (1947:373) sobre la etnia de Pozo hacia 1540: "llevando cordeles recios para atar los que prendiesen"). Cieza (1947: 371) describe las cuerdas que sirven para atar a los cautivos en la provincia de Arma: "grandes manojos de cuerdas de cabuya a manera de crizneja (la cual nos aprovechó para hacer alpargates) tan largas que tenían a mas de cuarenta brazas cada una de aquestas sogas". Este largo impresionante (unos 65 metros) podría compararse con la longitud a la que alude Staden (1979: 104) para evocar la función de la *musuruna* durante la ejecución del cautivo.

Ocurre también a menudo que los prisioneros estén despedazados en el mismo campo de batalla, para un consumo inmediato o para llevarse las piezas. Staden explica que es el caso cuando varios guerreros reivindican la propiedad del preso y acuerdan repartírselo (Robledo en Tovar 1993: 283) para una etnia del valle del Magdalena hacia 1540: "los yndios venian en orden de guerra e trayan sus cordeles para

atarnos y sus pedrenales e cañuelas que ellos tienen por cuchillos para hacernos piezas e comernos como si todo lo tovieran fecho "; y Métraux 1967: 46).

La muerte se suele dar con un golpe fuerte de mazo en la nuca: coinciden las fuentes sobre Brasil y las descripciones de Cieza para las etnias de Arma y de Paucura: "y es de notar que cuando quieren matar algunos de aquellos malaventurados para comerlos, los hacen hincar de rodillas en tierra, y abajando la cabeza, le dan junto al colodrillo un golpe, del cual queda atordido y no habla ni se queja ni dice mal ni bien" (Cieza 1947: 372-373; Métraux 1967: 62-64 para detalles sobre las porras rituales usadas entre los grupos amazónicos).

Otro rasgo característico repetido en los testimonios sobre Colombia como sobre Brasil es la conformidad del preso con su destino: actitud recalcada por los europeos que no la entienden. Cieza (1947: 372-373) lo cuenta en tres ocasiones, como por ejemplo: "Otros dos indios vi que mataban destos de Paucura, los cuales se reian muy de gana, como si no hubieran ellos de ser los que habian de morir". Y Staden (1979: 104, mi traducción) relata una conversación con una víctima: "Cuando vino el momento de embriagarse en honor de su muerte, le pregunté si estaba preparado para morir y me contestó que sí riéndose, pero que la Musurana (así llaman la cuerda de algodón del grosor de un dedo con que amarran a los presos) no estaba lo bastante larga y que aun le faltaban unas seis brazas (= unos 10 metros), y añadió que yo sería una mejor comida, gastando bromas como si de ir de fiesta se tratase".

Las referencias primarias son numerosas y credibles: me limitaré a los testimonios que remiten a Colombia y Ecuador, aportados por soldados que han participado personalmente en las guerras de conquista y descubrimiento del territorio colombiano, así como evangelizadores y administradores que han llevado a cabo las primeras "visitas" (por ejemplo, Tomás López Medel y Gerónimo de Escobar). Me he ceñido a una presentación espacial de norte a sur, pero teniendo en cuenta que la localización geográfica precisa en los testimonios tempranos resulta difícil por el conocimiento muy aproximativo del territorio por los primeros conquistadores.

Costa del Pacífico y sur del Darién:

Pascual de Andagoya (1520): "Confynan con esta provyncia del Virú (= el Chocó) la costa adelante dos señores estranjeros en aquella tierra que avian venydo conquystando de hazia las espaldas del Darién y ganaron aquella provyncia, estos son caribes y flecheros de muy mala yerva, dizense Capisigra y Tamasagra ricos de oro para la resystencia destos y de sus flechas los del Virú avian hecho paveses que nynguna flecha los pasava pero todavia en dezir que comyan carne umana los temyan ynfynyto" (Tovar 1993: 141).

Valle del bajo Cauca: (cerca de la provincia de Arbi, "pueblo de las Pascuas"):

Capitán Jorge Robledo (1540): "los yndios venian en orden de guerra e trayan sus cordeles para atarnos e sus pedrenales e cañuelas que ellos tienen por cuchillos para hacernos piezas e comernos como si todo lo tovieran fecho" (Tovar 1993: 283).

Etnias panche, muso y colima (valle del Magdalena medio y vertientes occidentales de la cordillera central): en guerra con los muisca de la sabana de Bogotá y de la región de Tunja:

Juan de San Martín y Alonso de Lebrija (1539): "Los yndios Panches que estan entre el rio grande y esta tierra de Vogotá son yndios muy belicosos y guerreros; tienen muchas armas de flechas y hondas y dardos y macanas a manera despadas; tienen rodelas; de todas estas armas se aprovechan quando hazen guerra; comense unos a otros y aun crudos que no se les da mucho por asarlos ni cocerlos aunque sean de su mesma nacion y pueblos; andan desnudos por la mucha calor de la tierra; estos Panches y los yndios de Vogotá se hazen cruel guerra y si los Panches toman yndios de los de Vogota o los matan o los comen luego y si los de Vogota matan o toman algunos dellos traen las cabeças a su tierra e ponenlas en sus oratorios…" (San Martín y Lebrija 1916: 73-74).

Tomás López Medel (1565): "el uso de comer carne humana no le habia en el Nuevo Reyno (= etnias muisca) ni por imaginacion, aunque entre los indios Panches, que es una nacion cercana a los del Peru, estaba aquella mala costumbre tan envejecida, que comian por si y por los del Nuevo Reyno."."Va poblada y extendida esta nacion de los Panches por todas las vertientes y riberas del Rio grande de la Madalena por una parte, y por otra dende el rio que llaman de Velez para arriba hacia el oriente hasta Neiva, que todo es tierra caliente. De manera que se extienden los Panches aquel rio arriba por 150 leguas y aun mas. Esto digo contando los indios Musos con ellos y los indios Colimas, que en su condicion y manera tengo yo por Panches" (López Medel 1990*:* 336 y 341).

Gonzalo Ximénez de Quesada (1539): "es gente que no se les da nada por el oro ni por otra cosa alguna si no es por comer i holgar espezialmente si pueden aver carne humana ques su maior deleite i para este solo efecto hazen siempre entradas i guerras en el Nuebo Reino" (Ramos Pérez 1972: 303).

Relación de 1559-1560: "ay otra provinçia que se llama los Muzos diferente nazion de Moscas y enemigos suyos los quales confinan con yndios de la çibdad de Velez Tunja y Santa Fee. Es gente la desta provinçia desnuda y grandes carniceros y que vienen a matar la hambre en los pobres yndios destas tres çibdades y se los comen de suerte que los Moscas que con ellos confinan no tienen ora segura en sus casas ni labranças" (ARAH/M 9-25-4-4661-"Carpeta IX- Popayán": f.25r).

Etnias de Antiochia:

Jorge Robledo (1540): "provincias de Ebixico"… "es la gente mas cruel y mas carnycera de toda quanta en aquellas tierras ay e que mas se comen unos a otros" (Tovar 1993: 351).

Soldado anónimo (1575): "En las guerras entre ellos…y los que se captivan entre ellos comense unos a otros y por trofeos y armas ponen las calaveras a las puertas de sus casas hincadas en palos altos y los cueros de los cuerpos que han comido desollados henchidos de ceniza tienen arrimados a las paredes de sus casas como personajes y de algunos destos cuerpos hacen atambores con que tañen."…"Y son tan grandes carniceros de comer carne humana que tienen en muchas partes carniceria publica entre ellos de indios e indias que matan para comer y los venden a pedazos a otros indios e indias que lo van a comprar como entre nosotros en la carniceria de carnero vaca o puerco; y aun los venden vivos en pie y otros enteros muertos chicos y grandes segun como es asi dan el precio. Lo cual he visto yo con mis ojos andando soldado en aquella tierra y quitado algunos indios que llevaban para este efecto" (Jijón y Camaño 1936-38: 180-181).

Pedro Cieza de León (1540): (valle de Antiochia y sierra de Abibe en la cordillera occidental, la etnia del cacique Nutibara): "Junto a la puerta de su aposento y lo mesmo en todas las casas de sus capitanes tenian puestas muchas cabezas de sus enemigos que ya habian comido; las cuales tenian alli como en señal de triunfo todos los naturales desta region comen carne humana y no se perdonan en este caso; porque en tomándose unos a otros (como no sean naturales de su propio pueblo) se comen" (Cieza 1947: 363-364; ver también Escobar 1582 en Tovar 1993: 418).

Etnias de Humbra (=Ancerma), Caramanta, Arma, Pozo, Paucura (valle medio del Cauca):

Jorge Robledo (1540): provincia de Arma: "En esta provincia son mas carnyçeros de carne humana que en ninguna de las otras" (Tovar 1993: 358).

Pedro Cieza de León (1540): (etnias belicosas, antropófagas, y que exiben como trofeos de guerra las calaveras de sus enemigos: ej. etnia de Humbra): "Y saliendo veinte y cinco o treinta soldados…junto con el Rio grande dieron con cierta gente que estaba huida por no ser vistos ni presos de nosotros, adonde hallaron una olla grande llena de carne cocida; y tanta hambre llevaban que no miraron en mas de comer…mas que estaban todos bien hartos un cristiano sacó de la olla una mano con sus dedos y uñas; sin lo cual vieron luego pedazos de pies, dos o tres cuartos de hombres que en ella estaban."

Región de Arma y de Paucura: "Cuando van a la guerra, los que prenden los ponen alli (=un cercado de cañas gordas como jaula) y mandanles dar muy bien de comer y de que estan gordos sacanlos a sus plazas que estan junto a las casas y en los dias que hacen fiesta los matan con gran crueldad."

Etnia de Pozo: "Son tan carniceros de comer carne humana como los de Arma porque yo les vi un dia comer mas de cien indios y indias de los que habian muerto y preso en la guerra, andando con nosotros, estando conquistando el adelantado don Sebastian de Benalcazar las provincias de Picara y Paucara que se habian rebelado."

"Estando en la provincia de Paucura…al encuentro salió una india… y uno de los indios que andaban con nosotros confederados en nuestra amistad, sin que lo pudiésemos estorbar, con gran crueldad le dio tan gran golpe en la cabeza que la aturdio, y allegando luego otro, con un cuchillo de pedernal la degolló y la india cuando se fue para ellos no hizo mas de hincar la rodilla en tierra y aguardar la muerte, como se la dieron, y luego se bebieron la sangre y se comieron crudo el corazon con las entrañas, llevandose los cuartos y la cabeza para comer la noche siguiente" (Cieza 1547: 368-375).

Zonas de Picara y Carrapa: antropofagia y trofeos de guerra:

Región de Quimbaya: "No comen carne humana sino es por muy gran fiesta". (ARAH/M 9-25-4-4661-Carpeta IX- Popayán. "Relacion de 1559-60": f.12r).

Etnia de los pijao y otras comarcanas (Macizo colombiano):

Jorge Robledo (1540): "Todas estas etnias a la parte de levante de la Sierra Nevada questa sobre Lile son grandes carniceros de carne humana"… "son grandes caribes y comedores de carne humana e tienen grandes guerras unos con otros y los que se cativan unos a otros en la guerra comense muy cruelmente" (Tovar 1993: 358).

Relación de 1559-60: " la provinçia de Paez y la de los Pijaos entrambas a dos son caribes y que continuamente vienen a comer a los yndios a ellos comarcanos que son a los desta çibdad (=San Sebastián de la Plata) y Neyba y Timana y Popayan" (ARAH/M 9-25-4-4661- "Carpeta IX -Popayán" Relación de 1559-60: f.5v).

Fray Pedro de Aguado (1562): "grandes quexas de los pueblos y villas de Timana y Neyva contra çierta naçion de yndios llamados Pexaos que a manera de fieros animales tienen por costumbre de sustentarse de carne humana, y saliendo de sus propias casas y poblazones se meten por las de sus vecinos y comarcanos"… "pasando estos crueles caribes la ympetuosa corriente y hondura del rio grande, con gran ligereza y presteza, en lo qual son muy practicos, se meten por la tierra adentro a hacer cavalgadas y a saquear los pueblos y prendiendo la gente que pueden se buelven a pasar el rio con los cativos, sin balsa ni canoa ni otro ynstrumento alguno de navegación porque la destreza de estos Pexaos es tanta, que tomando un yndio destos a uno de los captivos por la mano, aunque no sepa nadar, lo pasa con mucha liberalidad que pareçe cosa ynfatigable e increible"… "llega a tanto su maldad que tienen carniceria publica de carne humana, donde matan y venden por pieças y postas la carne de los yndios e yndias que prenden y cautivan y asi es innumerable el daño

questa gente Pejaos a hecho en los pueblos de Ivague, Neyva y Timana y San Sebastian de la Plata, por cuyos terminos, señoreando lo alto de la sierra donde estan poblados, se estiende esta naçion" (Aguado 1956-57: Libro XVI, 489-490).

Tomás López Medel (1565): " En la ribera del rio Madalena hacia la parte de la cibdad de Popayan, por una ladera adelante hasta una legua o dos apartados del rio, estan poblados una provincia pequeña de indios, que se llaman los Pisaos, que dicen de ellos no tener otra agricultura ni labor mas de andarse a pescar pescados y lo mas ordinario a cazar hombres, atravesando el rio, a unas provincias de indios que llaman los Zuazas, mansos y simples que estan poblados hacia la otra ladera contraria de hacia el norte de aquel valle por donde pasa el Rio Grande. Y han hecho y hacen tanto estrago en ello estos Pisaos que es lamentable cosa de decir lo mucho que cuentan de ellos, que cierto tienen asoladas y despobladas aquellas provincias de los indios Zuazas" (López Medel 1990: 342).

Capitán Francisco Redondo (1579): "se comieron todos los yndios que estavan repartidos" (cuando la fundación de la ciudad española de Neiva); "se han llevado y comido muchos yndios de los que estan de paz" (AGI/S Quito 17: Carta del Capitán Francisco Redondo, Santa Fé, 1579: f.1r).

Conquistador anónimo (1598, pero se refiere a una fecha mucho más temprana): "los yndios que estan tan çevados que tienen carniçeria publica de carne de cristianos y españoles e yo lo he visto e bide quando entré con Juan de Tuestro Salaçar el qual ahorco a un yndio que confesso aver muerto y comido 2 frayles y clerigos".

Conquistador anónimo (zona de Buga a veinte leguas al norte de Cali): "ay pocos naturales porque se los comen los Pijaos" (en Caillavet y Pachón 1996: 199-200).

Etnias de Popayán:

Relación de 1559-60: "Los naturales della (=Timaná) son muy pocos y cada dia van a menos porque ay una provinçia de yndios caribes junto a ellos que llaman el Rincon de Pymana (sic) que ordinariamente vienen a los matar para comerlos y de los que matan tienen carneçeria publica en esta provinçia. El liçençiado Tomas Lopez quando fue a visitar y tasar vio por vista de ojos que çiertos españoles les avian quitado a estos yndios del Rincon de Timana çinquenta cargas de carne que llevavan de los que avian muerto en Timana" (ARAH/M 9-25-4-4661 Carpeta IX -Popayán Relación de 1559-60: f.6r).

Pedro Cieza de León (1540): "la provincia de Guambia poblada de mucha gente y otra provincia que se dize Guamza y otro pueblo que se llama Maluasa y Polindara y Palace y Tembio y Colaza…son muy guerreros y tan carniceros y caribes como los de la provincia de Arma y Pozo y Antiochia" (Cieza 1947: 383).

Lope de Atienza (1575): "de los que cautivan se sirven en sus menesteres como de esclavos y cuando se les antoja se refocilan y recrean en su carne y sangre" (Jijón y Caamaño 1931: 111).

Fray Gerónimo de Escobar (1582): "Este pueblo (=San Sebastián de la Plata) es lugar que esta casi destruydo por unos yndios que estan cerca de alli grandes carniceros los quales ha quarenta años que no dejan las armas, comen carne humana…" (Tovar 1993: 406).

Región de Cali (etnia Petecuy):

Cieza de León (1540): etnia Petecuy: "Estaban puestos por orden muchos cuerpos de hombres muertos de los que habian vencido y preso en las guerras todos abiertos, y abrianlos con cuchillos de pedernal y los desollaban, y despues de haber comido la carne, henchian los cueros de ceniza y hacianles rostros de cera con sus propias cabezas, ponianlos en la tabla de tal manera que parecian hombres vivos-"…"Habia mucha cantidad de manos y pies colgados en el bohio o casa grande y en otro que estaban junto a el estaban grande numero de muertos y cabezas y osamenta; tanto que era espanto verlo, contemplando tan triste espectaculo pues todos habian sido muertos por sus vecinos y comidos como si fueran animales campestres, de lo cual se gloriaban y lo tenian por gran valentia, diciendo que de sus padres y mayores lo aprendieron" (Cieza 1947: 380).

Etnia de los gorrones (cordillera occidental entre Cali y la costa de las Barbacoas):

Pedro Cieza de León (1540): "junto a las puertas de sus casas, por grandeza, tienen de dentro de la portada muchos pies de los indios que han muerto y muchas manos; sin lo cual de las tripas, porque no se les pierda nada, las hinchen de carne o de ceniza unas a manera de morcillas u otras de longanizas, desto mucha cantidad, las cabezas, por consiguiente, tienen puestas y muchos cuartos enteros… Fuera de las casas tienen puestas por orden muchas cabezas, piernas enteras, brazos, con otras partes de cuerpos, en tanta cantidad, que no se puede creer"… "Y si yo no hubiera visto lo que escribo y supiera que en España hay tantos que lo saben y lo vieron muchas veces, cierto no contara que estos hombres hacian tan grandes carnicerias de otros hombres solo para comer" (Cieza 1947: 378).

Etnias barbacoa y malaba (costa del Pacífico: sur de Colombia y norte de Ecuador):

Relato de 1600 de un cautivo español que naufragó y logró escapar de los preparativos del banquete caníbal: "las ollas aparejadas donde me havian de cosser"; "en la provincia de Posbí y Potogaví" del "cacique Alpan…gran carniçero de carne humana" del grupo étnico guasminga.

Testimonios de las luchas interétnicas en el pie de monte occidental de los Andes, con práctica de la antropofagia:

1605: relato de un doctrinero: "a venido a mi noticia que poco mas abaxo de la boca de este rio de San Matheo hasta la parte del rio de Santiago vinieron los yndios malavas y mataron dos yndios de essa tierra (= etnia cayapa) y se los llevaron para comellos."

1606: en "la provincia de los conbocanos (= al norte del río Santiago) que por otro nombre los llaman Comexentes que son yndios de las Barbacoas" (ADI/M Tomo 15 (n° 19) "Relación que se haze a su excelencia Señor Conde de Monterrey de la matanza y cabtiverio…": f.4v y 20v).

Etnias de Lita, Quilca y Caguasquí (pie de monte occidental de los Andes en territorio ecuatoriano):

Informe del Obispo de Quito en 1572: "una provincia que llaman Lita y Quilca y Quagasqin esta mas de guerra que de paz por estar tan vecinos de los indios de guerra que estan hazia la bahia de San Matheos. Alli a dias que mataron y comyeron un clerigo con nueve hombres" (AGI/S Cámara 912A "Relacion sumaria de la que envio el Obispo de Quito al Consejo" Quito, 15-5-1572: f.3v-4r, n°58/15).

Etnias de la cordillera andina:

Grupo abades: Relación de 1559-60: "se comen unos a otros" (ARAH/M 9-25-4-4661 Carpeta IX- Popayán: f.1r).

Grupo quillacinga: Cieza de León (1540): "Las costumbres destos indios Quillacingas ni Pastos no conforman unos con otros porque los Pastos no comen carne humana cuando pelean con los Españoles o con ellos mismos" (Cieza 1947: 385).

Relación de 1559-60: "se comen unos a otros" (ARAH/M 9-25-4-4661 Carpeta IX-Popayán: f.1r)

Juan de Betanzos (1551) relata dos escenas de antropofagia protagonizadas por los quillacinga por orden del Inca: "vinieron alli los quillaycingas indios que comen carne humana". En ambos casos, las víctimas pertenecen a etnias rebeladas contra el Inca pero también en guerra con los quillacinga (los cañari de Quito que participan en la conquista incaica del sur de Colombia y los pasto no conquistados): los jefes étnicos muertos en el encuentro bélico son asados y comidos por "los quillacingas asentados en el suelo todos juntos en rueda" (Betanzos 1987: 2a parte, caps V y VI 216; 218).

Etnias del pie de monte amazónico:

Grupo étnico "veinte leguas del valle de Sibundoy": Aguado (1568) (expedición de los capitanes Hernán Pérez de Quesada y Maldonado): "eran indios canibales y tan atrevidos y desvergonzados que el dia que los españoles levantaron sus toldos de aquel alojamiento les tomaron los indios seis soldados a manos, delante de toda la mas gente, sin que se pudiese remediar por ser la tierra tan doblada y montuossa y alli in continenti los hicieron pedazos y se los llevaron cargados para comer" (Aguado 1956-57: 385).

Etnia quixo (Amazonía ecuatoriana): Diego de Ortegón (1577): "se juntan a un mercado…y alli venden lo que tienen asi ropa como joyas de oro comida y otras

cosas de la tierra"…"entre los yndios e yndias tenyan yndios e yndias esclavos que los vendian y regataban por las cosas dichas y se servian dellos para sus labranças…a hazerles sus casas y para yr a la guerra contra otros sus comarcanos y matarse unos a otros y las cabezas y manos de los que mataban trayan e ponyan alderredor de las casas y aun de algunos hombres principales comyan en estas borracheras las piernas y braços asados o cozidos los vencedores" (Oberem 1958: 235).

Etnias del alto valle del Coangue:

(= el actual río Chota en los Andes ecuatorianos) (Ver discusión adelante).

3. Interpretaciones y distorsiones europeas

La cantidad y concordancia de testimonios y relatos de actos caníbales dan fe de la práctica difundida de la antropofagia en territorios del Norte de Ecuador y de gran parte de Colombia. Pero ¿cómo interpretar con más precisión estos datos?

La calidad de la información es a mi parecer, la que sufre distorsiones que podemos achacar a la particular visión de los testigos españoles y a los sistemas de representaciones del siglo XVI. Una distorsión muy difundida es obviamente la incapacidad por gran parte de los testigos de reconocer la dimensión ritual que acompaña esta práctica. Los relatores españoles encajan a los americanos caníbales en actividades económicas y roles prosaicos propios de la sociedad europea:

- cazadores cuya finalidad es alimenticia ("Son cotidianas entre muchas destas gentes en aquella provincia hacer estas **cabalgadas como quien va a un bosque de xabalies u venados a hacer carne** y especialmente en la Culata Arma Santa Fe (=de Antiochia) y los Pixaos" (López Medel 1990: 159-160, Carta del 28-10-1559, AGI/S Santa Fé 188: f.250-253).

- compradores de carne, refiriéndose a las ferias de ganado (carne en pie, carne en cuartos) (Anónimo 1575 Jijón y Caamaño 1936-38: 180-181; Aguado 1956-57: Lib. XVI, 489-490; Conquistador Anónimo en Caillavet y Pachón 1996: 199).

- ganaderos dedicados a la cría y engorde (Cieza 1947: 368-375).

No obstante, el contexto ceremonial de la práctica de la antropofagia (y por lo tanto una finalidad trascendental) se puede deducir de las referencias textuales a las "fiestas", "vayles", "borracheras" en cuyo marco se desarrolla aquélla: "Los indios que llaman de la Culata vinieron con mano armada y sin ser sentidos a los naturales de Timana questan de paz y dieron sobre ciertos pueblos de indios y llevaron cincuenta y cinco cargas de carne de indios y hombres y mujeres **para una fiesta** que ellos querian hacer. Y salieron los españoles aunque tarde y por huir les fue forzoso dexar la carne" (López Medel 1990: 159-160, Carta del 28-10-1559, AGI/S Santa Fé, 188: f.250-253; Rodríguez Freyle 1986*:* 261; Escobar en Tovar 1993: 418).

Otro tipo de desacierto posible en los testimonios podría deberse a una confusión de tipo lingüístico: entre todos los actos moralmente condenados por la mo-

ral cristiana, los más graves entran en la categoría exclusiva de aquellos que "no pueden -o no deben- decirse" (sentido etimológico de "nefando"), por lo atroz que resultan. Es interesante constatar que las definiciones y contexto semántico de empleo de este calificativo remiten a las transgresiones de las normas culturales en dos campos muy definidos: la sexualidad y la nutrición. Asociación implícita patente por ejemplo en Cieza de León al evocar como características de los grupos bárbaros la "desnudez", la "suciedad" (ambos conceptos remiten al campo de la sexualidad) y la antropofagia (Cieza 1947: 371).

Entre las prácticas "indecibles" y "torpes" (otro vocablo que expresa la mayor condena moral y cuyo sentido muy fuerte destaca en el vocabulario clásico) (Cobarruvias 1611; Autoridades 1726), las fuentes tempranas y los diccionarios clásicos referentes a nuestra área geográfica de estudio, integran la lujuria, la sodomía, la bestialidad, el incesto: Autoridades (1726: entradas "Nefando", "Nefandissimo", "Nefario"); Escobar (Tovar 1993:394), sobre la provincia de Pasto se refiere a "yncestos espantossos…**torpezas indignas de decir**") a la par que a la antropofagia; López Medel (1990:341) escribe: "Ansimesmo entran en esta cuenta y número de **la nefanda costumbre de comer carne humana** todas las provincias de Popayan dende los terminos de Pasto hasta Santa Fé de Antiochia, entendiendo todo esto hasta la Mar del Sur y todo aquello que esta entre los dos rios, rio de Cauca y de la Madalena.")

Esta clasificación es responsable por ejemplo de la correlación implícita que establecen las fuentes españolas entre canibalismo y sodomía, aunque los hechos y observaciones etnográficas la desmienten. Mari lo analiza claramente a partir de ejemplos sudamericanos (Mari 1986: 5;8-9;16). Y creo que es justificado pensar que la "acusación" de que las etnias americanas contaban con ambas prácticas en sus rasgos culturales, se pueda achacar a la asociación semántica que las aproxima en las mentalidades cristianas. Conviene pues rastrear esta sospechosa correlación.

Pero la distorsión de más consecuencia se origina en la inclusión en los textos de los informantes de tajantes juicios de valor, no sólo porque éstos son negativos, sino sobre todo porque no consisten en una simple condena unívoca fácil de detectar. Lo que induce a una desinformación más sútil, es la matización de estos juicios: éstos introducen una escala de menor a mayor horror, una gradación de la infamia. La consecuencia de esta clasificación española compartimenta la información, introduce categorías y un desglose de los hechos observados que no dan cuenta de la realidad autóctona sino del modo de pensar y juzgar europeo. Aísla y separa hechos y prácticas autóctonas probablemente asociados y de significado complementario.

¿Cómo se presentan, entre los actos prohibidos por la moral cristiana, las distintas etapas de la jerarquía del horror?

Apuntemos ante todo que la transgresión - en contexto bélico- a la prohibición cristiana de matar es aceptada sin muchos miramientos, claro está porque es corriente entre la sociedad española de conquista. Pero las otras transgresiones relacionadas con la antropofagia americana se ven inscritas, en un cuadro muy compartimentado

y con distinta valoración moral. Hans Staden le espeta por ejemplo a su "dueño" Tupinamba: "Lo que me parece horrible no es matarlos (= los enemigos) sino comerlos" (Staden 1979: 107).

***

La progresión en la condena moral se distribuye según esta escala:

-1- *el sacrificio humano* (vinculado con la idolatría): ejemplos atestiguados por Hans Staden (1557) y André Thevet (1575) entre los tupinamba (citados por Métraux 1967: 53-64); por Jorge Robledo que ofrece una descripción precisa de un "sacrificadero" en zona de Arma en 1539 (Robledo en Tovar 1993: 349): "Tienen las casas hechas de seis en seis juntas y una plaçeta delante dellas muy llana hecha a mano en la qual tienen yncadas unas cañas gruesas de las que en aquella tierra ay, que son tan gruesas como dos muslos y muy altas y tan largo cuanto tura (sic) la plaça van estas yncadas por su orden un palmo a dos una de otra e ansi ponen mas de veynte rengleras dellas questá hecho como un monte y en el comedio de la pared dellas a la parte de la plaça tienen hecha una escalera por su orden que sube hasta lo alto de las cañas de anchor de seys palmos en ancho con sus gradas y a la una de la escalera un hídolo y a la otra parte otro y esto es para sacrificar yndios e yndias lo qual en esta tierra se hace mucho sacrificio al diablo y destos sacrificaderos ay muchos e los mas prinçipales son en las plaças de los Señores y en la punta de lo alto destas cañas tienen puestas calavernas de hombres."

- y para la costa norte de Ecuador por Agustín de Zárate en 1555 (1947: 465): "en algunos templos especialmente en los pueblos que llaman de Pasao, en todos los pilares dellos tenian hombres y niños crucificados los cuerpos o los cuerpos tan bien curados que no olian mal y clavadas muchas cabezas de indios que con cierto cocimiento las consumen hasta quedar como un puño."

-2- *la utilización no culinaria de los cuerpos* o de parte de los cadáveres para la fabricación de trofeos de guerra: ejemplos para varias etnias de Colombia y Ecuador:

Pascual de Andagoya (1540): (zona de Cali): "Hallose en las casas prencipales del Señor desta provincia de Lili, en alto tanto como tres o quatro estados (= unos 6 u 8 metros) dentro de la casa a la redonda de la principal sala puestos en cantydad de quatrocientos honbres o los que cabian en aquella sala desollados y llenos de cenyza y sin que les faltase figura nynguna y sentados en una silla juntos unos con otros con las armas con que los prendian puestas en las manos como si estuvieran bibos y a estos que ansy prendian y mataban los comyan la gente de guerra **por vitorya**." (Andagoya en Tovar 1993: 177).

Cieza de León (1540) para las etnias de Picara: "A las puertas de las casas de los caciques hay plazas pequeñas todas cercadas de las cañas gordas en lo alto de las cuales tienen colgadas las cabezas de los enemigos que es cosa temerosa de verlas segun están muchas y fieras con sus cabellos largos, y las caras pintadas de tal manera que

parescen rostros de demonios. Por lo bajo de las cañas hacen unos agujeros por donde el aire puede respirar cuando algun viento se levanta; hacen gran sonido, paresce musica de diablos" y también para los grupos de los Gorrones y de Petecuy (Cieza 1947: 374-378-380 y textos ya citados) y para los quixo (Oberem 1958: 235).

-3- *el exocanibalismo con preparación culinaria:* cuerpos asados, hervidos, secados y ahumados…etc. (ver los testimonios ya citados y el estudio de Métraux (1967) sobre los tupi-guarani). La descripción más detallada corresponde a una ceremonia llevada a cabo por los quillacinga: "hicieron un gran fuego y luego tomaron los cuerpos muertos y hicieronles pedazos y pusieronles en sus asadores y trujeron alli un tinajon pequeño lleno de ají y sal y agua y con unas escobas de paja como la carne se iba asando le daban con aquellas escobas mojandolas en aquel ají y sal ya dicho y ya siendo toda la carne ya asada fueles alli traido mucho maiz tostado y cocido…" (Betanzos 1987: 216). Receta idéntica a la tradicional forma andina de preparar el cuy, que sigue siendo hoy día en todos los Andes una carne de consumo ritual.

-4- *el exocanibalismo sin preparación culinaria:* el consumo de carne cruda y de sangre humanas, sin preparación culinaria, es aun más condenado. Sobre la zona de Pozo (Cieza 1947: 373): "se bebieron la sangre y se comieron **crudo** el corazon"; sobre el grupo panche (San Martín y Lebrija 1916: 73-74): " comense unos a otros, **y aun crudos, que no se les da mucho por asarlos ni cocerlos**". Primero, porque asimila totalmente los caníbales a los animales salvajes, en una analogía consciente que los textos explicitan, como por ejemplo en Aguado (1956-57: Libro XVI 489-490), quien evoca a los pijao como "fieros animales". Pero también, en un nivel más soterrado porque remite a una muy antigua prohibición en el Viejo Mundo y a pesar de que el cristianismo ha marcado su distinción del judaismo "eximiendo de las interdicciones esenciales: el consumo de la sangre y el consumo de la carne de puerco" (Fabre-Vassas 1994: 178), el tabú cristiano relativo a la sangre y a la carne sangrienta es aun perceptible tanto en estos categóricos juicios de valor como de forma inconsciente en los rituales tradicionales europeos de elaboración y consumo del vino (Fournier y D'Onofrio 1991). Sentimiento totalmente alógeno a los pobladores americanos pero que genera la introducción de una categoría clasificatoria en la descripción etnográfica europea.

- 5- *el endocanibalismo:* "pecado mayor que todos los que ellos hacen" (Cieza 1947: 364-365).

Otra distinción que creo debemos a los testigos de la época, pero ésta sí perdura con mucha fuerza entre los científicos sociales de nuestra época, es la separación entre exo- y endocanibalismo, el segundo siempre presentado como el grado de máximo horror por los españoles del siglo XVI (Aguado 1956-57: 714-715), y como objeto de estudio aparte, más difícil de explicar (=¿absolver?) según los antropólogos

occidentales (Ver las reflexiones de Guille-Escuret acerca de la teorización actual sobre la antropofagia 1992: 329).

Cieza (1947: 364-365) distingue el exocanibalismo de la sierra de Abibe (zona de Antioquia) menos grave ("en tomandose unos a otros **-como no sean naturales de su propio pueblo**- se comen"), del endocanibalismo de un grupo cercano, asentado en "los valles de Nore": ("los comian (= a los hijos) con gran sabor, **sin mirar que eran su sustancia y carne propria"**).

Varios otros relatos atestiguan el consumo de consanguíneos y afines: Staden, Thevet en zona tupi-guarani (Métraux 1967: 65); la Relación de 1559-60 para la región de Arma: "ase visto y averiguado comer ermano a ermana y marido a mujer y a un hijo al padre" (ARAH/M Carpeta IX-Popayán: f.122); el Soldado anónimo (1575): "Hacia la tierra que llaman de Antioquia, es la gente mas cruel y barbara de cuantas naciones se saben en el mundo los cuales tienen mujeres que se sirven dellas de solo parirles hijos, que ellos empreñan y despues que el hijo o hija nasce a cabo de un mes o mas o menos como se les antoja, toman al niño y le tuestan al fuego en una cazuela como quien asa un lechón y se lo come el padre, y despues cuando le parece hace otro tanto de la madre" (Jijón y Camaño 1936-38: 181); el franciscano Zapata: "También hay en este Reino una cosa muy grave y digna que Su Magestad con su santo celo mande poner luego en ello remedio. Y es que en ciertas partes de este reino hay indios que publicamente tienen carnicerias de hombres humanos y comen carne humana que son a sus propios hijos en sus borracheras y fuera de ellas. Y esto es tan cierto en este Reino como en ese de España haber Consejo de Indias" (AGI/S Santa Fé 16. Carta al rey de Fray Luis de Zapata, 1567-1580 citado por Friede 1975-76: 24).

En estos casos conviene subrayar ante todo que la información viene distorsionada porque los testigos europeos no comparten –obviamente– el mismo sistema de parentesco que sus "observados" y, en los testimonios españoles sobre los Andes septentrionales, que tampoco tienen conciencia de la relatividad de este rasgo cultural. Apuntemos sin embargo que, más allá del uso tan falto de matices de términos y definiciones de parentesco de tipo europeo, los testimonios más detallados dejan entrever que los hijos a quienes comen sus padres caníbales han sido engendrados en "esclavos" o presos en la guerra. Hay ejemplos en ambos sexos: - de hombres que comen sus hijos habidos en las esclavas raptadas en otras etnias: según Cieza, "los señores o caciques destos valles de Nore buscaban de las tierras de sus enemigos todas las mujeres que podian, las cuales traidas a sus casas usaban con ellas como con las suyas propias; y si se empreñaban dellos los hijos que nacian los criaban con mucho regalo hasta que habian doce o trece años y desta edad estando bien gordos los comian"… "y desta manera tenian mujeres para solamente engendrar hijos en ellas para despues comer". Pero también consumen los hijos nacidos en mujeres de su propia etnia pero cuyos progenitores son esclavos presos y oriundos de otros grupos: "Cuando los naturales iban a la guerra, a los indios que prendian en ella hacian sus

esclavos, a los cuales casaban con sus parientas y vecinas, y los hijos que habian en ellas aquellos esclavos, los comian; y que despues que los mismos esclavos eran muy viejos y sin potencia para engendrar, los comian tambien a ellos" (Cieza 1947: 365). Creo interesante subrayar que la misma práctica está atestiguada en el grupo tupinamba por el viajero Thevet (siglo XVI): "En nuestra presencia fue cometido un acto por una mujer anciana, el más horrible, y el más cruel que se haya podido oir. La cual más mereciera el nombre de perra que de mujer. Porque el lector ha de entender que apenas uno de los niños, de solamente siete años, hijo de una de sus hijas casada con el preso ejecutado, apenas digo fue muerto cuando luego le cortó la cabeza y le sorbió los sesos, y la sangre ni se molestó en cocerla. La niña tenía seis años y el hijo siete los cuales fueron muertos en presencia de su padre" (Thevet citado por Métraux 1967: 65 (mi traducción).

Es lógico suponer que las etnias antropófagas mencionadas tenían en cuenta, no la consanguineidad sino el estatus del padre o madre como vencidos, exteriores a su propia etnia. Hipótesis con la que cabe conformarse ya que resulta imposible conocer las categorías funcionales ni los criterios de clasificación de tales etnias.

De todas formas lo que me llama la atención, es que esta separación entre endo- y exocanibalismo no parece funcional a la luz de los ejemplos históricos. Los casos son variados y no se adecuan a una distinción tan drástica. Por ejemplo, Combès, en un análisis estructuralista de la sociedad tupi-guarani acota la similitud establecida entre "pariente" y "enemigo", patente en el tratamiento muy comparable reservado a los cuerpos sea del pariente difunto sea del enemigo cautivo, trátense de ritual funerario o de antropofagia (Combès 1987: 101-102). En este caso se articulan estrechamente las nociones de endo- y exocanibalismo (véase también Vilaça 1992).

Esta ausencia de frontera clara entre las variadas prácticas que conforman esta tipología ideal me lleva a considerar que no parecen relacionadas claramente con las señas de identidad étnica. Ya que si nos conformamos con esta lógica occidental, ¿cómo y dónde clasificar a los indígenas de las etnias del valle de Neiva que viven tradicionalmente en una sociedad no caníbal pero que eventualmente cambian de grupo étnico y adoptan la práctica de la antropofagia, llegando a consumir a sus antiguos convecinos? (Aguado 1956-57: LibroXVI, 490): "A quien mas parte le a cabido deste daño que los Pejaos an hecho, a sido a Neyva, cuyos naturales quasi de todo punto an sido sepultados en los vientres destos malvados caribes, y si algunos an quedado por redemir su vexaçion y vidas se han buelto de la propia naçion y seguido las costumbres y crueldades de los Pexaos y pasadose a bivir entre ellos". La posibilidad misma de este cambio de pertenencia étnica- ¿es lícito llegar a hablar de identidad?- (y sin entrar en la explicación que da de este comportamiento el relator coetáneo), aboga por una débil frontera cultural entre ambos grupos y una familiaridad compartida con la antropofagia, a falta de una práctica generalizada. Lo que me lleva a sugerir que en este caso, la antropofagia en su dimensión de rasgo cultural, no es pertinente como criterio de demarcación étnica.

Constato por otra parte que la práctica caníbal llega a manifestarse bajo expresiones muy variadas y no solamente cobrando la forma "igualitaria" que se ha creido representativa del fenómeno. El caso casi emblemático vendría a ser el de las etnias tupi-guarani que practican una antropofagia de vendetta interminable de por su esencia misma, "contagiosa" entre grupos estrechamente comparables, según el comentario de Guille-Escuret (1992: 339) a partir de los trabajos de Métraux y Combès.

Esta modalidad, en la cual el consumo caníbal es recíproco y el trato entre grupos vecinos idéntico, se da - es cierto también - en los Andes septentrionales, en particular en el sur de Colombia (ver citas anteriores). Un ejemplo aportado por Cieza (1947: 365), el de los pobladores autóctonos de la región de Tababe, recalca la similitud cultural de los grupos enfrentados: "**sus costumbres conforman con estos sus comarcanos**" y consumen a sus semejantes. "Estos**, aunque son de la misma lengua y traje de los de Guaca**, siempre tuvieron grandes pendencias y guerras en tanta manera que unos y otros vinieron en gran disminución porque todos los que se tomaban en la guerra los comían y ponían las cabezas a las puertas de sus casas."

Pero la antropofagia parece abarcar también múltiples formas, muy alejadas de este modelo inicial: se trate del consumo de miembros emparentados con la propia etnia (caso de los niños engendrados en esclavas o por esclavos), u oriundos de grupos totalmente extraños. Podría corresponder al ejemplo de mayor abismo cultural entre consumidores y consumidos, el caso de los cautivos europeos comidos por los aborígenes americanos, (ver texto ya citado de Rodríguez Freyle 1986: 261) en la descripción de un chiquero. Aunque conviene notar que los tupinamba equiparan de forma explícita a sus nuevos enemigos, los portugueses, con las etnias locales tradicionalmente enemigas, según Staden (1979: 107).

La reciprocidad en el trato entre grupos enfrentados tampoco es la pauta general: entre las etnias antropófagas del sur de Colombia destacan los pijao que "cazan" y consumen tradicionalmente al grupo vecino de los zuaza: éstos no corresponden con la misma práctica, y son "mansos y simples" según la valoración del relator español (López Medel 1982: 342).

Al otro extremo del abanico de modalidades caníbales, se sitúa otro tipo de relación asimétrica, esta vez entre dos sociedades opuestas culturalmente: los panche, grupos acéfalos de hábitat cálido, consumen a la etnia andina de los muisca, organizada a nivel político en dos cacicazgos muy centralizados y que no practica la antropofagia, pero que comparte con éstos relaciones bélicas tradicionales. Este grupo ofrece además otra particularidad que muestra la inanidad de las categorías estancas occidentales: consumen tanto a grupos similares como diferentes: "los yndios Panches… comense unos a otros…aunque sean de su mesma nacion y pueblos"… "y si los Panches toman yndios de los de Vogota, o los matan o los comen luego", mientras que los muisca no comen a los vencidos panche pero sí recuperan los cuerpos para trofeos (San Martín y Lebrija 1916: 74). En este caso, ambos consumos son

aceptables en el marco cultural de la etnia panche, se trate del "otro" o del "mismo", aunque desconocemos las categorías autóctonas que debían de integrar, y equivalentes acaso a la de "enemigo".

Una acotación de Guille-Escuret (1992: 329, mi traducción) sobre el exocanibalismo, el endocanibalismo y la caza de trofeos, sugiere que "el que estas tres prácticas se dan con frecuencia en los mismos espacios culturales agudiza en especial el problema de los límites de una explicación aislada de cada una de éstas en una sociedad particular". Este aislamiento como objeto de estudio me parece deberse a la identificación del siglo XVI, a raíz de su distinta valoración moral, de estas prácticas como rasgos separados.

Un ejemplo de cómo esta clasificación europea introduce un sesgo en la información lo aporta la representación española del grupo étnico de los quimbaya: éstos van descritos como aceptables, más civilizados y esto probablemente porque practican un canibalismo de excepción (Robledo en Tovar 1993: 345-346; Cieza 1947: 375-376). Es también considerado como una justificación el contexto bélico, mientras que la venta en "carnicerías públicas" de carne humana habida por intercambio en un contexto asimilado al mercantil europeo es un agravante total y un grado superior en la barbarie (etnias de Arma, Pozo, Antioquia). La repulsa europea es comparable frente a la práctica observada de cebar a los presos por recordar la cría de animales: el vocabulario de los relatores es el mismo: "chiquero", "engordar". La crónica de Rodríguez Freyle (1636) aunque tardía, es útil porque relata hechos todavía vigentes a principios del siglo XVII, como la supervivencia de la etnia pijao y de sus rasgos culturales fuera del control colonial: "por encima del valle de Neiva…residen los Duhos y los Bahaduhos que estas naciones eran la carne de monte de los Pijaos"… "un chiquero de indios duhos, que los tenian alli engordando para comerselos en las borracheras. Este chiquero era de fortisimos guayacanes y la entrada tenia por lo alto, que se subía por escaleras" (1986: 261; Escobar en Tovar 1993: 418: "los engordavan con mucho regalo y guardaban para se le comer en fiestas y vayles como quien engorda lechones").

***

Por lo tanto vemos desvanecerse la validez de la clasificación operada por las fuentes españolas que ha llevado a establecer categorías donde situar a los distintos grupos humanos en función del tipo de antropofagia practicada. Esta tipología, en vez de estar constituida por rasgos excluyentes unos de otros y estancos, me parece remitir más **probablemente a una sola secuencia cultural:** muerte ritual y sacrificio, elaboración de trofeos corporales, canibalismo, etc… Pero, de acuerdo con las costumbres y preferencias locales y también a causa de factores coyunturales que imprimen una dinámica -temporal entre otras formas- a las expresiones culturales, no siempre las sociedades humanas efectúan la totalidad de la secuencia. Cada una puede dar un trato privilegiado a tal o cual elemento, enfatizarlo o hasta ignorarlo, pero

sin que éstos se desvinculen de un conjunto significativo globalmente. Esta selección se percibe en las variaciones de comportamientos sociales que registran tanto Métraux entre los distintos grupos históricos tupinamba como este estudio entre las etnias de los Andes septentrionales en la época del Contacto con el Viejo Mundo. Métraux (1967: 70-73) compara las prácticas de los chiriguano, guarayus, apiaca, oyampi, omaguo, guarani "tribus de la familia tupi-guarani".

4. La procedencia de la carne humana

La importancia primordial de la antropofagia para muchas etnias de los Andes septentrionales explica que la obtención de carne humana dé un giro particular a las relaciones interétnicas: éstas, para dar respuesta a esta demanda o exigencia social, integran dos formas esenciales, guerra por una parte, intercambio por otra. En varios casos se articulan estas dos modalidades.

La relación bélica es parte esencial del *modus vivendi* en el ejemplo de las etnias de los gorrones (que tienen sus numerosos asentamientos en la sierra "hasta la ciudad de Cali y confinan con los de las Barbacoas") (Cieza 1947: 378); es una actividad prioritaria en la medida en que goza de un espacio ritual privilegiado especialmente adscrito a este fin: "La poblazon de los naturales esta entre estos cañaverales, es gente toda desnuda y caribes, gente bien dispuesta y muy guerreros y en toda su poblason no ay mas que un çerro de savana de una carrera de cavallo alli se yvan a dar la batalla unos con otros porque no ay en toda esta tierra donde poder pelear si no es en aquel çerro" (ARAH/M. Carpeta IX-Popayán, Relación de 1559-60: f.9v).

La mayoría de los testimonios históricos vinculan la guerra con la antropofagia y la recuperación de trofeos. El contexto bélico parece un elemento significativo del marco ritual y muy generalizado en este área geográfica. Llamo la atención sobre una descripción etnográfica poco conocida pero excepcionalmente completa y bastante técnica, cuyo autor fue un soldado español involucrado en la conquista, y que desvela, además de las costumbres guerreras autóctonas, la riqueza de la puesta en escena ceremonial del combate: "En las guerras entre ellos, usan unos palos de palma negra, muy dura, largos de braza y media, que llaman macanas, ancho de cuatro dedos, con dos filos a un cabo y otro, y juegan a dos manos esta macana, como nosotros el montante. Son diestros y ligeros con ella, que de un golpe pueden matar un hombre. Usan de unos dardos arrojadizos que tiran destos palos con puntas tostadas al fuego; y son buenos braceros, que pasan con uno a un hombre por el cuerpo; y usan de unas astas largas con picas, para pelear a pie como piqueros, desta manera de palma, sin hierros, pero hechas en ellas unas puntas agudas tostadas al fuego, con que ofenden mucho. Usan de hondas y piedra, y los que se captivan entre ellos, cómense unos a ellos, y por trofeos y armas ponen las calaveras a las puertas de sus casas, hincadas en palos altos, y los cueros de los cuerpos, que han comido, desollados, henchidos de ceniza, tienen arrimados a las paredes de sus casas como personajes, y de algunos destos cuerpos hacen atambores con que tañen. Entran con gran alarido

en la guerra, de voces y flautas y cornetas y unos caracoles grandes, que llaman fotutos, que tocan muy recio y se oyen mucho, y con muchos plumajes de plumas de papagayos, que hay muchos en aquella tierra, y sobre sí puestos collares de oro y en los pechos una armadura de oro, de grandor de un plato, que llaman patenas, y todo el cuerpo desnudo y pintado de colorado, negro y amarillo, por las caras, brazos y piernas, que juntos en escuadrón, parecen bien y aun ponen temor a quien los ve nuevamente" (Anónimo en Jijón y Caamaño 1936-38:180).

Es probable también que entre algunas etnias caníbales, la finalidad de la guerra (en el plano material) sea plural, como lo sugiere esta temprana descripción del conquistador Robledo; asocia a la obtención de carne humana el mantenimiento del equilibrio territorial: "la provincia de Pozo…es una gente velicosa e yndomable..son muy grandes carniceros de carne humana…tienen guerra con todas las provincias que con ella confinan ques con Picara que **llegan sementeras con sementeras**" (Robledo en Tovar 1993:347).

Dos rasgos me parecen fundamentales en el Norte del continente sudamericano por su enorme importancia y general difusión: la amplitud de los intercambios de productos y la existencia en todos los grupos humanos de una categoría social, nombrada "esclavos" por los testigos europeos.

Las referencias al intercambio interétnico abundan en las fuentes históricas: me conformo, para la zona geográfica que nos interesa, con mencionar las obras de Fernández de Oviedo y de Cieza de León. Y remito a la útil síntesis sobre "comercio prehispánico en Colombia" de Wassen (1955). El intercambio de productos involucra tanto a etnias de altura como de tierras bajas y adquiere formas que pueden ser más elaboradas que el simple trueque entre dos grupos. Hay amplia constancia testimonial de la intensa actividad de cadenas "comerciales" con intermediarios e intercambio a través de grupos y territorios que abarcan desde el mar (ambos océanos) hasta los llanos amazónicos. Las ferias cíclicas del Orinoco cuentan entre los casos mejor conocidos y documentados (Friedemann y Arocha 1989: 93-95; Helms 1984: 42-43). Pero en otros muchos puntos del territorio (a menudo estratégicos), existía un concenso entre etnias por lo demás enfrentadas, sobre lugares dedicados al intercambio pacífico; el conquistador Robledo describe en "las provincias de Nutabe y Brero", en la región de Antioquia, un puente de bejucos sobre el caudaloso Magdalena: "es la puente para contratar unos con otros" (Tovar 1993: 357). El objeto del intercambio es múltiple: consiste en todo tipo de productos económicos pero cuyo valor simbólico rige las relaciones políticas interétnicas. Helms (1984: 43; 49), en particular para el pie de monte andino y los llanos amazónicos, pondera el beneficio político que sacan los jefes étnicos del intercambio de productos a larga distancia, al actuar como intermediarios capaces de mantener la "paz del mercado". Sobre el norte de Ecuador, he descubierto un espectro comparable de relaciones que vinculan la etnia prehispánica otavalo -considerada por los españoles como serrana- con las sociedades de tierras bajas en ambos lados de la cordillera (Caillavet 1989). La intensidad

y el contenido de las interrelaciones se inscriben dentro de un marco cultural propio de los Andes septentrionales (Caillavet 1986 b).

Un repaso de la documentación española sobre las sociedades aborígenes confirma la difusión entre ellas de la "esclavitud" - por utilizar la terminología europea - y la consiguiente importancia del tráfico humano dentro de la actividad de intercambio. Los esclavos (hombres, mujeres, niños, niñas) parecen cumplir varios papeles: mano de obra (Cieza y otros cronistas mencionan sirvientes), víctimas sacrificiales, carne para la antropofagia, trofeos (Cieza, Oviedo, Castellanos citados por Wassen 1955: 91; 96; 98; 101; Helms 1984: 49; 55). El esclavo es un producto muy valorado; Robledo cuenta la pesada insistencia de los indígenas de la zona de Urabá para comprarle los indígenas aliados que acompañaban a los soldados españoles: "los yndios de la tierra le ymportunaron mucho que a trueque de oro les diese de aquellos yndios e yndias que traya para tenerlos en su servicio como a manera de esclavos" (Robledo en Tovar 1993: 329).

Esta mercancía humana procede de redes de intercambio que combinan guerra -los tradicionales encuentros bélicos tienen por finalidad esencial cobrarse presos- e intercambios pacíficos. Y es esencial tener en cuenta que las etnias no antropófagas participan también en esta actividad, estén asentadas en hábitat de altura, como los muisca (Langebaek 1987: 103) o en tierras bajas como ciertos pobladores de la región de Anzerma: "no son caribes pero venden a trueco de oro y otros rescates yndios esclavos que tienen de otras provinçias a los de Caramanta y Santa Fee (= de Antiochia) para que los coman y los lleven a la carneçeria" (ARAH/M. Carpeta IX -Popayán, "Relación de 1559-60 ": f.10v).

5. El caso de los niños: esclavitud y consumo de carne infantil

Al reunir las evidencias documentales para este trabajo, han surgido con reiteración referencias a la presencia corriente de niños entre los esclavos y al intercambio de éstos. La importancia y finalidad de la esclavitud infantil es un tema que no me parece haber suscitado estudios específicos hasta la fecha, en el marco de la etnohistoria. En parte puede haber pasado relativamente desapercibido porque los comentaristas españoles, acostumbrados a esta misma práctica ya secular en el Viejo Mundo (Stella 1992), no la han realzado en sus escritos.

Pero también podría responsabilizarse de este olvido una interpretación errónea de la palabra "muchachos" que los designa habitualmente en el vocabulario de los españoles del siglo XVI. Está claro que no remite a adolescentes ni a jóvenes adultos, sino, sin lugar a dudas, a niños y niñas prepúberes. El Diccionario clásico de las Autoridades (1726) define el término como: "En su riguroso sentido vale el niño que mama; aunque comunmente se extiende a significar el que no ha llegado a la edad adulta". Cieza (1947: 375) describe como "muchachos" a los pequeños que empiezan a caminar. Como lo ha establecido Ariès (1960: 13-18) para Francia e Inglaterra en el siglo XVI a partir del estudio de la terminología medieval y moderna, las clases de

edad parecen reducirse a dos categorías exclusivas que se distinguen por la madurez sexual: muchachos/ adultos: clasificación que creo se puede aplicar con mucha probabilidad a la España de entonces. Lo llamativo es que aquella representación occidental corresponde, parece ser, a las categorías que se desprenden de los datos etnográficos sobre los jóvenes esclavos de los muisca. Estos son prepúberes, condición esencial: los muisca "prenden, (= para sacrificarlo) en la guerra de los Panches sus enemigos algun mochacho que por su aspecto se presuma no aver tocado a muger." El caso de los "Mojas", niños "sacerdotes" comprados en el Oriente amazónico, es idéntico: "bienen siempre de siete a ocho años al Nuevo Reino… quando estos llegan a hedad que les paresçe que pueden ser potentes para tocar a mujer, matanlos en sus templos… Pero sy antes desto la bentura del Moja a sydo tocar a mujer, luego es libre de aquel sacrifiçio porque dizen que su sangre ya no bale para aplacar los pecados" (Ximénez de Quesada, en Ramos 1972: 298-299).

Estas dos edades, la de la captura y la del sacrificio se ven confirmadas en otros testimonios, como en un caso documentado en la cuenca amazónica: "Yo soy natural de un pueblo que dicen de las Canoas, de ese Cabo de Meta que habra a la tierra del Gualcaba doce jornadas y estando en el **siendo muchacho de ocho años** me cautivaron los Ayguas que es una gente alterada que anda por los Llanos y me vendieron en la tierra del Gualcaba" (AGI/S Patronato 27, R 31-Santa Fé 24-10-1576, documento citado por Friede 1975-76: 123).

Cieza (1947: 365) cuenta que en la zona de Antioquia, los caciques comen a sus hijos, habidos en esclavas y la edad de los sacrificados concuerda: "los hijos que nascian los criaban con mucho regalo hasta que habian **doce o trece años** y desta edad, estando bien gordos, los comian…".

El rapto e intercambio comercial de niños y niñas parece difundido. Hay claras referencias para los Llanos amazónicos: "tenia ciertas salinas de sal de donde los indios rescataban y el dicho indio mercader llegó de su libre voluntad y sin ningún temor traia para el dicho rescate cinco o seis muchachos y muchachas esclavos que decia el dicho indio ser suyos y que los traian para vender y con ellos comprar ciertas cargas de sal" (AGI/S Patronato 27. R 31. Santa Fé, 24-10-1576, documento citado por Friede 1975-76:117). Friedemann y Arocha (1989: 95) evocan la vigencia en época colonial del tráfico de niños entre las etnias amazónicas: "En el decenio de 1680 los Sálivas les vendieron anualmente a los Caribes 350 niños que tampoco se salvaron del terrible mercado. Estos niños habían sido capturados entre la etnia de los achaguas".

También está documentada la venta de niños originarios del Oriente amazónico por el grupo selvático de los coronado, a cambio de productos de tierras de altura en los mercados tradicionales de la sierra norte ecuatoriana: "Los indios de guerra traen muchas veces muchachos y muchachas a vender a trueque de mantas y sal y perros" ("Relación de Pimampiro" (1582) en Jiménez de la Espada 1965: 248). En la misma área geográfica, un español enemistado con el encomendero de Otavalo le acusa, en 1578, de exigir un tributo tan alto que los indígenas no tienen más reme-

dio que vender a sus propios hijos: "para pagar el tributo…llegan y ban por toda la tierra a rescatar cinquenta leguas de Otavalo…vendian sus hijos e hijas algunos" (AGI/S Cámara 922A. Pieza 3a: f.99v, 100r).

La interpretación del observador español que achaca la práctica a la presión colonial puede ponerse en tela de juicio, pero en cambio el contexto de los intercambios itinerantes por la etnia otavalo queda plenamente conocido en la etnohistoria de este grupo (Caillavet 1979): los niños constituyen sin lugar a dudas un producto demandado en la economía tradicional autóctona.

Una vívida descripción de los ataques por parte del grupo antropófago de los pijao atestigua que los niños resultan ser también una presa codiciada: aquéllos suelen raptar a sus víctimas y cruzar el río Magdalena con ellos, "y algunas vezes pasan el rio ocupandose entrambas manos con dos muchachos captivos, que es cosa cierto notable" (Aguado 1956-57: Libro XVI, 489).

¿Cuál es la finalidad de esta esclavitud infantil? El hecho de que los niños sean una presa más fácil de capturar que los adultos (como lo muestra este último testimonio) puede explicar parcialmente que estuviera tan difundida. Su papel parece múltiple. No hay que descartar ante todo su utilización como mano de obra: en 1559, los indígenas de la región de Popayán pretenden sustituir el tributo colonial en productos por el envío de "muchachos" para labrar las minas y la solución que proponen parece corresponder a una práctica tradicional, aparentemente prehispánica (ARAH/M Carpeta IX-Popayán "Relación de 1559-60": f.5r). Un documento de 1587 nos aporta algunos datos sobre la biografía de un indígena de origen panche raptado de niño por indígenas muisca y vendido luego varias veces: "era de la encomienda y repartimiento que tenian en la ciudad de Tocaima y que siendo muchacho lo habian hurtado indios Moscas y le habian vendido a otros y de mano en mano habia ido a parar a las dichas provincias de Moxigua" (documento de 1587 procedente del ANH/B Caciques e Indios, XXII: f.328r citado por Langebaek 1987: 105). Cieza (1947: región de Antioquia: 365; región de Ancerma: 368) evoca en dos ocasiones a los "muchachos sirvientes" de los señores étnicos; cabe pensar que se trata de esclavos porque es en esta categoría de donde se sacan a los niños sacrificados en los rituales funerarios de los caciques.

El uso sacrificial de los niños revela su especificidad simbólica: lo demuestra el caso ya citado de los niños Mojas, cuya sangre pierde su valor propiciatorio si han perdido la virginidad. Otras fuentes etnohistóricas confirman el sacrificio de los niños entre la sociedad muisca: "Tenían otro género de sacrificio particular suyo los indios del Nuevo Reyno; y era en tiempo de necesidades flechar algunos niños de los que tomaban y prendían de sus enemigos y contrarios en sus guerras puniéndolos en unos palos altos, atándolos allí y disparando en ellos muchas flechas hasta que morían" (López Medel 1982: 335). Es interesante subrayar que recientes hallazgos arqueológicos de ofrendas de metalurgia muisca corroboran esta práctica al represen-

tar explicítamente a los sacrificados en la gavia (Londoño 1986; Sotomayor 1989). El relato temprano de los conquistadores San Martín y Lebrija (1916: 74) evoca también el valor simbólico del sacrificio de niños panche capturados por los muisca: "Los muchachos que traen vivos subenlos a los cerros altos y alli hacen dellos ciertas cerimonias y sacreficios, cantan muchos dias con ellos al Sol, porque dicen que la sangre de aquellos muchachos come el Sol y la quiere mucho y se huelga mas del sacreficio que le hazen de muchachos que no de hombres". Fuera de esta zona geográfica, recordemos el testimonio ya citado de Zárate (1947: 465) sobre la costa ecuatoriana, quien describe los cuerpos de adultos y de niños "crucificados".

El consumo caníbal es el tercer destino de estos niños esclavos. Muchas de las referencias a antropofagia especifican que éstos son las víctimas preferentes (¿acaso por ser más sabrosos y tiernos?, no lo podemos descartar). Y esta práctica abarca la misma extensa área geográfica: desde el Darién - Andagoya (Tovar 1993: 137) relata que hacia 1520 los pobladores sometidos por grupos caníbales "en la provincia de Tauraba les trayan de los pueblos muchachos que comyesen y otros mantenymyientos" - hasta los territorios colombiano y brasileño, según los testimonios ya evocados de Cieza y de Staden entre otros. El consumo de fetos y recién nacidos es relatado por varias fuentes sobre las Antillas y las etnias colombianas de Arma y Popayán. (Testimonio del médico Alvárez Chanca, en el segundo viaje de Colón a las Antillas, en 1594, (Mari 1986: 6); Cieza (1947: 372) sobre la región de Arma: "Son tan amigos de comer carne humana estos indios que se ha visto haber tomado indias tan preñadas que querian parir…y acometer a ellas y con gran presteza abrirles el vientre con sus cuchillos de pedernal o de caña, y sacar la criatura; y habiendo hecho gran fuego en un pedazo de olla tostarlo y comerlo luego, y acabar de matar la madre y con las inmundicias comersela con tanta priesa que era cosa de espanto.") (Ver también sobre Popayán al Anónimo en Jijón y Caamaño 1936-38:181 y a Escobar en Tovar 1993: 418).

En cuanto a los niños y niñas vendidos por la etnia de los coronado amazónicos en el valle ecuatoriano andino del Coangue/Chota, me llama la atención el que el autor del texto ("Relación de Pimampiro" de 1582, en Jiménez de la Espada 1965: 249) apunta -a continuación aunque sin establecer explícitamente una relación entre ambos hechos- el alto consumo de carne por los pobladores de esta zona: "Son grandes carniceros, amigos de comer carne y si acaso no la tienen, la van a comprar a los pueblos comarcanos…jamas estan sin carne, digo estos que tienen rozas de coca." Creo lícito sospechar que este tráfico lo es de carne humana, y en este caso concreto de niños, mayormente si notamos el empleo del término "carnicero" en los testimonios de la época para referirse a los caníbales y que los "pueblos comarcanos" (es decir "fronterizos") practican la antropofagia. Recordemos también que en la epoca precolombina, no hay actividad agropecuaria y la carne procede de la caza de venados y jabalíes. La carne humana podía representar un recurso apreciable. Un consumo algo clandestino en una región ya "pacificada" por la colonización no pa-

rece imposible por la casi nula presencia española entre la población aborigen: este punto se ve ratificado por esta misma fuente ya que denuncia la plena vigencia de los cultos autóctonos (Jiménez de la Espada 1965: 249).

6. Un mismo cuadro cultural: intercambios, guerra, antropofagia

Guerra y "comercio" parecen coexistir en los Andes septentrionales: redes tradicionales de intercambio a corta y larga distancia se mantienen a la par de una actividad bélica intensa, en la que participan, si no todas las etnias, al menos la gran mayoría de ellas. En esta conjunción de guerra e intercambios pacíficos se fundamentan las relaciones interétnicas propias de los pobladores autóctonos de los Andes septentrionales[8]. La captación de esclavos y de carne humana constituye un elemento esencial de ambas prácticas, como finalidad en el caso de los ataques bélicos, y como producto altamente valorado en la gama de los intercambios.

Tanto para Colombia como para Ecuador, la intensa actividad de intercambio ha sido corroborada en los campos de la arqueología y de la etnohistoria (Salomon, Caillavet, Uribe, Ramírez de Jara), desdibujando un amplio territorio (que incluye la región de Quito y el norte de Ecuador a la par que Colombia) de indudable unidad cultural.

En cambio, la actividad bélica ha sido menos analizada, y requiere investigaciones más completas. Los documentos aquí recopilados sobre Ecuador y Colombia son esencialmente aquellos que la relacionan directamente con la antropofagia - criterio seleccionado para este estudio-. Pero existen otras referencias en las fuentes etnohistóricas sobre la práctica aborigen de la guerra que suelen pasar más desapercibidas, en parte por ser una realidad poco chocante para los observadores españoles, y por otra, por confundirse con el contexto de violencia generalizada de la conquista europea.

El área misma que Cieza delimita como estudio de caso (y comentada en la introducción de este trabajo) de la supuesta frontera entre Andes centrales y Andes septentrionales, me parece representativa de este olvido. Los grupos del norte de Ecuador y del sur de Colombia estaban involucrados, a la llegada de los conquistadores, en el mismo tipo de relaciones interétnicas - integrando la guerra con sus vecinos- que el resto de los Andes septentrionales. Es cierto que la conquista recientemente llevada a cabo por los Incas - o en trance de realizarse - ha captado el interés de los comentaristas españoles y dejado en la sombra la realidad bélica de los pobladores locales. Es probablemente esta coyuntura histórica la que influye en la selección por Cieza de León de un criterio político para la delimitación del territorio: ésta corresponde exactamente al marco geográfico y étnico del avance de la conquista incaica. En efecto considero que el límite norte de la integración efectiva en el imperio incaico, lo define el valle del río Coangue (hoy Mira-Chota) mientras que el más norteño río Angasmayo (hoy Guaytara-Carchi), muchas veces descrito como la frontera norte de la expansión incaica, sólo remite a incursiones de las tropas incas pero

sin verdadera conquista (Caillavet 1985 b: 405; 412-414). La tradición local oral, recogida por los conquistadores y entre ellos por Cieza de León, ha dejado constancia de la existencia de una "casta" de guerreros en la sociedad aborigen de la sierra norte ecuatoriana. Su apodo de "huambracuna" (= "niños" en quichua) remonta a un episodio de la resistencia ante las tropas incaicas - la masacre en la laguna de Yahuarcocha de los adultos de la sociedad autóctona- (Caillavet 1985 b: 410). Pero designa en realidad un cuerpo guerrero de élite y tempranas referencias de archivo especifican su pertenencia étnica y geográfica: "los guamaraconas que son del linaje e prosapia de aquellos…que morando…en los pueblos de Carangue y Otavalo y Cayambe y otros que caen en la **comarca** de Quito"[9]; "Guayna Capac…fizo gran estrago en los guamaraconas que es en las provincias de Ottavalo y Cayanve" (Cieza 1947: 341; AGI/S Patronato 28, R.12: f.11v). Una confirmación de la vigente dedicación bélica de los "huambracuna", la aporta un documento de archivos de fecha excepcionalmente temprana: Francisco Pizarro desde Lima, para hacer frente a la sublevación de Manco Capac, pide a todos los asentamientos españoles el envío de tropas de "indios amigos" para socorrerle. El Cabildo de Quito, en una carta de 9 de octubre de 1536, se niega a facilitar refuerzos, posiblemente por no estar a salvo tampoco de una rebelión local, y explica que los únicos soldados indígenas están ausentes: "los guamaraconas de Otabalo e Caranbe (sic) e Cayambe e Chapi de que a Vuestra Señoria ynformaron se podrian sacar algunos dellos estan **en frontera destas provincias** y hordinariaemente (sic) tienen guerra con ellos la provincia de Atund llata y la de Lita y la de Quixo que **confinan y estan a la raya dellos**" (Caillavet 1985 b: 411-412). Lo que confirma la componente bélica de las relaciones interétnicas tradicionales de todo el área que nos ocupa así como la localización de los "frentes" de guerra en las fronteras entre grupos étnicos. Los soldados autóctonos pertenecen a las etnias de la sierra norte ecuatoriana: de sur a norte, Cayambe, Otavalo, Carangue, y el grupo de Chapi ubicado cerca del puerto de montaña que relaciona el alto valle del Coangue con la vertiente oriental de la cordillera andina y que controla la vía de acceso al Oriente amazónico. Estos guerreros luchan con las etnias que los circundan: el grupo de Lita, en el pie de monte occidental (Caillavet 1989); el grupo quixo en el pie de monte oriental; y al norte, "la provincia de Atund llata".

Aunque no conocido hasta la fecha, pienso poder localizar este topónimo. Su transcripción quechua (="pueblo grande") se debe probablemente a la influencia linguística inca en el norte de Ecuador, recogida por los conquistadores, pero se trata de una zona no conquistada por los Incas, documentada por una relación temprana de Andagoya: esta "provincia de Atunçata" (o "Tunzata") está ubicada a unas catorce leguas al este del puerto de Buenaventura, en una región muy montañosa, que parece corresponder a los farallones del oeste del valle de Cali. (Andagoya (1540) en Tovar 1993: 160): " a catorze leguas de la mas vy (por "mar di") en una provyncia que se dize Atunzata muy asperysima tierra y bien poblada. Salieron de guerra los yndios…"; 164: "la provincia de Tunzata es lo alto de aquella tierra a la parte del sues-

te sobre la mar tierra asperysima y de montañas"; 190-191: "provincia que se dize Atunçata muy poblada y la mas aspera de montañas y balles que he visto"… "ellos estavan bien adereçados para defendernos la entrada").

Hoy día en el pie de monte de la cordillera occidental, al este de Buenaventura, existe el pueblo de Atuncela (Atlas de Colombia, Instituto Geográfico Agustín Codazzi 1992). Otra referencia en la obra de Betanzos (1987: 215-216) menciona "la provincia de Rata indios Pastos" y "la provincia de Guambo que confina con los Ratas": la deformación del topónimo hasta encajarlo en el idioma quechua (suele haber confusión entre los fonemas l y r, por lo que "llata" se transforma en "rata") es lógica de parte de un cronista que refleja la tradición historiográfica cuzqueña y la agresividad verbal reservada a los enemigos[10], y creo que designa al mismo grupo étnico. Esta etnia, bélica según estas fuentes, se enfrenta pues con los grupos del norte ecuatoriano. Es probable que sirva de denominación algo imprecisa para evocar un conjunto de etnias del sur de Colombia y los enfrentamientos con éstas.

Estos nuevos datos sobre la guerra autóctona se podrían examinar a la luz de un planteamiento reciente sobre la incidencia en las formas de la guerra interétnica, del contacto entre estados y sociedades no estatales (Ferguson y Whitehead 1992). En el caso por ejemplo de la expansión colonial española, podemos percibir su efecto modificador sobre la intensidad y características de los conflictos que enfrentan los grupos étnicos de la Gobernación de Popayán: la presión de los conquistadores y colonos sobre los territorios de las distintas etnias incrementa la violencia intertribal y desplaza sus frentes tradicionales de guerra (Lepage en Caillavet y Pachón 1996: 157-184).

En cambio, la influencia del expansionismo incaico sobre las prácticas guerreras de las sociedades no estatales periféricas o recientemente conquistadas es más difícil de evaluar. Es posible que la dominación del estado inca sobre las sociedades del norte ecuatoriano (etnias cayambe, otavalo, carangue y del río Coangue-Chota) haya relegado los enfrentamientos interétnicos hacia las fronteras externas al imperio, concentrando por vía de consecuencia en estos frentes, la dedicación bélica de las etnias vecinas no dominadas.

***

Intercambio organizado de productos, guerra y canibalismo constituyen un solo conjunto en el que todas las etnias parecen implicadas: de este último componente, sea como consumidores, sea como intermediarios y abastecedores de carne humana. Estas tres facetas modelan el tipo de relaciones interétnicas a nivel económico pero es de suponer su papel determinante también en el campo cultural, ya que las etnias comparten las dimensiones simbólicas de estas prácticas -que en este trabajo no se han analizado- y que se podrían considerar como la expresión paroxística de una intensa circulación interétnica. Y la interpretación según la moral cristiana de un observador español, autor de la Relación de 1598 de la Nueva Granada: "Ay

pocos naturales porque los Pijaos sus **malos veçinos** se los comen" (Caillavet y Pachón 1996: 197), resulta ajena a la lógica política de los pobladores americanos. En realidad, las relaciones de "vecindario" no eran nada "malas": la original modalidad de vínculos interétnicos que hemos analizado y que otorga un papel destacado a la antropofagia, parece haber vertebrado un sistema equilibrado y funcional.

Una de las conclusiones destacables, a la luz de los testimonios documentales, es que estas mismas etnias que los españoles rescatan de la acusación casi generalizada de caníbales, resultan también directamente involucradas: valgan los casos de los muisca, los caramanta, los pasto, los otavalo. Hemos establecido tanto su permanente actividad bélica como su papel destacado en la organización de intercambios muy nutridos. Me parece no tener sentido dar por obvio que estas etnias que dominaban la red de intercambios interétnicos, en particular de aquellos productos más altamente valorados, fueran a prescindir únicamente de la mercancía esclavos/carne humana esencial en el funcionamiento y las relaciones mutuas de las sociedades de los Andes septentrionales.

¿A qué se debe esta ceguera de las fuentes españolas? El deseo de clasificar la realidad lleva a integrarla en una tipología acorde con los presupuestos europeos en su intento de definir la frontera entre civilización y barbarie: tierras calientes en oposición a las frías, behetrías a cacicazgos, recolectores a agricultores etc… La inclusión del canibalismo entre los rasgos que sirven de rasero para evaluar las fronteras de la civilización se remonta a los escritos de Plinio y Herodoto y apunta Whitehead (1984: 70) que esta concepción clásica fue adoptada y ratificada por la Corona española.

Cieza de León llega a proponer un modelo teórico mientras que la mayoría de los observadores repite este esquema como un lugar común que no necesita replantearse. Sin embargo estas mismas fuentes se contradicen ya que la realidad americana no respeta tal dicotomía y presenta cantidad de matices y rasgos variopintos que echan abajo la representación europea. La oposición modélica la conforman por ejemplo las etnias enfrentadas de los panche y de los muisca, o de los abades y de los pasto: antropofagia, tierras calientes, behetría versus territorio frío de altura, señores étnicos poderosos y ausencia de antropofagia (panche y muisca según Ximénez de Quesada (1539) en Ramos 1972: 287; y en ARAH/M Carpeta IX Popayán, "Relación de 1559-60": f. 17r/v; para los abades y pasto, en "Relación de 1559-60": f.1r/v).

En realidad, estos grupos descritos como en total antagonismo se revelan partícipes de una sola lógica económica, y -sería lícito extrapolarlo- simbólica también. La "frontera" que, según el análisis europeo, les opone, actúa más bien como una articulación dinámica que como una separación tajante.

Además tampoco es operativa la dicotomía entre rasgos culturales sintomáticos de la pertenencia al polo de la barbarie o de la civilización. Muchos casos entre las etnias descritas por los observadores del siglo XVI no se adecuan con la clasificación ideal.

En el campo de la ecología por ejemplo, no se perfila ni relación fija ni determinismo. Cabe recordar que los grupos muy belicosos y antropófagos asentados en "el nudo de Almaguer" (= hoy día el Macizo Colombiano) donde nacen en particular los ríos Magdalena y Cauca, son etnias de zona muy fría y de alto relieve (ARAH/M Carpeta IX-Popayán, Relación de 1559-1560: f.3-4).

Es también el caso de las etnias de Arma, que practican ampliamente la antropofagia y viven en un hábitat frío (Robledo en Tovar 1993: 348: "en esta provincia haze frio por estar pegada a la syerra"). Otro ejemplo aún más difícil de situar dentro de esta adscripción ecológica lo constituye el grupo de los quillacinga también antropófagos: y esto porque la ubicación exacta de su territorio es problemática, como lo analizan las investigaciones actuales tanto en arqueología como en etnohistoria (Cárdenas Arroyo 1992; Ramírez de Jara 1992). Y si bien controlan tierras calientes para una producción agrícola específica, la mayor parte de su hábitat es serrano y frío hasta el punto que parecen compartirlo con las etnias pasto, no antropófagas, dentro de una distribución multiétnica tanto espacial como diacrónica compleja (Cárdenas Arroyo en Caillavet y Pachón 1992; Ramírez de Jara en Caillavet y Pachón 1992).

Este esquema no excepcional en las culturas andinas -es el caso también analizado para la etnia ecuatoriana de Otavalo (Caillavet 1989)- nos lleva a considerar como muy relativas y muchas veces no pertinentes, cualquier interpretación ecológico-cultural de la antropofagia, además de la diferenciación entre etnias de tierras frías y etnias de tierras calientes, o también la coincidencia de una frontera geográfica y ecológica con la de un territorio étnico.

***

En otro campo, el criterio socio-político al que se ciñen los observadores españoles, tampoco es de gran utilidad para definir la "frontera de la civilización". La antropofagia no se circunscribe a la "behetría" y no faltan ejemplos de grupos americanos que combinan una marcada jerarquía política y social con esta práctica: los pobladores asentados entre el río Patía y Cali, antropófagos, "es gente vestida y bien tratada, ay señores que son obedeçidos y temidos" (ARAH/M Carpeta IX-Popayán Relación de 1559-1560: f.14v). También está integrada la práctica de la antropofagia dentro de una estructura de poder cacical entre las etnias de la región de Pozo: "los señores son aqui mas temidos de sus indios que en otras partes" (Cieza 1947: 373).

Por fin, las sociedades aborígenes pueden presentar rasgos de complejidad social considerados incompatibles con el estado de barbarie que se equipara con el canibalismo, se trate de la actividad "comercial" o de una agricultura sedentaria elaborada. En Arma por ejemplo, las etnias organizan una actividad industrial y una compleja red de intercambio interétnico de sal (Cieza 1947: 370, y Robledo en Tovar: 350): "La provincia de Murguia es una provincia pequeña en que hay çinco o seys pueblos. Esta en lo alto de una syerra, ya estos tienen otra manera de gente e otra len-

gua, es una gente biba y entendyda e grandes rescatadores porque tienen muy gran contratacion con toda la tierra de la comarca, porque alli tienen buenas salinas e aparejo de hazer sal e contratan con toda la tierra… Son muy amigos de comer carne ansi de yndios como de cualquier cosa que la pueden aver").

Y los pobladores de Pozo, antropófagos, "son grandes labradores; cuando estan sembrando o cavando la tierra, en una mano tienen la macana para rozar y en la otra la lanza para pelear" (Cieza 1947: 373).

Conclusiones: ¿cohesión cultural o fronteras estancas?

A modo de conclusión, me centraré en dos reflexiones. Primero, la constatación que en el imaginario occidental contemporáneo, el canibalismo sigue asociado a un polo extremo: sus supuestos protagonistas -actuales o pasados- pertenecen a grupos étnicos "salvajes", asentados en un hábitat de selva tropical y clima cálido e integrados en una organización sociopolítica simple.

Esta representación está heredada - como lo hemos visto - de una interpretación europea preconcebida que se reactiva con ocasión de la conquista del continente americano, pero que no se fundamenta en observaciones etnológicas. Aquella frontera entre barbarie y civilización, simbolizada por la práctica o no de la antropofagia, no existe en el mundo americano por mucho que abunden, en los escritos y mentalidades de los pobladores españoles y en la posterior producción literaria europea, las referencias explícitas y más aun implícitas a su validez "universal". Además la antropofagia no se perfila en los Andes septentrionales como un rasgo cultural pertinente para definir una frontera de identificación interétnica: los grupos americanos que integraban la antropofagia en su cultura no se diferenciaban estructuralmente de aquellos que no la practicaban, ni vivían incomunicados unos con otros ni separados por fronteras geográficas y ecológicas ni socio-culturales y políticas estancas (para una reflexión sobre los aspectos simbólicos de la frontera entre los grupos étnicos andinos, ver Molinié Fioravanti 1988). Ni siquiera los Incas, a quienes las concepciones occidentales tildan de parangón de la civilización, desconocían la antropofagia, y si bien no parecen haberla practicado frecuentemente como protagonistas, hemos visto -en el caso ya evocado de los quillacinga - que podían involucrarse como instigadores directos, prueba clara de su familiaridad con tal rasgo cultural y de un simbolismo compartido, al menos en cierto grado. Una práctica sólo parcialmente metafórica de la antropofagia entre la población autóctona del Perú de finales del siglo XVI, la atestigua igualmente un relato del jesuita Pablo de Arriaga, "extirpador de idolatrías": una categoría de brujos, los "chupadores", están especializados en "comer" a algunas víctimas, mezclando la sangre realmente extraida con otras preparaciones mágicas que ingieren. Este procedimiento llevado a cabo dentro del marco ritual de la religiosidad autóctona tiene por meta provocar la muerte de la persona elegida y se afirma explícitamente como acto caníbal.[11] Prueba reiterada de

que la antropofagia no dibuja una fractura fundamental entre las sociedades americanas.

***

Otra reflexión consiste en una acotación a una anécdota histórica reveladora por su carácter excepcional, y que puede aclarar la relación que mantiene el pensamiento occidental con el tema de la antropofagia, y por comparación, arrojar luz sobre los comportamientos americanos contrastados. En Occidente, en el marco histórico de la reconquista de Jerusalén por los Cruzados, la tradición oral del siglo XI, recopilada en crónicas posteriores, describe escenas de canibalismo llevadas a cabo por las huestes cristianas: éstas vencen la hambruna devorando los cuerpos de los soldados turcos muertos en el campo de batalla (Rouche 1981). Lo que me parece muy sugerente en aquellas circunstancias, es la necesidad por parte de los soldados cristianos de inscribir este acto desesperado en un marco ritual: los Cruzados cocinan la carne humana sin sal, además de considerar que inician la época de "Carnal" (según sus propias palabras). Abstinencia voluntaria que contrasta con el ayuno forzoso de la hambruna y que se integra en la esfera simbólica cristiana de oposición entre tiempo de Cuaresma y tiempo de Carnal. Practican una antropofagia todo lo atenuada que sea posible ya que se ciñen a un exocanibalismo estricto (los Infieles representan la forma más alejada del ser humano: se les llama "perros"), con preparación culinaria, y temperada por rituales seudo-cristianos.

Vemos cómo se supera la transgresión necesaria (se trata de supervivencia) de la prohibición absoluta de la antropofagia -práctica para la cual los cristianos no disponen de una tradición justificativa - gracias a la invención de normas rituales y al recurso a una dimensión simbólica que tienen ambos por objetivo autorizar el "passage à l'acte". La élite guerrera de los Cruzados (bien alimentada ésta) no participa de esta comida y manifiesta una reprobación total. Es decir que este marco ritual inventado no puede fundar una tradición en Occidente ni llegar a funcionar a nivel de la cultura europea mientras que las sociedades americanas cuentan con secuencias rituales vigentes integradoras de la antropofagia, aun cuando no la practican directamente. Y si ésta dibuja una frontera cultural, no sería entre los distintos grupos autóctonos como lo pensaron los españoles, sino exclusivamente entre su propia cultura y las de los pobladores americanos.

Notas

1 Una primera versión se publicó como "Antropofagia y frontera: el caso de los Andes septentrionales" en CAILLAVET, Chantal y PACHÓN, Ximena (eds.) *Frontera y poblamiento. Estudios de Historia y Antropología de Colombia y Ecuador*.- IFEA, Univ. Andes, Instituto Sinchi, Bogotá, 1996: 57-109.
Esta investigación fue presentada en un seminario del CERMA, EHESS París, febrero 1995. Deseo agradecer a los participantes por su interés en debatir este tema y por sus valiosas sugerencias.

2 Cieza 1947: 366: "Porque los capitanes del Perú poblaron y descubrieron esta provincia de Popayan, la porné con la misma tierra del Perú, haciéndola toda una; mas no la apropiaré a ella, porque es muy diferente la gente, la disposicion de la tierra y todo lo demas della; por lo cual será necesario que desde el Quito (que es donde verdaderamente comienza lo que llamamos Perú) ponga la traza de todo y el sitio della; y desde Pasto, que es también donde por aquella parte comienza esta provincia y se acaba en Antiochia."

3 Correspondía en España a una institución medieval de origen germánico. Consistía en un contrato entre un señor electo por sus vasallos (dentro o fuera de un linaje) y a quien podían revocar. Su finalidad era contar con una protección militar en territorios amenazados por la proximidad con el poblamiento moro y era más favorable para los vasallos que otros tipos de vínculos feodales.

4 Cieza (1947: 366): "**Muchos se espantan como** estos indios, teniendo muchos dellos sus pueblos en partes dispuestas para conquistarlos, y que en toda la gobernacion (dejando la villa de Pasto) no hace frio demasiado ni calor ni deja de haber otras cosas convenientes para la conquista, cómo han salido tan indómitos y porfiados; y los del Perú, estando sus valles entre montañas y sierras de nieve y muchos riscos y ríos, y mas gentes en número que los de acá, y grandes despoblados, cómo sirven y han sido y son tan subjetos y domables".

5 Apodo dado por los españoles a un grupo antropófago de la costa norte de Ecuador: ADI/M Tomo 15 (n° 19) "Relacion que se haze a su excelencia Señor Conde de Monterrey de la matanza y cabtiverio…" (1606): f. 20v.

6 No me parece justificado establecer, como lo propone Whitehead, una diferencia en el uso de los términos "antropofagia" y "canibalismo": ése último, aunque originalmente aplicado al área caribe, viene a ser sinónimo de antropofagia. Sobre la etimología de las voces "caníbal" y "caribe" y su empleo por Cristóbal Colón, remito a Ramos Gómez 1993: 147-148, nota 43.

7 Arens mantiene su postura extrema en Barker, Hulme, Iversen 1998.

8 Como es el caso muy documentado en la Amazonía tanto prehispánica como en las épocas colonial y actual. Ver Friedemann y Arocha 1989; Helms 1984; Descola 1994: 184, mi traducción: "Aquella asociación paradójica entre guerra y comercio, atestiguada para toda Amazonía, es acaso la manera de resolver una contradicción, compartida por todos los pueblos de la región, entre el ansia irreprimible de autonomía que sienten unos vecinos que tanto se parecen y la necesidad propia de cualquier grupo humano, de definir su identidad situándose como fin de una relación de intercambio con los demás."

9 En el siglo XVI "comarca" equivale a confín.

10 El diccionario del idioma quechua de Santo Tomás (1951) de 1560 da una definición esclarecedora: "rata= contrecho, cojo, manco".

11 Arriaga (1920: 38-40): "…assi se llega a la persona que quiere matar y con la uña le saca un poquito de sangre de cualquier parte del cuerpo y le chupa por allí la que puede… Esto que assi an chupado lo hechan en la palma de la mano o en un mate y lo llevan donde se haze la junta,

ellos dizen que multiplica el demonio aquella sangre o se la convierte en carne (yo entiendo que la juntan con otra carne) y la cuezen en aquella junta y la comen y el efeto es que la persona que avian chupado se muere dentro de dos o tres dias…";" es común frase y modo de dezir, quando hazen estas juntas, esta noche hemos de comer el alma de tal o tal persona…en estas juntas se les aparece el Demonio, unas vezes en figura de león, otras vezes en figura de tigre…"; "…sin mucho empacho ni temor dezia un brujo, yo e muerto tres muchachos y otro yo e comido tantos. Careando a unos destos el Visitador para averiguar no sé qué cosa dixo uno de ellos: sé que tú me comiste mi hijo, assí es verdad respondió y ya yo le e dicho al Visitador, pero comíle porque tú me quitaste mi chácara. Y es cosa cierta que en teniendo qualquier enojo se vengan en comerse unos a otros los hijos matándoles del modo sobredicho **que ellos llaman comérselos**."

I. 10 LOS GRUPOS ÉTNICOS PREHISPÁNICOS DEL SUR DE ECUADOR[1]

Siempre resulta difícil, fiándose de las fuentes etnohistóricas, distinguir lo incaico de lo preincaico dentro de los territorios conquistados por los españoles. Los testimonios (los de los cronistas pero también aquéllos que contiene la documentación de la administración colonial) omiten a menudo distinguir entre culturas autóctonas e imposiciones incaicas, pues para ellos la división significativa es la que separa el pasado prehispánico global, de la colonización española. También existe el exceso opuesto de parte de algunos testigos más curiosos por el pasado americano, es decir la tendencia a oponer de manera demasiado nítida y sistemática, la "barbarie" de los indígenas autóctonos a la obra "civilizadora" de los ocupantes incas (Caillavet 1996 a).

En lo que se refiere a los Andes septentrionales - y en el marco de este artículo, el Sur de Ecuador- la confusión se explica además por la precipitación de los acontecimientos en algunos decenios: si bien los ejércitos de Huayna Cápac ratifican a fines del siglo XV la conquista llevada a cabo por Túpac Yupanqui, ya desde 1532, los españoles arriban en Túmbez y colonizan definitivamente Loja y su región al terminarse las guerras civiles hacia 1550.

Utilizando con cautela los documentos de los cronistas (que corroboro con fuentes administrativas tempranas de menor riesgo de deformación), me parece posible proponer un cuadro de los grupos autóctonos del Sur de Ecuador al final del período de la Integración, así como analizar el alcance de la colonización incaica.

1. Los grupos étnicos del sur de Ecuador y su distribución geográfica

No podemos tratar de entender el poblamiento del Sur de Ecuador sin recordar la singularidad de las condiciones geográficas y climáticas de la región, que por sí solas, pueden ser responsables de algunas características culturales de sus habitantes (Ver Wolf (1892) 1975; Jaramillo Alvarado 1955; Deler, 1981). El ensanchamiento de los Andes en una zona montañosa más baja y en transición más suave hacia el Oeste y el Este constituye una marcada ruptura del callejón interandino: por lo tanto a este nivel una interrupción también en el tipo mismo de la colonización incaica. Además, la compartimentación topográfica y un clima menos riguroso y menos contrastado explican también la ocupación del suelo por grupos étnicos más independientes unos de otros, tanto desde el punto de vista político como económico. Es de notar que el excelente observador Cieza de León (1947: 366 y 409-410) propone

el mismo análisis para la región de Popayán y para la de Loja que bordean el Ecuador central al Norte y al Sur. Este cronista explica la belicosidad de sus habitantes por las condiciones ecológicas: un clima templado, tierras fértiles y una geografía compleja les permiten librarse de los conquistadores —sean incas o españoles— trasladándose a otro sitio, si es necesario. Su organización social y política resulta adaptada a este medio ambiente: se trata de pequeños grupos muy móviles, acéfalos ("behetrías") o de cacicazgos poco complejos (Caillavet 1996 a).

Para los conquistadores españoles, la provincia de Loja es la de los indígenas palta. Distinguen tres conjuntos muy diferenciados, los cañari al norte en el callejón interandino y la sierra, luego los palta para el conjunto de la sierra meridional, y al este, pasada la cordillera occidental, los pacamoro que ocupan el oriente amazónico: con una gradación desde la civilización hasta la barbarie, siendo muy incaizados los cañari, mucho menos los palta y por fin, los pacamoro "salvajes", nunca conquistados por los Incas.

Cieza de León (1947: 409) que sigue el camino incaico hacia 1540, pasa directamente del territorio cañari al de los palta y parece indicar que éste empieza "en el nascimiento del río de Túmbez", materializado por construcciones incaicas. Podría tratarse de la zona de Saraguro que marcaría el límite norte del territorio palta. Notemos asimismo que según la crónica de Cabello Balboa (1586: 320), los saraguro quedan incluidos en los palta ya que escribe que los palta atrincherados en fortalezas en la sierra de Saraguro, resistieron firmemente a las tropas incas de Túpac Yupanqui.

Al oeste, la frontera no queda claramente definida con las poblaciones costeñas pero éstas, asentadas en la isla de la Puná y en Túmbez parecen acantonarse en la misma costa, sin extenderse tierradentro. El límite oeste del poblamiento palta alcanzaría Zaruma. Al sur, el río Calvas serviría de frontera y al este la cordillera separaría el poblamiento palta de los grupos étnicos amazónicos, aunque parece encontrarse un enclave palta adentrado profundamente hacia el este (ver *infra*).

Los palta dejan a los españoles el recuerdo de poblaciones belicosas, difíciles de conquistar: en 1545, Pedro de Cianca (que será uno de los principales personajes de la ciudad de Loja), viniendo de Túmbez, recorre la tierra palta insumisa para juntarse con el virrey en Quito: "y de allí fue por tierra de guerra en compañía del dicho Vela Nuñez **por la provincia de los paltas** a se juntar en Quito con el dicho visorrey" (AGI/S Quito, 20: Probanza de Pedro de Cienca, 1561). El conquistador Salinas Loyola, en la misma época, evoca "la conquista de la provincia de los paltas", difícil por la hostilidad de sus habitantes (AGI/S Patronato 113. R7. Probanza de Juan de Salinas. Lima, 8-5-1565: f 1v y 9r/v: "por estar las dichas provincias por conquistar e ser los yndios naturales della muy guerreros y yndomitos"). Otro conquistador puntualiza que los palta son gente de la sierra, lo que corresponde efectivamente al conjunto del territorio definido más arriba (AGI/S Patronato 99. R4. Probanza de Diego de Arcos, 1555: f. 1r: "que tenía todos los **yndios de la sierra paltas** alçados").

Pero si bien es cierto que el término paltas designa a los indígenas de lo que vendría a ser la provincia colonial de Loja, me parece que se trata de un vocablo genérico que se refiere a un conjunto formado por diferentes etnias y que corresponden a varios cacicazgos. Lo sugiere el que las mismas fuentes (crónicas y probanzas de conquistadores) que nos hablan de los palta, introducen en algunos casos una mayor precisión en sus descripciones, y mencionan grupos indígenas de diferentes nombres, todos ubicados en esta "provincia de los paltas". No obstante la escasa precisión de sus comentarios, intentemos sacar en claro su localización geográfica.

Entre las fuentes más tempranas y fidedignas, se hallan varias referencias a los indígenas de Chaparra. Según Cieza de León (1947: 411), éstos asaltan a los viajeros que transitan por el camino real, o sea incaico: "porque los españoles que caminaban por el camino real para ir al Quito y a otras partes corrían riesgo de los indios de Carrochamba y de Chaparra se fundó esta ciudad" (= Loja). Un conquistador evoca la conquista de "la **provincia de Chaparra que es en los paltas** y otros soldados estaban conquistando los naturales de aquella tierra" (AGI/S Patronato 116.R.6 Probanza de Alonso de Cabrera. Quito, 27-8-1569: f. 18r). Opino que este grupo puede ubicarse en el límite sur de Saraguro, en el paso de una vía incaica - como lo señala Cieza de León, citado anteriormente - entre Túmbez y Saraguro; se encuentra en la frontera de las etnias de Cañaribamba según el testimonio siguiente: "si saben quel dicho Ginés Hernandez… salió a servir a su Magestad con el factor Pedro Martin Montanero que iba a apacigoar la provincia de Cañaribamba… en la cual estaban rebelados los naturales, porque en aquella sazón los indios de la provincia de Chaparra y de Viriayanca que eran **comarcanos** y agora son de la jurisdiccion de la ciudad de Quito habian muerto muchos españoles mercaderes y les habian robado cuanto traian desde la costa de Tumbez a la ciudad de Quito que era en aquella sazon camino real" (AGI/S Patronato 112 R.8 "Información de los méritos y servicios de Ginés Hernández…" Zamora de Yaguarzongo. 14-2-1564: f.7r). Otro documento de 1566 confirma tal localización al norte del territorio palta: la atribución de las doctrinas indígenas a los franciscanos de Loja, les concede un conjunto de etnias situadas al norte, y entre ella, la de Chaparra (AF/Q Leg. 7 nº 13: f 10r. 3-6-1564: "por la presente nombro y señalo para la dotrina de naturales de Amboca y Çaraguro y Chaparra y Auca con todos sus anejos").

En cuanto al grupo Carrochamba, quien, según Cieza amenazaba (a la par que el de Chaparra) la seguridad del camino real (ver *supra*), viene mencionado en relaciones más tardías: se halla a mitad de camino entre Loja y Zaruma. A sus integrantes, se les obliga en 1592 a trabajar en las minas de Zaruma (Jiménez de la Espada 1965: 315 y 321: "La primera jornada saliendo de Zaruma se duerme en el otro río; la segunda en Garruchamba pueblo de indios pequeño y la tercera en el Catamayo y la cuarta se llega a Loxa").

Por fin, nos enteramos de la existencia de otro grupo indígena llamado "yazne", también extremadamente belicoso, gracias a la probanza presentada por un jefe

étnico cañari, cuyo padre participa del lado español, en la "pacificación de los bracamoros, paltas y yaznes", y a quienes sitúa "adelante de Zaruma", o sea hacia el oeste: formarían pues una transición con los grupos costeños (Bistancela (1594) 1976: 11 y 23).

Los conquistadores españoles no solían entrar en sutilezas lingüísticas para designar e identificar a las etnias autóctonas: la lectura de la documentación nos demuestra que aplicaban un solo vocablo indistintamente a una etnia o al área geográfica (designada en general como "provincia") o a su cacique, a quien confunden con la misma etnia. En el ejemplo que sigue, un título de encomienda concedido a la viuda de Alonso de Mercadillo, el fundador de Loja, especifica que se le encomiendan "en términos de la ciudad de Loxa el repartimiento e yndios de Carruchamba de que es cacique Don Diego Caro **y los yndios del valle de Changacaro** junto a la dicha ciudad de Loxa de que fue **cacique Chungacaro** (AGI/S. Justicia 672. El Fiscal con Alonso de Aguilar sobre la posesión de los indios de Garuchamba. Quito, 1564)." He podido reunir más datos sobre este jefe étnico, cuya captura por los españoles provoca la pacificación de todos los indígenas palta. Viene evocado por los españoles, como el cacique más importante del valle, y también como el jefe supremo de los palta, lo cual sugiere la existencia de una confederación de etnias autóctonas, quienes, en tiempo de guerra — y eso lo prueba el vocablo "capitán" — respetan la autoridad del mismo jefe. Éste desafía a los españoles desde lo alto de una loma fortificada, pero el texto no especifica si ésta domina o no "el valle de Chungacaro" que podemos identificar como el valle de Loja, hoy día San Juan del Valle (AGI/S Patronato 135.R1. Probanza de Baltazar Calderon. Lima, 1573: f.7r: "y este testigo se halló con el dicho Baltasar Calderón en la toma de un cacique llamado Chungacaro que decían aver sido **capitán de todos aquellos paltas y sus provincias**…"; f.11v: "estando toda la tierra alçada y muy apretados los españoles una noche subió en un cerro muy alto donde estaba fortificado un cacique que se llamaba Chungacaro…"; f.15r: "avía preso el cacique principal de aquel valle").

Existe otro valle cuya ubicación resulta de lo más interesante (ver *infra*). Se trata del de Cangochamba donde Alonso de Mercadillo, por orden de Gonzalo Pizarro, estableció la primera fundación de Loja (llamada la Zarza) al principiar las guerras civiles, hacia 1546. Salinas Loyola (Jiménez de la Espada 1965: 296) explica su traslado al actual valle de Loja por razones ecológicas: "Primero se había poblado en otro asiento y valle que es dicho Cangochamba y por ser tierra **algo caliente** y no tan fértil como el valle donde agora está, se mudó y reidificó en él". Un testimonio anterior de otro conquistador confirma aquellas dos fundaciones: "ayudé a poblar e sustentar en las dichas provincias (= "las provincias de los paltas") en el valle de Canguchamba un pueblo de españoles". "Después vido que se mudó el dicho pueblo al pueblo de Cusibamba por ser pueblo más cómodo y conviniente para los naturales" (AGI/S Audiencia de Lima 152. "Probanza de Hernando de Barahona", Zamora de los Alcaides. 9 julio 1568).

Las opiniones de los historiadores ecuatorianos difieren en cuanto a la identificación del valle cálido que albergara aquella fundación efímera: el del Catamayo o el de Malacatos (Vargas 1977: 104; Anda Aguirre 1980: 60-61).

Ahora bien, un documento de archivos me lleva a establecer una ubicación diferente para aquel valle de Cangochamba. Se trata de un extracto de un Libro del Cabildo de Loja de 1561: el escribano certifica que un tal Cristóbal Rodríguez recibió una merced de tierras "en el valle del Catamayo… camino de Calva pasado el río Catamayo adelante…", para sembrar trigo y maíz. En 1564, se le confirman los títulos de propiedad por una "vista de ojos" que ofrece una descripción pormenorizada de las tierras. En 1573, sabemos que renunció a las tales tierras a cambio de otras en el mismo valle de Loja. Por fin en 1574, vuelve a pedir las primeras tierras, de las cuales se vuelve a presentar una descripción que concuerda con la de 1564 (ACS/L "Hordinario entre Antonio Tamayo por sí y sus hermanos y Juan Rodríguez de la Motta sobre unas tierras. 1640": f.3r: "cuarenta fanegadas de tierra en el **valle del Catamayo** según parece en un cavildo que parece averse fecho en esta ciudad en 25 días del mes de septiembre de 1561"… "veinte fanegas de trigo de sembradura y veinte de mais que **es camino de Calva pasado el río del Catamayo adelante…**". f.7v: 1564: "en la parte dicha que por cima de donde está un platanal que se dixo ser de un yndio llamado Gaspar Cango atravesando la dicha quebrada hasta **un cerro a modo de pucara de tierra blanca**… y siguió midiendo por una quebrada seca abaxo hasta llegar al **camino real de Lima**".

f.10v: Cédula Real de Philippe II, 1573: "haciendo él dexación de cien fanegas de tierras que **tenía en Cangochamba siete leguas** desa dicha ciudad (= Loja) se le diesen cinquenta fanegas y tierra para una huerta cerca desa ciudad…"

f.4r: Copia del 8 de octubre de 1574: "yo tenía por merced deste cavildo **en el valle de Cangochamba** cien fanegas de tierras y más una huerta y en este camino de los Malacatos un asiento de una estancia e yo hice dejación de todo ello porque me hiziesen merced en el valle de esta cibdad de cinquenta quadras… e yo por no tener pleito porque son amigos e pedido por muchas vezes que se me haga merced de darme **alla hazia el Catamayo** las cien fanegadas de tierra y la huerta que **yo avia dexado** y aseme respondido que lo yvan a ver ello es muy **lejos que son siete leguas de esta ciudad** y asi ninguno no quiere yr alla"… "y digo que el asiento de la estancia es siete leguas desta ciudad poco mas o menos en una **quebrada de tierra yunga** que esta frontero de la población de los **yndios de Gonçanamá** y cerca de un camino que por alli llegan los propios yndios al pueblo y las tierras estan en otra quebrada que esta **más acá casi una legua hazia Chapamarca** a correr de la tierra **el río arriba a mano izquierda** la mayor parte de ella… junto a **un pucara de tierra alta blanca** que allí está…").

He transcrito el texto de este documento porque parece ser el mismo que aquél utilizado por Anda Aguirre para concluir que Cangochamba se hallaba en el valle de Malacatos. Aunque este autor no especifica la procedencia de la fuente, la suerte me

permitió encontrarlo en el Archivo de la Corte Superior de Justicia de Loja, pero no comparto su interpretación. Si se lee con cuidado todo el pleito de tierras volviendo a ordenar cronológicamente todos los documentos que contiene, el texto recupera su coherencia original y deja claro que Malacatos y Cangochamba son, sin lugar a dudas, dos sitios distintos.

Otro documento confirma que Cangochamba forma parte de la provincia de Calva: en 1561 el virrey Marqués de Cañete otorga una encomienda y entrega "en la provincia de Calva (al) principal Santiago de Cangochamba" (AGI/S Audiencia de Quito, 20. Probanza de Pedro de Cianca, 1561; ver también, la encomienda que recibe Hernando de Cárdenas "Calva-Cango-Chamba" (sic) in ARAH/M. Colección Muñoz, Tomo 47. A/92: f.70v). Esta descripción permite concluir que las tierras de Cangochamba se sitúan entre el Gonzanamá autóctono (antes de la reducción colonial) y Chapamarca (atestiguado en el mapa de 1750 de Maldonado): se trata del alto valle del Catamayo, en la parte que corresponde hoy día al río "Chinguillamaca", río Catamayo arriba y abajo del río Solanda (Hojas topográficas del IGM. Mapa 1/50.000. Nambacola CT.NVII. BI. 3781.IV; hoy día se encuentra referencia a una hacienda Chapamarca, al norte de El Tambo). Está situado a 1.400 m de altura lo que confirma que es un valle más cálido que el de la Loja actual.

Los documentos evocan con frecuencia la provincia de Calvas, o sea, la que se extiende "pasado el río del Catamayo adelante" cuando uno viene de la Loja colonial, o sea a la orilla izquierda del Catamayo: corresponde sin duda alguna a la de Gonzanamá, Cariamanga, Colambo, y a una región muy abrupta, irrigada por los ríos Pindo y Catamayo. En 1588, un oficial de la Corona Real, en una visita a la provincia de Loja "mandó que Julian de la Rua encomendero de los indios de la provincia de Calvas hiciese reducir y poblar los indios de la dicha provincia dentro de seis meses": los indígenas de Colambo y Changaimina deben reducirse al pueblo de Gonzanamá, los de Tacamoros al pueblo de Otuana, y los de Nongora al de Sosoranga (ANH/Q. Indígenas 22. Doc.6-11-1697: f.26r). Ese documento que nos da indicaciones sobre los asentamientos autóctonos de varios grupos, especifica además los límites geográficos de la provincia de Calvas: al sudoeste Otuana, Sosoranga y Tacamoros, o sea el río Calvas como delimitación probable de un territorio. En ese mismo documento, intervienen varios indígenas nombrados "Calva", especialmente en el valle de Amaluza, los cuales dependen del cacique de Cariamanga. Amaluza correspondería por lo tanto al límite sudeste del territorio calva (ANH/Q. Cacicazgos 11. Loja. Doc.1787).

En cambio, parece que Malacatos está considerado como un conjunto distinto, en donde reside otro grupo étnico; ya en 1548, un conquistador quien en las guerras civiles tomó causa por el rey, a raíz de ello perdió gran parte de sus encomiendas del sur de la Audiencia y declara: "teniendo yo los yndios de Calva e Amboca e los Malacatos e Anama, Gonzalo Piçarro por no me tener por su amigo me quitó la mayor parte dellos e me dexó solos los de Calva" (AGI/S Audiencia de Lima 204. Pro-

banza de D. Juan de Salinas. Cuzco. 1548. y también AF/Q. leg. 7. nº 13: f.5v: a los franciscanos que se instalan en Loja se les confía "la doctrina de los naturales de la provincia de Amboca y Calba y de Malacatos"). Ahora bien según otro testimonio de 1550, los malacato, vecinos de los palta, hablaban un idioma muy parecido al de los xíbaro: "después de pasado el río (= Paute) torné a marchar e dos leguas de alli allé un bohío de indios en el cual se tomaron ciertas indias que la lengua y habla dellas era **como la de los malacatos que está cabe los paltas**, porque unos indios que iban consigo (por "conmigo") las entendían. Dijéronme que se decía aquella tierra Xibaro…"(Jiménez de la Espada 1965: 174). En su Relación de Loja de 1571, Salinas Loyola clasifica a los grupos étnicos de la provincia en tres: cañari, palta y malacato, utilizando para ello como criterio principal la lengua; la que hablan palta y los malacato resulta ser casi idéntica: "questas dos últimas, aunque difieren algo, se entienden". Y cuando evoca los demás rasgos culturales (costumbres, indumentaria, carácter…) sólo distingue a dos grupos o "naciones", cañari y palta. Asimila pues implícitamente a los malacato con los palta (Jiménez de la Espada 1965: 301). Recordemos que Jijón y Caamaño (1950. T.II: 45-48) considera que el idioma palta no es sino la denominación histórica del idioma "Jívaro", vigente hoy día en la Amazonía (Taylor y Descola 1981). En la medida en que no disponemos de datos históricos sobre el idioma palta, resulta difícil un estudio lingüístico, aunque los topónimos de la provincia de Loja podrían proporcionar algunos datos: son muy numerosos y propios de la región aquéllos terminados en - namá y - numa.

En cuanto a las etnias orientales asentadas en el pie de monte amazónico, las Relaciones (Jiménez de la Espada 1965: 136) sobre Zamora evocan numerosos grupos indígenas bastante apartados unos de otros, y que hablan tres tipos de lenguas ("rabona", "xiroa" y "bolona"). Pero también parece existir un enclave de un grupo de idioma palta, integrados por cuatro "pueblos" (Gonzaval, Turocapi, Yunchique y Capolanga), separados sólo por una o dos leguas de distancia. El topónimo Gonzaval existe hoy día en zona palta, cerca del Catamayo. Y a diferencia de los grupos en derredor, que ocupan un medio ambiente muy cálido, húmedo y fértil, se nos especifica que dichos autóctonos palta están asentados en una zona alta, fría y poco fértil. Además se diferencian de sus vecinos, por una tasa de mortandad infantil mucho más baja, que podríamos interpretar como un rasgo cultural (¿política natalista?) (Jiménez de la Espada 1965: 140-142).

Otro enclave palta está señalado en la provincia de Xoroca, zona de sierra al noroeste de Jaén de Bracamoros (Jiménez de la Espada 1965: 142).

Para comprender sin ambigüedad el testimonio de Cieza de León (1947: 410), conviene tener en mente que cuando pasó el cronista por el Sur de la Audiencia de Quito, sólo conoció la primera fundación de Loja, es decir la Zarza, a la que hemos localizado en el alto valle del Catamayo. En efecto, durante las guerras civiles, sólo existe la primera fundación (AGI/S. Patronato 135. R.I. Un conquistador, compañero de Mercadillo vivió las guerras civiles en la primera Loja: (f.7v): "el dicho capitán

Mercadillo… y todos los de su compañía baxaron a la ciudad de Loxa que entonces se llamava la Çarza…"). Es cierto que cuando Cieza redacta su crónica, después del episodio de las guerras civiles, evoca la segunda fundación de Loja - de la que habría tenido noticia mientras tanto - pero el texto de su relato, y en particular el contexto geográfico, deben de interpretarse en el marco de su viaje en 1547 cuando salía a reunirse con las tropas realistas del Presidente La Gasca en Túmbez. Esta aclaración permite comprender una expresión interesante de su crónica: acerca de Loja (La Zarza), en el valle de Cangochamba, escribe: "El sitio de la ciudad es el mejor y más conveniente que se le pudo dar, para estar **en comarca** de la provincia", es decir con la intención deliberada de situarla estratégicamente en los confines de la provincia, en la frontera entre varios territorios étnicos, ya que el río Catamayo sirve de demarcación (Cieza de León 1947: 411). Pero estos dos grupos vecinos "a una parte y a otra" de Loja, se asemejan culturalmente y sólo se distinguen por su tocado: "A una parte y a otra de donde está fundada esta ciudad de Loja hay muchas y muy grandes poblaciones y los naturales dellas casi guardan y tienen las mismas costumbres que usan sus **comarcanos**; y para ser conocidos tienen sus llautos o ligaduras en las cabezas" (Cieza de León 1947: 410).

2. Los territorios de los grupos autóctonos: hábitat y medio ambiente

No voy a detenerme en el conjunto de los rasgos culturales de los grupos locales, pues no haría sino utilizar las descripciones que nos dan las Relaciones Geográficas de Indias, que constituyen la única fuente, de sobra conocida, a este respecto. Lo que nos relatan de las costumbres y creencias religiosas, viene tachado, en mi opinión, por ese prejuicio simplista que separa a unos bárbaros poco incaizados de otros grupos más civilizados gracias a la dominación incaica.

Todos los grupos palta - y esto sería su rasgo más original - comparten una misma forma de organización política: las etnias, aunque vecinas y de mucha importancia numérica, son independientes unas de otras (ver Cieza, cita *supra)*. Esto implica un autoabastecimiento alimenticio que se explica por la geografía compartimentada de la región y por las condiciones climáticas: los indígenas han sabido beneficiar distintos niveles ecológicos, muy variados y todos fácilmente accesibles por un mismo grupo, ya que en un territorio de extensión limitada, coexisten valles cálidos, laderas expuestas a las lluvias y protegidas de las heladas. Pero el hábitat puede ubicarse en sierras de altura, frías y más sanas. Es lo que se deduce de varios datos en los documentos (ver los enclaves palta ya citados en el Oriente, y la región de Jaén), y en particular de la detenida lectura de descripciones coloniales de tierras. Ya había dado un ejemplo de la distribución del asentamiento y de los cultivos indígenas en la publicación de mapas y dibujos manuscritos que completan los pleitos de tierras en los archivos coloniales (Caillavet 1983 b): en pleno territorio calva, los indígenas se oponen a la política colonial de las reducciones y al orden que se les impartió de asentarse en los sitios elegidos por los españoles. Esas imposiciones, amén

Ilustración I. 10. 1: el territorio de la etnia colambo (Foto Caillavet).

Ilustración I. 10. 2: El territorio de la etnia amboca (Foto Caillavet).

de odiosas, chocaban además con uno de los rasgos culturales más constantes de las poblaciones andinas: su preferencia por un hábitat en tierras frías. Los indígenas de la región de Colambo (ver documento citado *supra*) siguen resistiéndose en 1618, a las reducciones y justifican su negativa con argumentos ecológicos: "a más de setenta años (es decir hacia 1550) desde que los españoles entraron a esta tierra i de antes que tenemos el dicho pueblo y lo hubieron antes nuestros padres abuelos y antepasados y **ser nuestro propio natural** y donde han ido i van los indios en aumento **por ser tierra y fría alta sana i de muy buen temple**". Resulta que el sitio del nuevo Gonzanamá colonial es poco sano por ser cálido y por carecer de los recursos naturales imprescindibles (la madera) y de tierras adaptadas a la cría de ganado y a los cultivos indígenas (ANH/Q Indígenas 22. Doc. 6.11.1697: f.27v/28r: "nuestro pueblo… no ai ningún defecto antes mucha abundancia de tierras para sementeras i para muchos ganados que tenemos maiores y menores y todo lo demás necesario para el sustento de la bida humana"). Este mismo documento revela que en 1650, aquellos indígenas que terminaron por asentarse en el nuevo Gonzanamá, no tienen más remedio que caminar lejos para cultivar su terruño tradicional, que les permite recursos muy diversificados: "teniendo sus ganados vacunos y ovejunos, sus guertas de árboles de guabos, aguacates, platanares y cañaverales en que también siembran maíz, trigo y otras semillas" indígenas (ANH/Q Indígenas 22. Doc. 6.11.1697: f.103r). El mapa manuscrito presentado en el pleito (ver ilustración I-10-1) representa claramente los distintos pisos ecológicos del territorio indígena, según reza la leyenda: "tras de estos serros está el pueblo de Colambo de distancia de mas de legua i media atrás donde tienen los indios muchas tierras **en parajes templados calientes i fríos"** (ANH/Q Indígenas 22. Doc. 6-11-1697: f.152r). El acceso a tierras de cultivo en un medio ambiente cálido aparece como tradicional en la zona palta: otro ejemplo también está dado para Cangonamá, donde los indígenas se ven obligados a entablar un juicio para recuperar sus platanares y huertas.

Lo mismo ocurre en la región de Catacocha, donde los rebaños de un terrateniente español pisan y destrozan los platanares y cultivos de los indígenas de Colanuma e Yncunuma (ACS/L Autos entre los yndios de Catacocha y D. Joseph Soto. 1778: f.1r). En la zona de Celica también, los indígenas de Dominguillo cultivan tierras que se distribuyen desde pisos de altura (donde se asienta el "pueblo viejo de Posol") hasta los valles de los ríos Catamayo y Amarillo (ACS/L. 1795 "El protector de naturales por Manuela Quinde india de Celica": f.83r).

Los indígenas de Gonzanamá cultivan también las tierras cálidas del valle de Cangochamba (ver documento de 1564 citado supra: f.7v) y poseen platanares; estas tierras en 1640 están descritas como "una quebrada de tierra **yunga** frontero de donde solía ser la población de los indios de Gonzanamá" (Ver una muy buena descripción del nicho ecológico "yunga" en Cieza de León, 1947: 413-414).

En la región Amboca, los indígenas de Chuquiribamba (zona fría, a una altura de 2.700 m) también acceden a tierras templadas, "sembrados a modo de huertas

de papas y maíz de rosa… trigo por ser caliente"… "en un paraje encajonado a modo de valle entre serros llamado Chandaco", que corresponden a una altura de 2.200 m (ACS/L 1749. "Autos pertenecientes a la parroquia de Chuquiribamba de la provincia de los ambocas", documento de 1649: f.15r; 39v /40r; 41v; 50r). Pero se quejan por el trabajo forzoso en las haciendas de los españoles, en las zonas demasiado cálidas del bajo valle del Catamayo: D.Gaspar Carguay cacique del pueblo de Chuquiribamba suplica que "D. Diego Vaca de Thorres no apremie a los yndios a que le sirvan en la estancia del **yunga Gonsavalle y Catamayo** por fuerça y contra su voluntad y que por ser los dichos parajes **tan destemplados y calientes** an muerto muchos yndios en breve tiempo" (ACS/L 1749. "Autos pertenecientes a la parroquia de Chuquiribamba de la provincia de los ambocas", documento de 1649: f.15r; 39v/40r; 41v; 50r).

El grupo étnico amboca parece apegarse aún más que el calva a sus asentamientos de altura. Mientras la reducción colonial que corresponde al San Pedro actual (San Pedro de la Bendita), fija el hábitat a sólo 1.700 metros, nos permiten situar el antiguo territorio amboca ("el pueblo viejo de San Pedro de Amboca") una descripción de tierras y un mapa manuscrito, ambos de 1744 (ACS/L. 1744 "Sobre la hacienda de Guaquichuma i sus linderos": f.7r; ver Caillavet 1983b) (ver ilustración I-0-2). Varios sitios se pueden detectar hoy día en las hojas topográficas de la región: "Pueblo Viejo, Loma Pueblo Viejo" hacia 2.000 m, "Corrales de Pueblo viejo" hacia 1.800 m, la zona de la "Cordillera Pueblo Viejo" hacia 2.600 m. El hábitat disperso autóctono permitía pues una mejor explotación de tierras diversificadas por su repartición escalonada, al contrario de la política colonial de asentar pueblos nucleares en zonas más bajas y de acceso más fácil ("Corrales de Pueblo Viejo", "Pueblo Viejo, Loma Pueblo Viejo"; Hoja topográfica I/50.000. Buenavista. CT. NVI.E4. 3682.II; "Cordillera Pueblo Viejo": Hoja topográfica 1/100.000. Loja. CT. NVI.F. 3782; "Loma Pueblo Viejo": Hoja topográfica 1/50.000 La Toma. CT.NVI.F3.3782.III), (ilustración I-10-2).

3. El impacto incaico

3 a) Conquista y colonización incaicas

Sabemos que los intentos de conquista del Oriente amazónico por los Incas, fracasaron varias veces. El nombre quechua de los habitantes de la región de Zamora, "Poro-Auca" (los guerreros salvajes) revela la opinión que tenían de aquéllos los Incas: "Llamábase la dicha tierra donde está poblada… todo junto Poro-auca que quiere decir indios de guerra que no habían dado la subjección y dominio a los Incas" (Jiménez de la Espada 1965: 125). Por lo tanto, se podría explicar la cría de llamas y de cuyes por los grupos del pie de monte amazónico en el siglo XVI por posibles contactos e intercambios con las etnias palta, dominadas ellas por los Incas (Jiménez de la Espada 1965: 129; 133).

Según cuenta Cieza de León (1947: 410), casi todos los grupos palta fueron dominados por los Incas, y "civilizados" a su contacto: "Toda la mayor parte de los pueblos subjetos a esta cibdad (= Loja) fueron señoreados por los Ingas… y no embargante que muchos destos naturales fuesen de poca razón, mediante la comunicación que tuvieron con ellos, se apartaron de muchas cosas que tenían de rústicos, y se llegaron a alguna más policía".

Pero la conquista les fue difícil, ya que los palta resistieron violentamente tanto al norte, hasta Saraguro (ver Cabello Balboa 1950: 320, ya citado) como al sur, según Cieza (1947:21-212) quien relata las guerras de conquista encabezadas por Túpac Inca Yupanqui: "en los Paltas y en Guancabamba, Caxas y Ayavaca y sus comarcas, tuvo gran trabajo en sojuzgar aquellas naciones, porque son belicosas y robustas y tuvo guerras con ellos más de cinco lunas". Una prueba de la dificultad de aquella conquista se trasparenta en la táctica a la que recurrieron los Incas - aquella que usaban en los casos difíciles - la construcción de fortalezas desde donde irradiaban para conquistar y controlar el territorio enemigo: "del tiempo que los Ingas, señores naturales conquistaron las dichas provincias, se aprovecharon de hacer fuerzas en sierras altas haciendo tres y cuatro cercas de pared de piedra, para estar fuertes y seguros y que lo estuviesen las gentes que dejaba en las dichas provincias, hasta domesticarlos y subjetarlos del todo; a las cuales fuerzas llaman en su lengua pucarais" (Jiménez de la Espada 1965: 299). En la toponimia local y en los documentos coloniales sobre los pleitos de tierras, aparecen referencias a los "pucaráes" incas que atestiguan la resistencia de las etnias locales: éste es el caso del valle de Cangochamba, vecino de Colambo (ANH/Q Indígenas 22. Doc. 6.11.1697: f.7r/v); también, cerca de Collingora en la región de Cariamanga (ANH/Q. Caja Indígena 13. Doc. 11-III-1680: f.52r:"el cerro que llaman de Condur Pucara y Ayro") y cerca de la Zarza (AGI/S. Patronato 135. RI: f.7v: "el capitán Alonso de Mercadillo… y este testigo… en unas lomas fuertes llamadas Yaganambe estuvieron más de dos meses fortificados"). Yambananga domina el valle de Cangochamba (La Zarza), zona de fortificaciones donde se refugian desde la Zarza los soldados de Mercadillo durante las guerras civiles. (Es localizable en la Hoja topográfica 1/50.000 Nambacola. CTNVII.BI, 3781-IV). Todos estos sitios se sitúan en zona calva, que tal vez podamos considerar como el corazón de la resistencia palta.

Las etapas sucesivas del dominio inca consisten en la colocación de guarniciones y de colonos oriundos de regiones totalmente incaizadas y en la construcción de depósitos y del "Capac Ñan" (es decir, el "camino real") que causó una impresión fortísima a los españoles: "y la paz se asentaba hoy y mañana estaba la provincia llena de mitimaes y con gobernadores sin quitar el señorío a los naturales; y se hacían depósitos y ponían en ellos mantenimientos y lo que más se manda poner; y se hacía el real camino con las postas que habían de haber en todo el" (Cieza de León 1947: 211-212). Nos resulta difícil precisar la difusión de estos enclaves mitimáes, pero sugerimos que atestigua su supervivencia en la época colonial, la existencia de

grupos llamados "collana", que remiten a una reorganización incaica de la sociedad autóctona y de los grupos de parentesco. Se encuentran (en la toponimia local y en la documentación colonial) en Cariamanga y en Nambacola, en Catacocha y en Saraguro (ANH/Q. Caja Indígena 13. Doc. 11-III-1680: "el cacique Don Cristobal Masachi de la parcialidad de Collana del pueblo de Cariamanga"; documentado también en 1714 en ACS/L "Joseph Pardo y los indios de Cariamanga sobre unas tierras" y en 1800, en ACS/L "Liberato Jumbo yndio quinto de la parcialidad de los collanas de Cariamanga". Para Nambacola: una referencia en un sentido que parece concreto, quizás los depósitos (?) de los indígenas collanas en Nambacola, en zona calva en ANH/Q Indígenas Caja 2. Doc. 26-X-1629: f.8r: "Las casas corrales collanas quinchas". Para Catacocha, ACS/L "Autos del deslinde de las tierras del común de Catacocha y de Doña Francisca Daza", 1767: f.3r: "D. Mariano Salangui y D. Miguel Guajala caciques del pueblo de Catacocha… de la parcialidad de Collana". Para Saraguro, ACS/L "Vista de ojos de las tierras de Uripamba en Saraguro", 1792: "Don Mateo Sarango cacique de Collana del pueblo de Saraguro"). Notemos además que estos cuatro topónimos son a todas luces quechua (Nambacola aparece también bajo la forma de "Ananbacola"), lo cual se da con poca frecuencia en esa zona, y eso vendría a confirmar el origen inca de estos asentamientos.

Además de las fortalezas, los documentos señalan otros vestigios arqueológicos incaicos, por ejemplo una acequia en el valle del Catamayo, aparentemente cerca de la Toma (ANH/Q 1ª Notaría. Vol. 2º, 1688: f.32v: el testamento de un vecino de Loja en 1587: "tengo en el valle de Catamayo quatro leguas de la dicha ciudad de Loxa ochenta quadras de tierra para una heredad de viña e otras sacada una çequia del inga".

Parece que los incas atacaron el territorio palta desde sus bases establecidas anteriormente al oeste, al sur y al norte, para rodear el territorio enemigo (Cieza 1947: 358. describe las construcciones incaicas en Túmbez). En el sur, ya asegurado el dominio sobre los Chachapoyas, el Inca "puso en orden las provincias de Caxas, Ayahuaca, Guancabamba y **las demás que con ellas confinan**" (Cieza 1947: 212). Guancabamba es en efecto, un centro inca importante: "con templos, palacios y depósitos". Más al norte, Cieza de León evoca la provincia de Caxas, que sitúa entre Calvas y Ayabaca, éste último lugar siendo otro centro de importancia, poblado por colonos incas (Cieza 1947: 411). Entre Huancabamba y Jaén de Bracamoros, varios enclaves de mitimáes incas mantienen seguro el límite fronterizo: Quirocoto, Chontali, Guaratoca, Zallique, Tabaconas, Pucará, Tomependa (Jiménez de la Espada 1965: 145 "Relación de la tierra de Jaén").

Al norte, el callejón interandino ya estaba conquistado y organizado según los criterios incas: la extensa región ocupada por las etnias cañari queda dividida en dos partes, Hurin Saya y Hanan Saya, cada una dominada por una capital, respectivamente Hatun Cañar (Ingapirca) en la mitad de abajo, al norte, y Cañaribamba, en la

mitad de arriba, al sur, contigua al territorio palta: Cieza (1947: 396) evoca a dos importantes caciques, Cañaribamba y Hatuncañar, y recalca la profunda incaización de la zona, a nivel de las costumbres, idioma e indumentaria en todo el territorio.

La mitad que nos interesa - la del sur, Hanan Cañar - comprende las etnias de Cañaribamba y Leoquina (o Pacaybamba) según las RGI de 1582 (Jiménez de la Espada 1965: 278; 281). Pero he encontrado además una prueba de la inclusión de la etnia Saraguro en la mitad Cañar de arriba (Hanan Cañar), gracias a un documento muy temprano. Se trata de la concesión de una encomienda en 1540 por Francisco Pizarro a su hermano Gonzalo: "**en la provincia de los Cañares de Hurinsaya** el cacique que se dice Xalabaxon señor del pueblo Guaya y otro cacique que se dice Don Pedro señor del pueblo que se llama Cañare y otro cacique que se llama Peraysa señor del pueblo Molloturo y **en la provincia de Hanansaya el cacique Xibaçera señor del pueblo Çaracoro** y otro cacique que se llama Chuquimarca señor del pueblo Xalocipa y otro cacique Tenejuenlla señor del pueblo Syqueçapa y otro cacique Quiranyçaca señor del pueblo Laguan y otro cacique Lliuquenlla señor del pueblo Payguro y otro cacique Duma señor del pueblo Cequeceque" (AGI/S Patronato 90 A. R.23; Los Reyes, 15-6-1540). Este dato nos lleva a pensar que la región de Saraguro fue incaizada más profundamente que el resto de la provincia de los palta, ya que estaba incluida en la zona cañari en tiempo de los Incas. Seguramente había mitimáes allí, pero Cieza, quien lo especifica en otras ocasiones, es silencioso en este caso.

Según la Relación de 1582, antes de la conquista española, los indígenas de Cañaribamba estaban en estado de guerra con los indígenas de Chaparra, localizables al sur de Saraguro (Jiménez de la Espada 1965: 238: "en aquel tiempo traían guerra contra otra provincia que llaman Chaparra, questa veinte leguas deste pueblo de Cañaribamba"), lo que revela que la conquista incaica de la provincia de Loja se llevaba a cabo a la vez desde el norte.

En cuanto a la etnia saraguro, a pesar de estar incluida en la mitad Hanan Cañar, se muestra sin embargo hostil a las demás etnias de esta misma mitad (Cañaribamba y Leoquina), ya que después de la llegada de los españoles, viene a ser la única etnia que resiste a la conquista española, mientras que los cañari - para deshacerse del dominio incaico - forman alianza con los españoles (Oberem 1976; Jiménez de la Espada 1965: 279: "Traían guerra con una provincia llamada Saraguros, questa siete y ocho leguas desta tierra; la causa, porquestos eran amigos despañoles, y ansí les dieron la obidiencia a los españoles, y estos Saraguros no, sino que antes mataban en celadas y en caminos muchos españoles y daban guerra a estos y a Cañaribamba, porque no sirviesen a los españoles".

Esto podría llevar a la conclusión de que los saraguro constituyen entonces un grupo profundamente inca, en tierra colonizada.

Otro dato inédito me lleva a pensar que, también más al sur de Saraguro, el norte de la provincia de Loja, o sea "la provincia de Chaparra", sufría un control incaico aun más estrecho que el resto del territorio palta: en 1545 un conquistador evo-

ca sus hazañas, entre las cuales destaca la captura de varias mujeres, una de ellas resultando ser una hija del Inca Huayna Cápac. Apresan al grupo de mujeres incas en la provincia de Chaparra, o sea en una región que los Incas consideraban segura; esta captura acontece en una fecha muy temprana, antes de la muerte de Francisco Pizarro (asesinado en julio de 1541) (AGI/S Patronato 100.R.10. Probanza de Diego de Sandoval, Cartago, 9-1-1545: f.4v: "siendo el dicho adelantado (= Sebastián de Benalcázar) capitán general del marqués Don Francisco Piçarro embió a cierta entrada al dicho capitán Diego de Sandoval con cierta gente en cierto alcance tomo a **la dicha Doña Francisca e ciertas mujeres que le servían entonces** e le preguntaron con las lenguas e dixo que hera hija del señor del Peru Gayna Caba"; f.5r: "este testigo con el dicho capitán Diego de Sandoval… salieron a ranchear **a unas provincias que se decían Chaparra** tomaron la dicha cacica que después llamaron Doña Francisca e que luego que la tomaron e antes yban en seguimiento della e se supo ser hija del dicho Gueynacaba… trayda ante el General se esaminó e se supo ser así la verdad e la dio al dicho capitán Diego de Sandoval"; f.5v: "todos los naturales de los dichos reynos del Peru thenian en mucha beneración a la dicha Doña Francisca").

Además del norte del territorio palta, los Incas gastaron muchos esfuerzos para conquistar la zona que se extiende entre Valladolid y Malacatos, bien por razones estratégicas y rodear así el territorio palta, bien para hacerse dueños de una vía de comunicación esencial para controlar las cuencas del río Chinchipe al sur, del Catamayo al norte, y cuyo relieve abrupto ayudaba a los pobladores autóctonos a refugiarse en fortalezas inexpugnables y acosar a los soldados incas. Salinas Loyola en la Relación de 1571 recalca una diferencia de poblamiento entre dos zonas: la que se extiende entre Loja y Zamora —la cordillera Oriental— está despoblada mientras que la que separa Loja de Valladolid —el valle de Malacatos y la cordillera de Sabanilla— no presenta solución de continuidad en su poblamiento (Jiménez de la Espada 1965: 291: "y por la vía de Este, parte términos con la ciudad de Zamora, ques toda la cordillera, **tierra despoblada** hasta diez leguas, y con la de Valladolid hasta doce **de tierra poblada**"). Sus autóctonos, descritos por los españoles como pacamoro, resistieron largo tiempo a los Incas pero acabaron por ser vencidos: "los naturales deste cibdad de Valladolid viven en lomas y lugares fuertes, por ser gente muy belicosa y gente de behetría y que según dizen desbarataron muchas veces los capitanes del Inga que a subjetallos entraron" (Jiménez de la Espada 1965: 151). De ello que la descripción de su modo de vida según las mismas fuentes, deja entrever rasgos debidos probablemente al dominio incaico: la cría de llamas y cuyes y sobre todo, la organización decimal de las tareas agrícolas (Jiménez de la Espada 1965: 152: "Labraban sus tierras con arados (tacllas) y el que era más rico hacía mejor chacara porque se juntavan a arar unos cien indios e cien indias que les volvían la tierra").

3 b) El camino incaico

La construcción del famoso camino incaico que pone en comunicación las regiones conquistadas, es un elemento primordial del dominio incaico. Aunque algunos arqueólogos se han dedicado a estudiar sus vestigios en Ecuador (Fresco 1983: 116-119; Hyslop 1984), su trazado en la zona de Loja no se conoce con precisión. En 1571, se veían con claridad vestigios de tambos bien conservados (Jiménez de la Espada 1965: 296). La temprana documentación colonial puede ofrecer algunos otros indicios ya que el camino incaico deslumbró a los conquistadores españoles, quienes lo usaron como una excepcional vía de penetración: aparece en los textos como "camino real", traducción literal del quechua.

Una vez más, la mejor fuente es Cieza de León, quien camina por él en 1547, desde Popayán hasta el Perú (1947: 398;399: "lo cual yo vi al tiempo que íbamos a juntarnos con el licenciado Gasca, Presidente de Su Magestad"…"aquí dejaré el camino real por donde voy caminando"). Evoca también el viaje desde Túmbez del virrey Blanco Núñez, quien, más allá de los palta, pero antes de la región de Cuenca, pasa por un tramo difícil de transitar, pantanoso y accidentado, que puede corresponder a la zona de Saraguro: "Capítulo de como el visorrey con sus capitanes y jente fue caminando **por la montaña y despoblado que esta adelante de los paltas** con mui gran trabajo. Muchas vezes emos hecho minción como yendo **hazia el Quito antes de allegar a las provincias de Tomebamba** hay un despoblado muy trabajoso de ríos ciénagas y malos pasos y que si el poderoso Rey Topa Ynga Yupanqui e Guayna Capa su hijo no mandaran acer por allí el camino real era ymposible poderlo andar" (Cieza de León "Tercer libro de las guerras civiles del Perú" en BRP/M-1873, cap. 122).

Desde allí, el camino pasa por distintos hitos, donde están edificados depósitos y tambos para albergar a viajeros y soldados: de norte a sur, se suceden "Las Piedras", ubicado en la zona de Saraguro, luego Tambo Blanco (?), Calva (?), por fin Caxas(?), y Guancabamba (Cieza 1947: 409-411: "Luego que parten del aposento de las Piedras comienza una montaña no muy grande aunque muy fría que dura poco mas de diez leguas al fin de la cual esta otro aposento que tiene por nombre Tambo Blanco; de donde el camino real va a dar al rio llamado Catamayo").

Sabemos además, por otra relación de Salinas Loyola, de 1571 (Jiménez de la Espada 1965, T.185: 197), que el camino incaico pasaba por la Loja colonial (segunda fundación, el valle de Cuxibamba): "Loxa…que está poblada y asentada al pie de la dicha cordillera y puerto en un fertil y abundoso valle, sano y de muy buen temple, pasa por medio del el camino real que hicieron los Señores naturales del Piru, llamados Ingas, que va de la ciudad de Quito a la del Cuzco"; luego, según Cieza, cruzaba el río Catamayo, cerca de la primera fundación de Loja-La Zarza (Cangochamba) (Cieza 1947: 410: "A la mano diestra, cerca deste mismo rio esta asentada la ciudad de Loja "), es decir en la orilla izquierda del Catamayo, ya que Cieza viene del

norte. Lo cual viene confirmado por el documento ya citado sobre Cangochamba ya que la descripción de tierras de 1564 evoca el paso por allí del "camino real de Lima" (ACS/L "Hordinario entre AntonioTamayo por si y sus hermanos y Juan Rodriguez de la Motta sobre unas tierras", 1640: f.7v).

Por fin la demanda entablada de los indígenas del Gonzanamá aborigen, ya citada, recuerda que el asentamiento autóctono estaba apartado del camino real, lo que protegía a los indígenas de las exacciones de los viajeros, pero que en cambio el Gonzanamá colonial, sí está situado en este mismo camino, lo cual nos proporciona otra indicación de su trazado (ANH/Q. Indígenas 22. Doc. 6-11-1697: f.7r/v: "fuera i apartado del camino real como está en el Consanamá y por hello bexados y maltratados los naturales de los viandantes que bienen i ban al Piru").

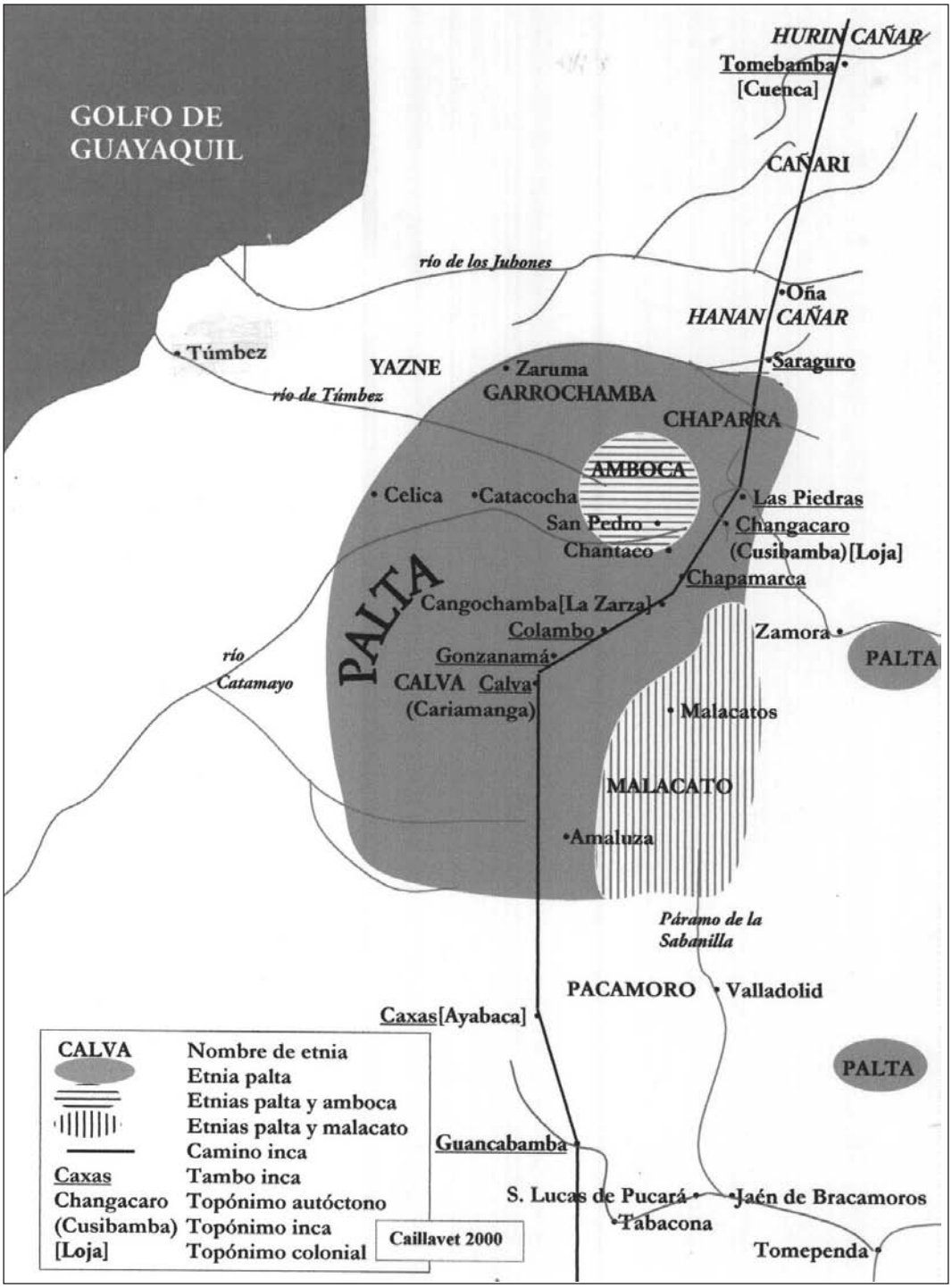
La etapa Tambo Blanco, en el camino entre Saraguro y la Zarza-Cangochamba, podría corresponder a la confluencia de los ríos Zamora y San Lucas, ya que según las RGI (Jiménez de la Espada 1965: 293), el "rio de Tambo Blanco" parece corresponder al río de las Juntas. El tambo de Calva correspondería al pueblo de Cariamanga, corazón de la región calva, en donde la existencia, ya evocada, de un grupo collana revela la presencia incaica. Quedaría por localizar el tambo Caxas entre Cariamanga y Huancabamba, ya que está era la dirección del camino, pues el trazado por Sosoranga es colonial y corresponde a la nueva ruta comercial abierta por los españoles hacia la ciudad de Piura (Cieza 1947: 411; Cieza, 1979: 229; 230, evoca une expedición de Hernando de Soto, en 1532, a "Caxas, provinçia de la sierra", donde queda impresionado por el camino incaico: "Vido Soto el camino real que llamavan de Guaynacapa que atrabieça por la sierra, de que se espanto contemplando el modo con que iva hecho") (mapa I-10-1).

Este trazado Saraguro, Las Juntas, Loja, Gonzanamá, Cariamanga y Huancabamba corresponde al principal camino incaico (que Cieza llama "el **propio** camino real de la sierra" 1947: 411), pero no excluye la existencia de caminos secundarios utilizados por los aborígenes o los Incas, y utilizados también en la época colonial, para comunicar entre sí a otros lugares de la región (ver *supra*, un eje incaico ya señalado, que reúne Túmbez con Saraguro).

Conclusiones

Ha sido necesario, para poder sacar estas conclusiones, dedicar largas discusiones a la identificación y localización de los topónimos y nombres de etnias revelados por los conquistadores y cronistas españoles, de modo a sacar un partido provechoso de los datos que proporcionan tales fuentes documentales, confusas y fragmentarias pero muy ricas.

- 1) El sur de Ecuador fue poblado en la época de la Integración — antes de la conquista incaica— por un conjunto de etnias independientes unas de otras tanto en el campo económico como político. Éstas practicaban un autoabastecimiento que posibilitaban totalmente las condiciones ecológicas que ofrecen la geografía y el cli-



Mapa I. 10. 1: El camino incaico en la Sierra Sur de Ecuador

ma locales: el fácil acceso a tierras frías, templadas y calientes dentro de un territorio de tamaño limitado. No obstante, estas distintas etnias luchaban entre sí sin cesar, como lo demuestra el reanudar de las hostilidades apenas está desbaratado el imperio incaico (1532) hasta la pacificación llevada a cabo por los españoles en la región (1546-1550) (Jiménez de la Espada 1965: 299: "Y despues (= de los Incas) los naturales de las dichas provincias se han aprovechado en las guerras civiles contiendas que han tenido unos con otros de hacer lo propio, fortalesciendo algunas sierras de las que habia mas comodidad en sus poblaciones, para recogerse y manpararse en ellas cuando no podian resistir a sus enemigos"; 303: "que ya no hay guerra entre ellos, porque no las osan tener despues que se conquistaron, por haberles prevenido que han de vivir como hermanos, y ni se han de matar y robar como solian"). Es posible que estos conflictos hayan sido originados por una fuerte presión demográfica, y que cada grupo étnico haya intentado ensanchar su territorio propio a expensas del vecino (Cieza 1947: 411).

Esto explicaría muy bien el que el valle de Loja-Cuxibamba fuera tan codiciado, ya que, en todo el sur, es el que ofrece el más dilatado conjunto de tierras a la vez templadas e irrigadas, pero no abruptas; y que en dicho valle, estuviera implantada una explotación colectiva de los recursos agrícolas (atestiguada aun en 1571), por colonos oriundos de todas las etnias de la región. Este rasgo se debe quizás a una iniciativa incaica, pero este tipo de sistema de explotación multiétnico puede también considerarse como tradicional y andino en un sentido amplio. Y desde luego, supervive al dominio incaico: "Que en el valle donde esta poblada la dicha ciudad hay algunos indios naturales del, y ansimismo todos los caciques de todas las provincias y pueblos tienen alli poblados indios, por ser la tierra fertil; y tienen sus heredades que siembran y benefician, de que se les sigue mucho provecho, y asimismo a la dicha ciudad, para su sustento; los cuales indios asi poblados se llama 'mitimaes', que quiere decir tanto como advenedizos" (Jiménez de la Espada 1965: 302).

- 2) Las referencias que han permitido la localización de algunos asentamientos prehispánicos (los "pueblos viejos" de Gonzanamá, Colambo, San Pedro de Ambocas) revelan que estaban situados en tierras frías, lo que aparece como un rasgo típicamente andino, mientras que los cultivos están escalonados desde las tierras altas hasta los "yungas": cada etnia cultiva productos de tierras calientes como guayabas, aguacates, bananos, guabas. Pero los datos encontrados dejan asomar una diferencia entre las costumbres de los calva y de los amboca. Estos últimos prefieren un nivel climático más alto, y recelan especialmente de las tierras calientes, ¿acaso esta elección constituye una indicación de que los amboca forman parte de las etnias de tierras frías? - ¿podrían ser cañari? - mientras los calva pertenecen al conjunto palta, es decir que ocupan un territorio ecológico intermediario entre Andes de altura y Oriente amazónico. Esta asimilación entre etnia amboca y etnia cañari se encuentra desde luego en una fuente más tardía, de principios del siglo XVIII: "Los oficiales que ai en esta probincia de los Paltas son de la probincia de Quito, o de la de los Caña-

res: solamente sirven los Paltas de hacer adobes para las obras de los Españoles, porque otros son los que los ponen, llamados Ambocas, que son Cañaris" (García 1729: Lib. 30 - cap. IV, 106).

- 3) Si nos fundamos en la reorganización incaica del territorio ecuatoriano, la línea divisoria entre territorio cañari y territorio palta se sitúa al sur de Saraguro, y esta etnia está incluida en la mitad sur del grupo cañari incaizado (Hanan Cañar, "mitad de arriba", por ser más cercana al Cuzco). Pero me pregunto si esta frontera ha sido impuesta por los Incas o si corresponde al panorama étnico preincaico. Las fuentes históricas no permiten remontar más allá de los Incas. Es posible que el grupo saraguro de los siglos XV-XVI tenga por origen un poblamiento mitimá inca, en la medida en que éstos desplazaron a muchos colonos hacia los territorios recién conquistados; pero ningún documento histórico, que yo sepa, lo especifica en este caso preciso. La actitud de rebeldía de los saraguro contra los españoles manifiesta su desacuerdo con las demás etnias cañari, bien porque ellos son un grupo inca, o bien porque, ya libres del dominio incaico, retornan a sus costumbres preincaicas, y como los palta - de los cuales podrían formar parte, si creemos a Cabello Balboa - luchan a la vez contra las etnias vecinas y contra los conquistadores españoles.

- 4) El grupo palta resulta difícil de definir con precisión. ¿Trátase de una apelación genérica con la cual los españoles califican a todos los grupos étnicos del sur de Ecuador? Esta sería mi conclusión ya que ningún documento parece otorgarle un contenido geográfico delimitado, a diferencia de las demás etnias que hemos podido localizar con más precisión. El hecho de que estas etnias, independientes unas de otras políticamente, acuerdan aceptar una sola dirección jerarquizada en tiempo de excepción —resistencia común contra los Incas y luego contra los españoles— prueba una real unidad cultural. Por fin, es posible que el valle de Chungacaro (que vino a llamarse bajo los Incas, Cuxibamba y bajo los españoles Loja), cuyo jefe étnico encabeza a todos los palta, haya sido el corazón geográfico de la etnia, ya que en él, se reunían agricultores oriundos de todos los grupos de la región, en una explotación colectiva del valle.

Esta unidad cultural parece confirmada por costumbres semejantes (aunque podría tratarse de una generalización poco matizada de parte de los conquistadores españoles) y sobre todo por el uso de un mismo idioma por todos los grupos. Ya que este idioma es comparable con aquellos hablados por los grupos xíbaro del siglo XVI ¿acaso podemos concluir que la población palta tiene un origen amazónico? Recordemos la existencia de dos enclaves palta en zonas serranas más frías, el uno en el Oriente, el otro en la región de Jaén de Bracamoros: éstos podrían corresponder a vestigios de una ocupación anterior más extendida.

- 5) La documentación histórica permite pues identificar varias "provincias" dentro del grupo palta, es decir los territorios de distintas etnias vecinas: el grupo chaparra al norte, los carrochamba al oeste, los calva al sur y centro, y en la ribera derecha del Catamayo, los malacato. Por fin, en la región de Valladolid, una ocupación

por indígenas pacamoro, con la Cordillera de Sabanilla que sirve de frontera entre etnia palta y etnia pacamoro.

Si todos estos grupos étnicos pertenecen al conjunto palta, entonces no encuentra validez histórica la división administrativa ecuatoriana actual entre "Cantón Palta" y "Cantón Calva" (ver el mapa I-10-2 para la distribución geográfica de los grupos autóctonos).

- 6) La conquista por los Incas del sur de Ecuador parece haberles sido difícil; tuvieron aquéllos que rodear el territorio palta y atacarlo a la vez desde el norte (Hanan Cañar) y el sur (frente Huancabamba - Jaén de Bracamoros). Les fue preciso recurrir a la táctica de las fortalezas esparcidas en zona enemiga para acabar con la encarnizada resistencia de los grupos aborígenes, que sabían sacar el máximo partido de la geografía abrupta de su territorio. He encontrado, en particular en la zona calva, varias referencias que revelan la presencia de "pucaráes".

Los grupos amazónicos, calificados con el nombre genérico de pacamoro, consiguieron derrotar las tentativas de conquista por parte de los Incas. Éstos sin embargo lograron controlar la región de Valladolid, abriéndose paso así en pleno territorio pacamoro, lo que les brindó una vía de acceso hacia los palta (eje Valladolid - Malacatos). Posiblemente este camino - poblado sin discontinuar - correspondía a la tradicional vía que unía tierras altas y pie de monte amazónico (ya que, según vimos, no lo era el paso hacia Zamora), lo cual explica el poblamiento de Malacatos por un grupo de tipo amazónico.

-7) La colonización por los Incas de las etnias palta se ha apoyado en dos elementos: el asentamiento de pobladores "mitimáes" y la introducción de un sistema social incaico con los grupos "collana" de Saraguro, Catacocha, Cariamanga y Nambacola.

La construcción del "capac ñan" y de sus "tambos" ha sido sin lugar a duda la realización más espectacular. El estudio de las fuentes históricas sugiere un trazado que vincula Saraguro, y luego la confluencia de los ríos Juntas y Zamora, con el valle de Loja (Cuxibamba); después alcanza Tambo Viejo (Chapamarca) y el valle alto del Catamayo llamado entonces valle de Cangochamba (hoy día "Chinguillamaca") y por fin el sitio del Gonzanamá actual, luego Cariamanga y Huancabamba en el norte de Perú (ver mapa I-10-2).

Durante el intermedio de unos quince o veinte años que separó la caída del imperio inca de la definitiva colonización de la región por los españoles, los grupos autóctonos palta volvieron a sus costumbres preincaicas. Este hecho apunta a un rápido olvido de las normas incaicas (en particular aquéllas de índole económico como la entrega de un tributo estatal). Es probable que ocurriera lo mismo en el campo de las mentalidades y prácticas religiosas. Y de todas formas, en un espacio de tiempo tan limitado como lo fue la dominación incaica, cabe preguntarse si sus imposiciones ideológicas pudieron marcar profundamente las conciencias y las costumbres autóctonas.

Notas

1 Primera versión en francés como: "Les groupes ethniques préhispaniques du Sud de l'Equateur selon les sources ethnohistoriques" en: *Loja préhispanique. Recherches archéologiques dans les Andes méridionales de l'Equateur.*- (J. GUFFROY ed.) Capítulo 8. Editions ADPF, Paris, 1987: 289-310.
Para el estudio de las relaciones entre sierra y pie de monte amazónico, remitimos al trabajo de A.C. Taylor 1986.

Parte II

TRADICIÓN TEXTIL Y ECONOMÍA COLONIAL

II. 1 EL TRIBUTO TEXTIL EN EL NORTE DE ECUADOR: TRADICIÓN AUTÓCTONA E INNOVACIÓN COLONIAL[1]

El tributo colonial impuesto a los indígenas de Hispanoamérica ha sido percibido acertadamente por los historiadores como un mecanismo esencial de la nueva sociedad. Casi siempre se ha estudiado de forma teórica, bien desde el punto de vista de las instituciones, bien como revelador del sistema económico colonial (Jacome 1974).

Sin embargo, un estudio previo de las modalidades prácticas del tributo debería ser fecundo en resultados y plantear buen número de preguntas, necesarias para un conocimiento de los indígenas tributarios y dar lugar a una reflexión más profunda sobre el sistema económico en sí.

En el caso de la Audiencia de Quito, las formas concretas del tributo indígena en los primeros tiempos de la colonización son poco conocidas. En este trabajo, trataré sobre el tributo de *ropa de la tierra* en el norte de la Audiencia de Quito, que toma la forma de *mantas* de algodón. Las mantas, base de la vestimenta de los indígenas, nos remiten a la cultura material autóctona. En consecuencia, el estudio de su proveniencia, fabricación, uso, así como de sus implicaciones económicas y sociales, nos llevará a conocer mejor el grupo étnico tributario.

1. Producción textil indígena en los comienzos de la colonización

En la Audiencia de Quito, más exactamente en la región de Otavalo, existía en el siglo XVI una producción textil diversificada. Estas otras formas de tejido las vamos a presentar con la intención de distinguirlas claramente de las *mantas*, objeto de este artículo.

1 a) Materias primas

- Los auquénidos, sin duda introducidos por los Incas, desaparecieron muy de prisa, diezmados por los españoles. Cieza de León cuando describió el norte de la Audiencia de Quito, que conoció alrededor de 1540, ya hablaba de ellos en pasado (1947 {1553}: 392): "Había en los términos desta ciudad de Quito gran cantidad deste ganado que nosotros llamamos ovejas que mas propiamente tiran a camellos". Su lana, en la época prehispánica, no debía usarse mucho en la zona de este estudio puesto que su clima es raramente muy frío.

- La cabuya (áloe), que hoy día bordea los campos, es una fibra textil de la que los indígenas sacaban mucho partido. Se exigía en las tasaciones coloniales "hilada y por hilar" y servía para fabricar sogas, costales, alpargatas, cabestros y jáquimas para las monturas y jarcia para los navíos.

- Las ovejas, introducidas por los conquistadores, eran poco numerosas hacia 1560 pero se fueron reproduciendo hasta formar grandes rebaños. Su lana se usaba principalmente en los talleres textiles (obrajes) para fabricar paño y otros tejidos de calidad inferior. Pero no se trata de una producción tradicional, ni por el material empleado, ni por la forma y uso de los productos acabados, ni por su modo de fabricación.

1 b) Tipos de tejidos

Además de las mantas de algodón, hay en la etnia otavalo otro tipo de producción textil autóctona: el *cumbi* de lana de auquénidos, un tejido de lujo, de gala. No todos los indígenas lo fabrican. Quienes lo hacen son especialistas, los *cumbicamayos,* es decir artesanos del cumbi. Es sabido el lugar esencial que el tejido ocupaba en la economía inca, y esta artesanía parece ser heredera de una imposición incaica en territorio ecuatoriano, conquistado tardíamente. Según Salomon (1978 a: 123), que trabajó con los datos de una de las escasas *visitas* conocidas de la Audiencia de Quito, efectuada en 1559, sólo los indígenas de Urin Chillo, cerca de Quito, presumen de contar con tejedores especializados en la fabricación del cumbi, quienes en tiempos de los Incas, suministraban los tejidos preciosos. De hecho, los Visitadores Gaspar de San Martín y Nunio de Valderrama, cuando establecieron la tasa del repartimiento de Otavalo en 1562, afirman que ciertos indígenas otavalo son cumbicamayos (AGI/S Cámara 922A Pieza 3ª: f.171v). Pero, ¿en qué puede consistir tal producción durante el régimen colonial? Probablemente, como en el caso de los doce cumbicamayos puruhá (etnia del sur de Quito), que el encomendero español tiene encerrados tejiendo "reposteros sobrecamas y sobremesas de cumbe de mucho valor" (AGI/S Quito, 8. Carta del Dr Barros, 30 marzo 1588: f.2r), se trata de productos de lujo, de lana, destinados al mercado español. La técnica es, ciertamente, de tradición indígena — aunque incaica —, pero occidental en cuanto a las formas y uso.

Sin embargo, me inclino a pensar que en Otavalo presenciamos la supervivencia de una institución incaica. En 1580, estos cumbicamayos dependen de un cacique propio, de modo que, aparentemente, están agrupados en un solo ayllu. El corregidor de Otavalo ordena: "porque se de y entienda quales son los yndios que usan el dicho oficio se pasen con los telares a la plaza deste pueblo de Saranze (= Otavalo) en un aposento que se le notifique a Don Juan cacique de los dichos cumbicamayos" (AGI/S Cámara 922A Pieza 2ª: f.13r). Este tipo de organización evoca con precisión la especialización artesanal inca, que tiene como objetivo el cobro de tributos. Ello demostraría, por otra parte, que la dominación incaica sobre las etnias del nor-

te de Ecuador no se limitó a un control militar, sino que dio también lugar a la imposición de estructuras estatales más profundas.[2]

La producción textil indígena es, en consecuencia, variada; pero está dominada por las mantas de algodón. Las diversas tasas del siglo XVI para la Audiencia de Quito, más concretamente las de Otavalo (1549, 1552, 1562 y 1579) exigen cada vez más mantas, mientras que disminuye la variedad de productos agrícolas y de otros productos textiles solicitados. Los encomenderos, en cada nueva tasación, recibirán menos algodón bruto, colchones, toldos, manteles, pero, con la tasa de 1579, ya se cobrarán tantas piezas de vestir como el número de indígenas tributarios (hombres válidos de entre 17 y 50 años) (ver cuadro II-I-1).

Esta uniformización apunta a que resulta más factible y rentable la comercialización en grandes cantidades de prendas indígenas de vestir que de los diversos productos de uso español: y que la demanda de vestimentas indígenas aumenta (*cfr.* parte 2-d).

Cuadro II. 1. 1: Tasas del repartimiento de Otavalo (siglo XVI)

Tributo	1549* (1)	1552 (2)	1562 (3)	1579 (4)
Ropa (= "mantas")	150 (femeninos)	440 (femeninos)	600 (no precisado)	2.350 (= una por tributario)
"Sobremesas"	6	10	2	—
"Toldos"	6	10	12	—
"Colchones"	6	10	—	—
"Ovillos de hilo de algodon para pavilo de a libra cada uno"	100 (=100 libras)	160 (= 160 libras)	—	—
o "Algodón hilado"	—	—	2 arrobas (= 50 libras)	—
Tapicerías ("*reposteros* de cumbi de lana", producción de especialistas)	—	—	2	—
Tapices ("*antepuertas*")	—	—	2	—

* Esta primera tasa, ordenada por La Gasca, grava poco a los indígenas y es rápidamente sustituida por una tasa más importante, reclamada por los encomenderos.

(1) AGI Cámara 922A 3ª pieza: f.569 v.
(2) AGI Cámara 922A 3ª pieza: f.165 v.
(3) AGI Cámara 922A 3ª pieza: f.170 v.
(4) AGI Cámara 922A 3ª pieza: f.768 r.

2. Las mantas de algodón

2 a) La ropa de la tierra

La ropa del tributo se exige por piezas, según normas establecidas que describen con exactitud la vestimenta usada por los indígenas: "una pieza que se da de tributo es pieza de anaco y lliquida (para las mujeres) o manta y camiseta (para los

hombres)" (AGI/S Cámara 922A Pieza 2ª: f.13r). Pero el término "mantas" aparece igualmente para designar cualquiera de las cuatro piezas de tela que conforman la vestimenta indígena. Estas mantas tienen medidas precisas, que deben ser respetadas:

anaco: 2 varas x 2 (mujer)
manta: 2 varas x 2 (hombre)
(son la misma pieza de tejido)
lliquida: 1,5 vara x 1,5 (mujer)
camiseta: 1 vara y 1/8 x 1 vara y 7/8 (hombre)
(1 vara = 84 cm)

A veces, la manta es algo mayor: 2,25 varas x 2 ó 2,5 (AGI/S Justicia, 683. Tasa de Uyumbicho 1551).

Estas piezas cuadradas de algodón corresponden con las costumbres prehispánicas. Las tasas dicen a menudo: mantas "de la marca ordinaria" o "como las soleys hazer" y las descripciones del siglo XVI permiten comprender el uso de estas prendas.

Los hombres llevan una *camiseta* (aproximadamente de un metro de alto) que les sirve de túnica, y luego, a modo de poncho, se cubren con una manta. Las mujeres llevan el *anaco* como túnica, sujeto con prendedores (*tupus*) sobre los hombros, y por encima, como chal, la *lliquida*. Según la *Relación Geográfica* de Otavalo de 1582: "El habito que traian antiguamente los hombres antes que el Inga viniese era una manta de algodon que le daba dos vueltas al cuerpo y despues que el Inga vino traen unas camisetas y unas mantas cuadradas de algodon. Las mugeres traen una manta de algodon grande que llaman anaco pegada al cuerpo y prendida con unos prendederos de plata o cobre la cual manta prenden con los dichos prendederos en los hombros y ciñen la manta con una faja de algodon muy labrada y pintada de colores que le da seis o siete vueltas al cuerpo y sobre esta manta traen otra mas pequeña cuadrada prendida con otro prendedero y esta manta pequeña llaman lliquida los indios y la grande llaman anaco y los prendederos llaman topos" (Jiménez de la Espada 1965 T.184: 237).

Esta indumentaria es, por tanto, una imposición inca, aunque los españoles no han mantenido los términos quechua para las prendas masculinas. Sin embargo, sabemos que "anaco" corresponde a "camisa de mujer", según el Diccionario de Domingo de Santo Tomás de 1560. "Lliquida" — "llista" en quechua actual (región de Otavalo)— se aproxima en el siglo XVI a los siguientes términos: "llicunigui" ("ponerse algo como ropa vistiendola") y "lliscusa" ("cosa vestida") (Santo Domingo 1951).

Aunque en todas las tierras andinas las mantas parecen ser uniformes y del mismo tamaño, la documentación de archivos contiene otros términos que dejan

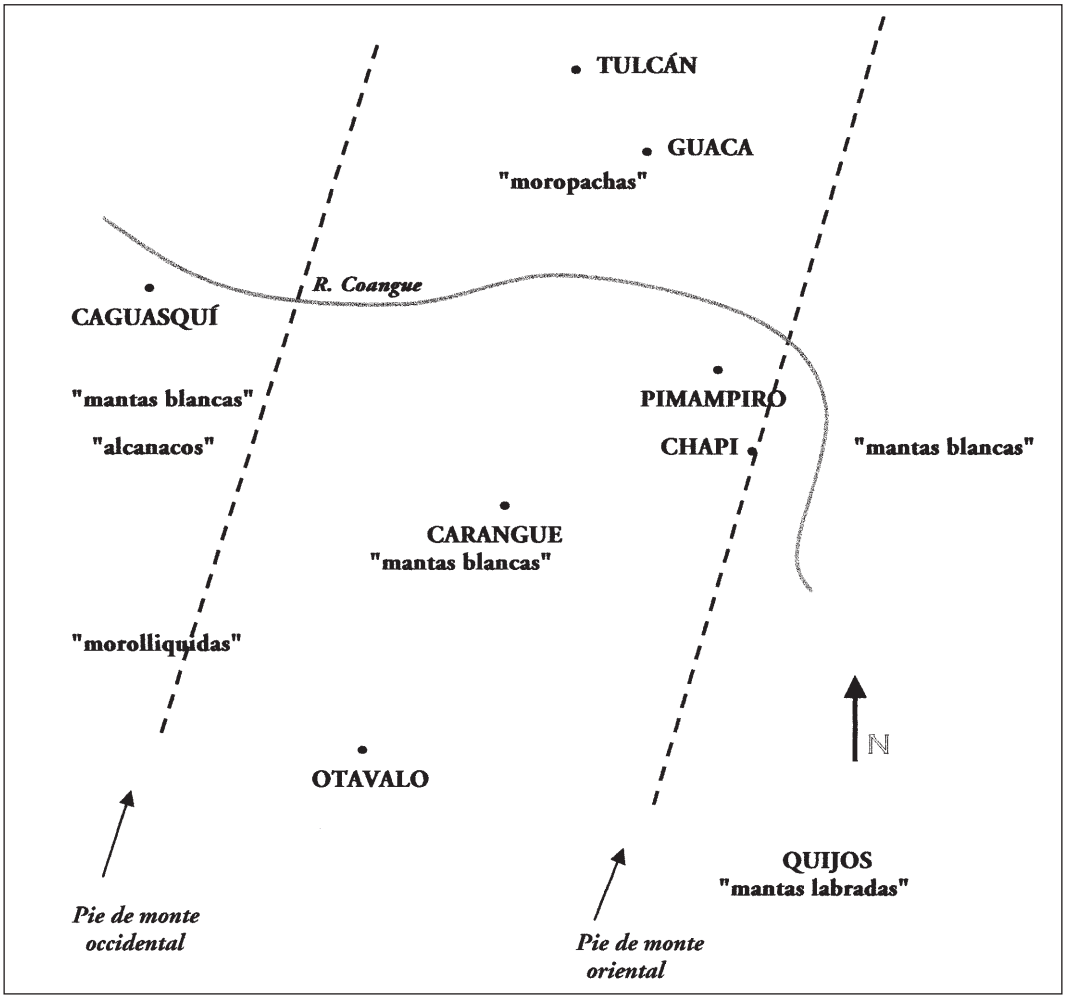
adivinar, según las regiones y las etnias tributarias, algunas variantes, en particular de un lado y otro de los Andes del Norte (véase mapa II-1-1).

En el noroeste del territorio de Otavalo, los indígenas de Lita, Quilca y Cahuasquí, reunidos en una misma encomienda y que residen al pie de los Andes, en las tierras cálidas, deben entregar el tributo en "alcanacos" y "mantas blancas de algodon". Los de Chapi y Pimampiro, sólo "mantas blancas". Vemos pues que hay tejidos blancos, pero también blancos y negros, o de color variado; *alcanaco* parece ser una transcripción española de "allca anaco". Según Santo Tomás (1951), *allca* designa una "cosa blanca y negra"; según Lira (1944) en el siglo XX, es un adjetivo que significa "manchado, salpicado, overo, de color vario".

En las zonas de altitud, Carangue, Otavalo y más al norte, Guaca, entregan "mantas blancas", pero también "mantas morolliquillas", "morolliquidas" y "moropachas" (tribut de Guaca en 1594) (AGI/S Patronato 114-4; AGI/S Cámara 922A Pieza 3ª: f.170r; AG/Q Notarías de Alonso Dorado de Vergara, 1594: f.637r), que se puede traducir por "de color irregular". "Muru", según Santo Tomás, significa "berruga o peca de la cara"; en el siglo XX, según Lira y mis investigaciones personales en la región de Otavalo, quiere decir "viruela" y, usado como adjetivo significa, "pintado, con pintas, salpicado". ¿Se trata de decoraciones pintadas, como es sabido que existieron tanto en Nueva Granada (Colombia) como en el Perú? Según el testimonio temprano de Ximénez de Quesada (1972 {1539}: 294), las indígenas de Colombia llevaban "mantas blancas y negras y de diversos colores, çeñidas al cuerpo, que las cubren dende los pechos hasta los pies, y otras ençima de los honbros, pintadas de pincel en lugar de capas y mantos". En el Perú, las condiciones climáticas de la costa desértica han permitido mantener en excelente estado tejidos de algodón, prehispánicos que han conservado sus pinturas y la intensidad de sus colores (Zevallos Quiñones 1973: 124).

¿Se debe entender que, en oposición a las mantas blancas, las *morolliquidas* y los *alcanacos* iban pintados? En la época colonial, cuando todo adquiere valor de mercado, parece poco comprensible que estos últimos se vendan más baratos que las mantas simples, si es que precisan de una técnica de fabricación más compleja. En 1572, las morolliquidas se venden a seis tomines y las mantas blancas a un mínimo de un peso (ANH/Q Tributos. Documento sin referencia por publicar por el Dr Freile-Granizo). Ciertamente, la lliquida es algo más pequeña que la manta, pero los indígenas no escatiman tiempo de trabajo —aunque se destine al tributo— y suministran mantas tradicionales. De todos modos, "muru" no evoca pintura, sino más bien manchas (ver arriba). Cabría la posibilidad de que se tratara de la calidad del algodón. Como hipótesis, señalemos la existencia, en un informe económico de 1800 sobre la Audiencia de Quito, de una descripción del algodón que crece al norte de Otavalo, en las riberas del Santiago, en las laderas occidentales: "el algodón pardo… que se encuentra sobre sus márgenes no está tal vez conocido todavía en Europa" (AJyC/Q Manuscritos Azules. Vol.I: f.118v). Los libros especializados en materia de

Mapa II. 1. 1: Diversidad de la producción textil autóctona



algodón no mencionan ningún tipo de algodón "pardo", sino sólo algodones más o menos blancos, que tiran hacia el gris o el amarillo (Lagière 1966; David 1971). Pero unas investigaciones de Vreeland sobre el norte del Perú parecen confirmar esta sugerencia: revela la importancia de las variedades locales de algodón que han sobrevivido en la región de Piura. Durante varios milenios, se han cultivado intensivamente y su éxito se debe a su resistencia ante las plagas y la sequía, así como a la variedad de colores que ofrecen ("blanco, gris, azul, lila") (Vreeland 1984: 127,131,134).

Pero también, en el caso de algunas etnias ecuatorianas, el uso de pintura está especificado:

- en Mulahalo (Andes al sur de Quito) la tasa de 1558 exige 130 prendas de algodón, pintadas o no, a elegir por el encomendero: "y si los quisiere pintados los pin-

tareis con los colores que hay en vuestra tierra para ello" (AGI/S Patronato 100-10: f.37r).

- al este de Otavalo, en el pie de monte oriental de los Andes, los indígenas quijo suministran, aún en 1607, "anacos y lliquidas labradas" y se hace alusión a una "tinta azul" (AJyC/Q Manuscritos Azules Vol.I: f.268).

Estas precisiones sobre el tributo textil permiten imaginar algo mejor cuál era el aspecto de los indígenas de las diversas etnias; la vestimenta, rasgo cultural que parece mantenerse con la colonización española, se presenta como uno de los signos distintivos que pueden ayudar a establecer un mapa de los grupos étnicos a la llegada de los españoles (véase Mapa II-1-1**,** en el que se ve que la *morolliquida* y la *moropacha* se entregan como tributo sólo en altitud; en las tierras bajas y cálidas, sólo se lleva la manta-túnica).

Ya estén los indígenas bajo la tutela de un encomendero o de la Corona Real, las reglas son las mismas: el encomendero o el corregidor suministra la materia prima (en este caso, el algodón), y los tributarios entregan los productos acabados, las mantas: los españoles adoptan pues el principio del tributo incaico, cobrado en forma de trabajo. Los archivos coloniales que dan indicaciones sobre el desarrollo de este proceso desvelan la persistencia de modos de funcionamiento tradicional y la irrupción de elementos venidos de fuera: el tributo textil indígena del siglo XVI tiene la particularidad de estar en la confluencia de los dos sistemas económicos, el autóctono y el colonial.

2 b) Permanencias prehispánicas

El algodón, nativo de América, proporciona la materia prima de la vestimenta de esta región no muy fría, y debía de ser de fácil acceso. Pero sólo crece en zonas cálidas y muy húmedas, es decir, las tierras bajas en las laderas andinas. De hecho, en la época prehispánica, la etnia otavalo controlaba un territorio mayor que el actual, y tenía acceso a ecosistemas variados, en especial el pie de monte occidental (Caillavet 1979). Las tierras bajas de la etnia otavalo (Intag, Las Salinas, Tumbaviro, Urcoquí), producen algodón en abundancia. Ello queda claramente reflejado en las tasaciones, porque los tributarios de Intag y de Las Salinas son los únicos que deben suministrar en bruto el algodón, materia prima de las mantas, "atento a que lo tienen de su cosecha" (AGI/S Cámara Pieza 2ª: f.8r). Los caciques de Tontaquí (grupo otavalo) deben, por su parte, dar como tributo el algodón hilado, aparentemente de dos maneras: "100 arrobas de algodon hilado y 40 libras de hilo hilado de algodon, cada seis meses" en 1577 (AGI/S Cámara Pieza 3ª: f.45v). Tontaquí está ubicado en tierras altas (2.400 m), pero más templadas que Otavalo, de modo que los indígenas debían de tener acceso a zonas bajas, cercanas y más cálidas. (Tontaquí podría incluso haber tenido cultivos de algodón; hay unos pocos en el siglo XX).

Pero aunque Las Salinas producen mucho algodón - "junto a ellas hay mucho algodon" (AGI/S Cámara Pieza 3ª: f.748v)-, los indígenas de Otavalo no consiguen

sólo el algodón por sus propios cultivos, sino también por intercambios o *rescates* de algodón bruto, con las etnias productoras de las tierras vecinas:

- Cahuasquí, Lita y Quilca, situados en las tierras bajas al oeste de los Andes, producen sobre todo algodón. Quilca, población cuya ubicación exacta se desconoce, estaba a doce leguas al oeste de Lita, como lo muestra un mapa manuscrito de 1598 (AGI/S Mapas y Planos, Panamá 333): "Las grangerias que estos caguasquies tienen es de solo algodon que cogen cada año en compas de una legua de este pueblo en un valle caliente vertientes hacia el rio de Mira; y fuera de este algodon no tienen otra ninguna grangería… Los indios de Quilca tienen… mucho algodon de otro valle que ellos tienen dos leguas de su tierra" (Jiménez de la Espada 1965, T.184: 246). Hay que señalar que, hoy día, ya no se cultiva algodón en Cahuasquí.

- En lo que se refiere a los indígenas más inmersos en la intrincada selva ecuatorial, al oeste, sólo disponemos de información desde finales del siglo XVI (1598), por las tentativas de conquista y "pacificación" por parte de los españoles. Pero aquéllos también producían algodón, porque los indígenas de Otavalo mantienen con ellos contactos comerciales: "van a Lita ques… tierra caliente por algodón "; "van por algodon a los altos" (sic); "van a los altos (sic) por algodón para hazer mantas" (AGI/S Cámara 922A 3ª pieza: f.102 v, f.107 r,f.108 v). Los "altos" forman parte de estas etnias al oeste de los Andes, recientemente "reducidas" en 1601 (AGI/S Audiencia de Quito 9. "El doctor Joan del Barrio de Sepúlveda", 1601).

- Al norte, finalmente, el cálido valle del Mira-Chota es uno de los lugares de más intensos intercambios prehispánicos, al que acuden, entre otros, los indígenas de Otavalo. El algodón es allí una de las principales mercancías (Jiménez de la Espada 1965 T.II: 248).

En el entorno colonial del siglo XVI, con el fin de producir mantas para el tributo, los indígenas de Otavalo mantienen sus intercambios tradicionales. Es posible que las mantas -que, junto con el algodón en bruto, la sal y la coca, constituyen las mercancías de los *mindaláes*, prósperos comerciantes prehispánicos (Salomon 1978: 150-156; Caillavet 1979: 347) -, se hayan usado como moneda. Tal era, en efecto, el caso en Colombia (Lepage 1976: 247) y en el México precolombino, sobre el cual anota Duverger: "el quachtli, la pieza de algodón de dimensiones calibradas, no tiene ya la vocación de convertirse en capa o en taparrabo, sino que se negocia tal cual, como símbolo de un valor" (Duverger 1979: 116).

En primer lugar, en la época colonial, los indígenas se siguen abasteciendo en algodón para el tributo a través de las vías tradicionales. En segundo lugar, la fabricación de las mantas se hace según las costumbres del grupo. Sabemos que el algodón se cosecha en noviembre; el abogado del encomendero de Otavalo urge a las autoridades reales para que decidan si debe entregar el algodón a los indígenas de Otavalo: "si mi parte a de dar algodón para hacer las dichas mantas es tiempo de comprallo porque se coge ahora" (AGI/S Cámara 922A Pieza 2a: f.150r). A continuación, hay que desmotar el algodón: "de 9 arrobas de algodón por desmotar salen 100 libras

de algodón desmotado", es decir, 4 arrobas. Luego, "de cada 25 libras de algodon desmotado (1 arroba = 12 kilos) salen 9 mantas de las que los indios dan del tributo a su encomendero el Capitán Salazar de manera que vienen a salir de cada 100 arrobas de algodón 400 mantas" (según las comprobaciones del corregidor de Otavalo) (AGI/S Cámara 922A Pieza 2ª: f.49 r).

Se puede calcular de esta manera la cantidad de algodón necesaria para la fabricación del tributo, con la que los indígenas deben trabajar: para tejer 2.350 mantas —tasa de 1579— son necesarias 587,5 arrobas de algodón en bruto (= 1.050 kg).

Por otra parte, "en un año no puede hilar una yndia mas de una arroba de algodon que salen 4 vestidos" (AGI/S Justicia 683: f.761r) (= 8 mantas, según los cálculos del corregidor; ver arriba). Parece pues que son las mujeres quienes hilan pero, ¿lo hacen también los hombres? En cualquier caso, es de este modo como se reparten las tareas en la región de Otavalo hoy día (ver Caillavet 1986 sobre la economía doméstica colonial y la mano de obra exclusivamente femenina en la producción de tejidos).

En lo que se refiere a las técnicas de tejido, se adivina que cada manta de dos varas de lado se fabrica con dos bandas tejidas, cada una de una vara de ancho, lo cual corresponde al ancho del telar de cintura indígena.

Vemos pues que, al principio de la colonización, la producción y el abastecimiento de algodón, y la posterior fabricación del tejido, siguen formando la cadena de actividades indígenas según esquemas tradicionales. Pero las rupturas van a producirse a otros niveles, y marcarán el declive de la economía autóctona.

2 c) El peso de la colonización

Conviene matizar en parte el punto precedente. De hecho, la producción sufre también transformaciones, en la medida en que los españoles se apropian de las tierras, en especial de las tierras cálidas, muy codiciadas por sus cultivos tropicales, y ello muy pronto: ya en 1544, en la zona de Cayambe, pero río abajo, un español recibe del Cabildo de Quito "una estancia para arboles frutales e para viñas e para algodon…" (Garcés 1935: 44). Casos como ése son frecuentes.

Sabemos que el encomendero compra el algodón en bruto a los productores para distribuírselo a "sus" indígenas. El español Juan Sánchez, administrador o apoderado de Rodrigo de Salazar, encomendero de Otavalo, lleva al día una valiosa lista de sus suministradores. Entre ellos, figuran tres españoles y ocho caciques. No es sorprendente comprobar que sólo los tres españoles reciben su pago (1,5 peso por arroba)… Se ve así, de paso, un reflejo de la relación de fuerzas en la sociedad colonial: los caciques, aun siendo los "grandes" de la sociedad indígena, para los conquistadores se convierten en seguida en subalternos, lo cual se desvela sin reparo alguno en la siguiente frase del documento, que menciona al proveedor español Alonso de la Torre: "Alonso de la Torre dio 6 arrobas. Pagolas Salazar **que es Español**" (AGI Cámara 922A pieza 2ª: f.87 r).

Algunos españoles poseen tierras productoras de algodón, pero, ¿qué ocurre con los caciques que figuran en esta lista de suministradores? Si no es extraño que entre ellos figuren los caciques de las tierras productoras, cabe preguntarse, en cambio, cómo otros caciques, de tierras frías, pueden vender algodón. Por ejemplo, don Diego Chalampuento, gobernador del conjunto del repartimiento de Otavalo; don Diego Anrrango, cacique de San Juan, o don Sancho Puento, cacique de Saranze. ¿Tienen ellos acceso a las tierras cálidas según un sistema prehispánico que tuviera en cuenta el mosaico ecológico? Es posible. O de otro modo, ¿es una forma de propiedad privada, imitando en ello a los nuevos dueños y concediéndose los mismos privilegios? En este caso, estaríamos ante la emergencia de un nuevo tipo de caciques.

Una segunda lista es igualmente interesante: la de los "caciques y principales de todos los pueblos deste dicho repartimiento", a los que el cacique principal redistribuye, de parte del encomendero, el algodón bruto para que sea hilado y tejido por los tributarios, y devuelto bajo forma de mantas (AGI/S Cámara 922A Pieza 2a: f.85v). Estos nombres están listados sin más comentarios, y en algunos casos resulta difícil identificarlos, e incluso distinguir nombres propios de caciques y topónimos. Más aún porque la asimilación entre ambos era sin duda común, como lo certifica un indígena de Tontaquí: "como es usso entre los naturales cada uno tiene puesto su nombre a las tierras que le pertenecen" (ANH/Q Indígenas Caja 3. Documento 1.633-I-11: f.41r). Hasta donde he podido localizar los cacicazgos, se reparte algodón alrededor del lago San Pablo, en Saranze (el Otavalo actual), en Cotacache, Tontaquí y Carangue, lo cual corresponde con las tierras frías de la etnia otavalo. Es legítimo pensar que la cantidad de algodón recibida por los caciques va en función del número de tributarios a quienes representan. De este modo, en el marco de un estudio más amplio, se podría establecer el número de tributarios de cada "parcialidad", o conjunto puesto bajo la autoridad de un cacique, dado que se conoce la cantidad de algodón necesaria para fabricar una manta ya que cada tributario debe una manta. De este modo, obtendríamos una información de tipo demográfico que no sería global, como la que acompaña a las tasaciones del siglo XVI, pero sí más fina, que permitiría trazar un cuadro de la repartición y densidad de la población indígena (*cfr*. las estimaciones demográficas obtenidas por Cook y Borah en México central; ver los resultados en mi posterior trabajo Caillavet 1988 b).

Por fin, el algodón puede también ser comprado a otros caciques productores por el encomendero u oficial real fuera del repartimiento, como desvelan las cuentas de la Corona Real:

- En 1586, la Caja Real ingresa "186 arrobas de algodon que los yndios de Caguasqui pagaron del tributo de 1584 y 1585 que se entregaron a Don Garcia de Tulcan (= cacique en la frontera colombiana) las 130 y las 56 a Don Alonso Maldonado en Octavalo" (= el cacique) (ANH/Q Indígenas Caja 3. Documento 1633- I-11: f.41r)

- En 1579, la Caja Real paga "18 pesos de plata a Don Gabriel cacique de Carangue de 108 arrobas de algodon que se compro para que hagan los yndios del dicho pueblo 312 pieças de ropa" (AGI/S Contaduría 1536. Tributos vacos de 1579: f.227r).

- En 1583, la Caja Real paga a "Don Gabriel cacique de Carangue 60 pesos de plata… por 60 arrobas de algodon del que se compraron para dar a Don Jheronimo cacique del pueblo de Cayambe para que se haga la ropa de la tasa con los yndios del dicho pueblo que son obligados a dar" (ANH/Q Indígenas Caja 3. Documento 1633-I-11: f.122r).

Otavalo recibe su algodón desde la región cálida de Caguasquí; Carangue, sin duda, de la de Chapi y Pimampiro. De hecho, Carangue, el río Mira, Guarangue y Chapi forman un único conjunto colonial: "…son del repartimiento de Carangue que fueron de Elvira Sánchez Diosdado" (ANH/Q Tributos. Documento sin referencia. Por publicar por el Dr Freile-Granizo).

Posteriormente, Carangue suministra a Cayambe, tierra fría situada más al sur.

Se podrían multiplicar los ejemplos de estos derroteros del algodón, ahora orquestados por un encomendero u oficial real. Arrojan luz sobren los intercambios preferenciales entre etnias que controlan, cada una, algunas tierras cálidas. Esta complementariedad económica, regulada por la administración de la Corona, retoma esquemas anteriores, porque las delimitaciones de las encomiendas coloniales parecen mantener grosso modo las fronteras entre los grupos étnicos.

Al término de este análisis, observamos que en la época colonial, a través de la fabricación de mantas y el aprovisionamiento en materia prima, se perfila un complejo circuito para el algodón:

- *Primera operación:* los indígenas tributarios, según el medio ecológico en que viven, tienen dos posibilidades para obtener algodón:

1. Ellos mismos lo cultivan o cosechan. Parece, en efecto, que se trata de cultivos, al menos en el caso de los indígenas de Otavalo, y no de simple recolección (Jiménez de la Espada 1965 T.II: 240: "Y hay en esta tierra muchos algodonales que **siembran** los dichos indios del pueblo de las Salinas…", "hay muchos indios que tienen tierras riberas de los dichos ríos grandes (= Pisque, Guayllabamba, Coangue-/Mira) donde… **hacen** muchas **chacaras** de algodonales". Ciertamente, el algodón es una especie plurianual, silvestre, que podía ser simplemente recolectada (Lagière 1966); podría igualmente llevarnos a esta conclusión la descripción de Cabello Valboa de1586 (1951: 234), quien habla del algodón como de "una mata silvestre" que utilizan los indígenas ecuatorianos.

2. Lo consiguen por intercambios con los grupos productores, contra otro producto o un servicio (ver el ejemplo de los *camayos*) (Caillavet 1979).

En ambos casos, se proporciona un trabajo a nivel de la producción algodonera.

- *Segunda operación:* los indígenas entregan el algodón al cacique, quien lo vende a un español. Admitiendo que reciba su pago, ¿será éste redistribuido entre los indígenas? ¿y en qué medida?

-*Tercera operación:* el encomendero vuelve a entregar el algodón al cacique, que asume la responsabilidad. Si se estropea, son pérdidas para los indígenas (1580: "El Capitán Salazar entrego a los yndios de su encomienda 413 arrobas de algodon… 100 arrobas destas se mojaron y de las mas dellas por descuidos de los caciques que las rescibieron y no tiene desto culpa el Capitán Salazar") (Caillavet 1979). Los indígenas transforman con su trabajo la materia prima en producto acabado, y no son en modo alguno remunerados, puesto que se trata del cumplimiento de la tasa. (Estas operaciones intermediarias, transporte y entrega del algodón, no siempre se llevan a cabo en la práctica, sobre todo si los indígenas son los productores del algodón que van a manejar, pero son el principio director subyacente del circuito del algodón).

De modo que, en este nuevo sistema colonial, el indígena trabaja por partida doble; el cacique, que se convierte en el intermediario legal por obligación, adquiere una posición cada vez más fuerte y, para mantener su poder, reducido en parte por el conquistador, tiende a desquitarse a expensas de los indígenas bajo su control. Los ejemplos de abusos por parte de caciques coloniales son muy abundantes; citaremos algunos:

- la denuncia de Lope de Atienza de la tiranía de los caciques de la Audiencia de Quito, en su *Compendio*…, escrito antes de 1575 (Jijón y Caamaño 1931: cap 2, 18. 25. 32).

- una instrucción real de 1563 al presidente de la Audiencia: "he sido informado de que en esas provincias del Peru los caciques usan gran tirania con sus yndios en que los hazen tributar specialmente despues que los spañoles entraron en essa tierra" (AGI/S Justicia 681, nº11).

- En 1579, en Otavalo, un testimonio del Corregidor: "quando los caciques e principales cobran mas de sus yndios de lo que deven conforme a la tassa para lo dar a su encomendero es cosa publica e notoria que los dichos caciques y principales se quedan con lo que ansi cobran demasiado" (AGI/S Cámara 922A Pieza 3ª: f.432v/433r).

Vemos cómo la reconstitución del circuito del algodón viene a ser reveladora del sistema colonial en el cual el indígena, ante una doble explotación, se encuentra especialmente desprotegido.

2 d) El mercado colonial

Con la colonización, queda claro que la producción de mantas fue en marcado aumento, dado que la fabricación no sólo se destinaba al autoconsumo indígena e intercambio con las etnias vecinas, sino también al comercio, por los españoles, y a la obtención de beneficios. El ámbito de mercado se amplía al conjunto de la Audiencia de Quito y también a sus vecinas (Lima y Bogotá).

A menudo, el encomendero no se ocupa directamente de este negocio. Vende las mantas del tributo a un mercader español, y si la encomienda es regida por la Corona, el tributo se vende públicamente al mejor postor (1586: Cayambe, entran en la tesorería real "311 pesos de plata de 311 camisetas que se vendieron en almoneda publica") (AGI/S Tributos Caja I. Doc 1585- IV-27). Zevallos (1973) señala, en el caso de Perú, que la iniciativa y puesta en marcha de un comercio de vestimenta indígena se debe a los comerciantes, y no a los encomenderos, imitando un comercio que se practicaba en Nueva España desde hacía décadas. En el caso de la Audiencia de Quito, este tráfico parece muy corriente, a juzgar por los abusos denunciados. Son numerosos aquellos que se enriquecen obligando a los indígenas a tejer para ellos, y después se dedican al comercio de los productos textiles indígenas, en especial los eclesiásticos (AGI/S Audiencia de Quito 8. Carta del Licenciado Auncibay, 22-2-1580).

Pero los contratos de mayor volumen fueron los establecidos por el Contador, encomendero y comerciante Francisco Ruiz, que hizo con ello fortuna: "a contratado con los yndios de los pueblos de los Sichos y con los yndios de Juan de Ilanes de Riobamba y con los yndios de Otavalo y de Cayambe y de Carangue y de Myra y con los suyos y desta manera a hilado 8 ó 9.000 pieças de ropas y se a hecho rico que antes estaba pobre" (AGI/S Justicia 683: f.763v).

En el caso de Otavalo, según las copias de contratos que figuran en los archivos (AGI/S Justicia 682: f.1082/v), y si mis cálculos son exactos, los indígenas recibieron de Ruiz, en 1559, una cantidad de algodón bruto del cual debían obtener 1.505 mantas, trabajo de tejido que se sumaba al necesario para pagar el tributo.

Los abusos, en este tipo de contratos, se cometen sin reparo: "el dicho Francisco Ruiz avía tenido grandes contrataciones con los yndios de su encomienda y de toda esta provincia durante el tiempo que avía sido teniente de cantidad de mas de 10.000 pesos de ropa que les mandó hazer por fuerça con paga o sin ella" (AGI/S Audiencia de Quito 604 B. Cargo nº 10 contra Salazar de Villasante: f.22 r). La usura es frecuente: Don Alonso Maldonado, cacique de Otavalo, cuenta en 1577 que "el contador Francisco Ruiz le presto 200 pesos que les faltava… y por ellos le tejieron los yndios 200 mantas" (AGI/S Cámara Pieza 3ª: f.103r).

Francisco Ruiz no perdió ni una sola ocasión de abusar de su poder: en 1561, los indígenas de su encomienda protestaron porque la tasa fijaba su tributo en 100 camisetas, y Francisco Ruiz exigió 100 lliquidas: "dixeron que es mas trabajo hazer una lliquida que una camiseta porque entra mas algodon e se ocupa mas tiempo" (AGI/S Justicia 683: f.799r/v).

Los precios de venta en Quito prueban la rentabilidad de la operación. Considerando el valor medio que declaran varios testigos (AGI Cámara 922 Pieza 2ª: f.93 r.; AGI Cámara 922 Pieza 3ª: 352 r y f.483 r), la vestimenta indígena vale, entre 1565 y 1578, de 3,5 a 4 pesos. Pero por lo general, los indígenas están muy mal pagados por su trabajo y hay que poner en tela de juicio los testimonios al respecto (AGI/S

Cámara 922A Pieza 3ª: f.103r). Por añadidura, los precios de venta mencionados sólo se refieren a *"las tiendas en esta cibdad"* (=Quito) (AGI/S Cámara 922A Pieza 3ª: f.458r).

¿Hasta qué punto aumentan los precios a la exportación?: "de ordinario desde el año de 1565 desde antes y hasta agora (1577) siempre a visto este testigo (Pedro de Ruanes) de ordinario tener la ropa de yndios valor por aver muchos que tratan en ella para vender en esta cibdad (=Quito) e fuera de ella en otras partes" (AGI/S Cámara 922A Pieza 3ª: f.391r). Seguir la cadena de reventa para medir la amplitud de este negocio sería una vía de investigación interesante.

Queda por saber cuáles son sus salidas, y este punto no ha sido esclarecido. ¿En qué consiste la demanda?

Se trata de la ropa que visten los indígenas. ¿A qué indígenas obliga la nueva situación económica y social a comprar su vestimenta? O bien, ¿a cuántos sitúa ante la imposibilidad de conseguirla por la vía tradicional, de la fabricación casera? Son numerosos los indígenas al servicio de los españoles, y por lo tanto desligados de sus comunidades. Están los indígenas *yanaconas*, que trabajan en las estancias o las casas de sus dueños; *mitayos* que hacen la *mita* como albañiles, carpinteros, suministradores de leña o de forraje para el ganado, que tallan piedra o prestan "servicios personales" al encomendero, o trabajan en los obrajes de paño. Todo ello, sólo en la Audiencia de Quito, puede alcanzar una cifra elevada, más aún porque los mitayos representan hasta 1/5 de los tributarios (las ordenanzas reales fijaban su proporción a 1/7), tal como lo denunció el oidor Barros en 1589 (AGI/S Audiencia de Quito 8, Carta de 12-5-1589).

Fuera de la Audiencia de Quito se evoca a menudo la enorme demanda suscitada por la explotación de las minas de Potosí a partir de 1550. Pero si este nuevo mercado alimentó la actividad de los obrajes de tejidos de lana ecuatorianos, no parece en cambio lógico que haya representado una salida para las prendas de algodón, inadecuadas para las frías tierras del altiplano boliviano. No obstante, hay que mantener presente esa idea, puesto que en el siglo XVI otras minas más cercanas, ubicadas en tierras cálidas, pudieron constituir un vasto mercado. En 1568, el presidente de la Audiencia de Quito entregó a los españoles "licencias para entrar a vender ropa en las minas" (AGI/S Justicia 675. Residencia al Presidente Santillán: f.39 v). Se trata, sin duda, de las minas de Zamora y Zaruma, al sur de la Audiencia de Quito, puesto que fueron explotadas durante el siglo XVI. En cualquier caso, estas minas recibían la ropa desde la región próxima de Trujillo (norte de Perú), como prueba un acta notarial de 1561: dos comerciantes fundan una compañía de comercio, de un capital de 1.600 pesos; "con el dinero compraria las ropas de algodón de la tierra… remitiéndola a Zamora para su venta" (Zevallos Quiñones 1973: 114).

Las minas más cercanas aún de la zona norte de la Audiencia de Quito son las de la región de Popayán (incluida entonces en la Audiencia de Quito) y las de la Audiencia de Santa Fé. Daban trabajo a numerosos indígenas, que se veían en la obliga-

ción de comprar su ropa, o a quienes el dueño de la mina había de entregársela. Parece que la región más septentrional (Bogotá y Tunja) suministraba mantas a Popayán, a cambio de oro en polvo. En un trabajo de gran pertinencia, Lepage (1976: 180 y ss) reconstruye las rutas del contrabando de Nueva Granada y Popayán en el siglo XVI. Ella comprueba que el oro en polvo, extraído de las minas colombianas, se desviaba hacia la Audiencia de Quito, para pasar a manos de los comerciantes. ¿Qué ofrecen ellos a cambio? Sin duda municiones, fabricadas en la Audiencia de Quito, necesarias para combatir las constantes rebeliones indígenas. Estimo que las mantas forman también parte de las expediciones clandestinas, tratándose de un bien tanto más fácil de desviar por cuanto no tiene por qué ser declarado al fisco: "no siendo uso y costumbre de manifestar la ropa de la tierra" (AGI/S Justicia 683. Capítulo n° 72 contra Salazar de Villasante: f.9 r).

Uno de los argumentos en contra, que se esgrime en ocasiones, es que el tributo textil, como hemos visto, se impone tanto para las prendas femeninas como para las masculinas, a veces incluso principalmente femeninas. Tal objección no me parece determinante, puesto que las prendas de mujer, al llevar mayor cantidad de tela, se venden al detalle a mayor precio. La tasa oficial da derecho a exigir x "*pieças de ropa*", así que va en el interés de los encomenderos exigir "anacos y lliquidas" antes que "mantas y camisetas" (véase el ejemplo de Francisco Ruiz, más arriba). El interés de los indígenas reside en suministrar lo contrario. En Cayambe, en 1585: "no embargante que por la tasa son obligados a dar mantas los dichos indios y caciques quieren dar mas camisetas que mantas dandoles el algodon como esta mandado dar" (ANH/Q Tributos Caja 1, Documento 1585-IV-27: f.7).

Más aún, es sabido que los indígenas que prestan sus servicios para la mita nunca se desplazan sin sus familias, y las esposas deben en tal caso alimentarles. De modo que hay una demanda igualmente importante de ropa de hombre y de mujer. Tal es el caso de los indígenas mitayos de Tuça, Guaca y Tulcán (al norte de Otavalo) en 1576: "al tiempo que son compelidos estos naturales desta provincia a yr a servir a Quito llevan sus mugeres e hijos porque no tienen que comer ni quien lo haga ni llevan ni tiempo para hazello si sus mugeres no van y con ellas los hijos" (AGI/S Quito 22 "Los caciques principales e indios… de Tuça Guaca y Tulcán": f.3).

La creciente demanda del mercado colonial, satisfecha en parte por el tributo textil y en parte por los contratos particulares, impone a los indígenas un ritmo de trabajo muy duro, que se suma a las demás imposiciones coloniales. Es uno de los factores responsables de la fuga de indígenas de sus comunidades, quienes al convertirse en "forasteros" y "vagabundos" escapan al pago del tributo. Por tanto, es una causa directa de la descomposición de la sociedad indígena.

A partir de 1565, en lugar del tributo en especies, se pide cada vez con mayor frecuencia su conmutación en metálico. Las repercusiones de este hecho sobre el mundo indígena están aún por estudiar con precisión. Cabe pensar que la fabricación de mantas no desaparece por este motivo, puesto que los indígenas tendrán que

Ilustración II. 1. 1: Manta blanca y parda en el mercado de Otavalo. 1979 (Foto Caillavet).

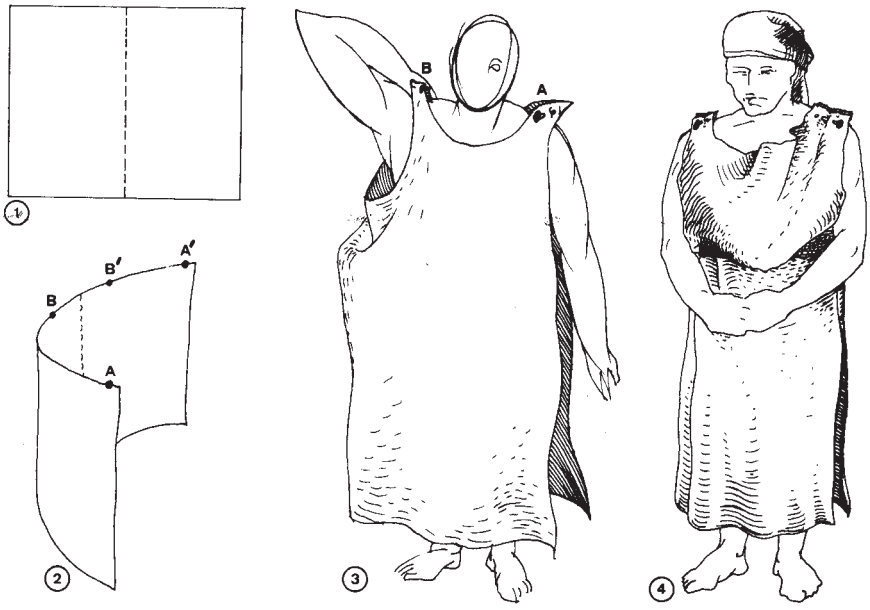


Ilustración II. 1. 2: Modo de cortar y vestir la manta

venderlas para conseguir el oro o la plata del tributo. Pero, en cierta medida, ello enmascara en la documentación la presencia de la producción indígena.

3. Supervivencias etnográficas en el siglo XX

Hacer un seguimiento de la evolución o permanencia, entre los siglos XVI y XX, de la vestimenta indígena en la región de Otavalo, me parece interesante (Caillavet 1978-1979: trabajo de campo). Pero para ello sería necesario un estudio muy preciso, apoyado en eventuales fuentes iconográficas. Me inclino a pensar que la indumentaria indígena ha sufrido pocos cambios hasta finales del siglo XIX, al menos en el caso de la gran mayoría de los indígenas, que viven en el campo. Las transformaciones son recientes, y se aceleran desde hace algunos años.

Si la vestimenta de los hombres (poncho, camisa a la occidental y pantalón) no tiene en apariencia nada de tradicional, sigue usándose algodón para confeccionar los pantalones que llevan los indígenas de Otavalo, anchos y cortos. Algunos indígenas siguen tejiendo el *liencillo* blanco, que se vende en la feria de Otavalo, para hacer en casa estos pantalones.

En cambio, en los pueblos más tradicionales de la región de Otavalo, como San Rafael de la Laguna, existe aún una prenda llamada manta, en vías de extinción, que llevan algunas mujeres mayores. ¿Es posible establecer una comparación con las mantas que se usaban en el siglo XVI? Hay que precisar, en primer lugar, que actualmente el tejido es de lana, y no de algodón, elaborado con la técnica más sencilla (un hilo de trama y otro de urdimbre, entrecruzados regularmente), y es marrón o crudo, según el color natural del vellón. La fabricación es casera: las mujeres hilan y los hombres tejen, antiguamente con los *ahuanas* (telares de cintura de un ancho de una vara= 84 cm); hoy día con telares de pedales, algo más anchos (94 cm).

Las medidas son comparables a las del siglo XVI: la manta que se puede adquirir en el mercado (en 1979 sólo vi a un indígena vendiendo mantas) tiene un ancho de 84 ó 94 centímetros, dependiendo del telar, y se vende por varas (ilustración II-1-1). Por lo general, se compran 4 varas. Se cortan por la mitad, y cada mitad se cose de lado a lado, de modo que se obtiene una sola pieza, de doble ancho del paño inicial (y doble del ancho del telar) y de una altura que corresponde a la mitad de las cuatro varas adquiridas. De este modo, se obtiene una pieza cuadrada, de 2x2 varas si el telar tiene una vara de ancho, o casi cuadrada si la anchura del telar es mayor: 2 varas x 2v. 1/8 (véase ilustración II-1-2 -1 y 2-). Tenemos las dimensiones de las mantas del siglo XVI, de lo que era el anaco de las mujeres.

El vocabulario muestra también una filiación: este tejido, que se ponen las mujeres a modo de túnica de base, sobre la piel, no sólo se llama manta, sino también *tupuchina*, porque se prende con *tupus*. Por otra parte, el sentido de anaco ha evolucionado ligeramente, puesto que en la vestimenta de las mujeres ha aparecido una modificación: algunas llevan una blusa de algodón, de modo que el anaco se convierte en una pieza de tela que se enrolla como una falda (con unas medidas de 1,25 x

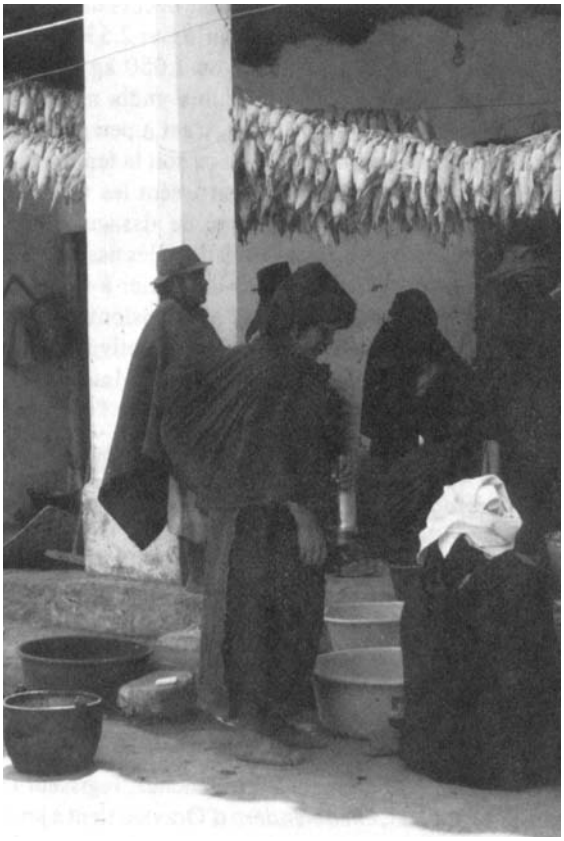


Ilustración II. 1. 3: Una mujer lleva, sobre la manta de color pardo, un anaco y una llista de paño negro (Foto Caillavet).

1,5 varas). La llista o lliquida, que se sigue llevando como chal, parece tener una anchura inferior a la del siglo XVI (ilustración II-1-3).

La manera de llevar la manta es ingeniosa (ver ilustración II-1-2 -3 y 4-). Un prendedor en cada hombro la sujeta, y se ajusta al talle con una faja. Pero, a diferencia de los hábitos del Viejo Mundo (toga o sari), en donde un hombro queda siempre descubierto, en este caso, la amplitud de la prenda (la manta tiene un ancho de casi 2 m), se aprovecha para sujetarla sobre ambos hombros (ilustración II-1-2, hombro B). Esta solución peculiar, a partir de un rasgo mínimo de cultura material, nos hace sentir la profunda diferencia del Nuevo Mundo.

Pero esta vestimenta tiende a desaparecer. Se puede todavía encontrar en las regiones más tradicionales, o lejos de las vías principales de comunicación (también en la región de Riobamba). Los tiempos cambian; los indígenas de Otavalo tienen fama de ser más ricos, más limpios, más astutos… en una palabra, más "civilizados" si nos atenemos a los conceptos etnocéntricos de Occidente. A pesar de las reivindicaciones de su identidad étnica, su estrecho contacto con el mundo "moderno" y su práctica de la economía de mercado les hace permeables a las influencias de la sociedad de consumo. Las prendas de vestir de los indígenas de Otavalo reflejan las modas, aunque se trate todavía, en cierta medida, de una moda propia, reinterpretada a través de sus costumbres en el vestir. En los prósperos pueblos de tejedores y comerciantes la manta es desconocida; los anacos son actualmente de tejido sintético de fabricación industrial, y el terciopelo labrado o los tejidos con pelo hacen furor últimamente. Los hombres sustituyen sus pantalones de algodón, anchos y cortos, por otros estrechos, de tergal y con raya, y no es excepcional ver a los niños vestidos con buzos de tipo occidental.

En las sociedades indígenas, cada vez más inmersas en la economía de mercado, que tienden al consumo uniformado, ver a una anciana vestir la manta aparece como una supervivencia firme y conmovedora. Puede pasar desapercibida, pero

presta un testimonio discreto del apego a una larga tradición cultural que, junto con la alimentación, aborda uno de los aspectos esenciales de la realidad cotidiana de la cultura indígena.

Conclusiones

El tributo textil en el siglo XVI es un campo revelador del entrelazamiento de las formas económicas tradicionales y las innovaciones coloniales.

Por su parte, las vías tradicionales de producción y distribución del algodón ponen de relieve las relaciones (de alianza o dominación) que unen a los diversos grupos étnicos del norte de Ecuador (Otavalo y las laderas occidentales; Carangue y el valle del Coangue-Chota).

Con la colonización, algunos elementos tradicionales se mantienen: la producción de algodón, las técnicas de fabricación y, curiosamente hasta finales del siglo XX, el uso cultural de las mantas en la indumentaria indígena.

En cambio, la imposición del sistema económico colonial ocasiona profundos cambios estructurales en el mundo indígena:

- en su economía: la finalidad de la producción textil pasa a ser la comercialización por parte de los españoles, y los beneficios revierten a los conquistadores. El trabajo de telares se intensifica para los indígenas.

- en su sociedad: la jerarquía se tambalea. El cacique se convierte en uno de los instrumentos del nuevo sistema económico, pierde su supremacía y tiene que actuar como intermediario entre vencedores y vencidos. Apremiado por los primeros, el cacique tenderá a restablecer su poder a expensas de los indígenas - desprotegidos en esta nueva relación de fuerzas -, repitiendo con ellos los mismos abusos que él sufre de parte de los españoles.

Notas

1 Una primera versión se publicó en francés como "Tribut textile et caciques dans le nord de l'Audiencia de Quito" *Mélanges de la Casa de Velázquez.*- Vol. 16, París-Madrid, 1980: 179-201.

2 Cf evolución de mi investigación. En trabajos posteriores adopté una postura más matizada por no encontrar más datos que ratifiquen la impregnación inca. (Caillavet 1985 b).

II. 2 LA INTEGRACIÓN DE LA ETNIA OTAVALO EN EL MERCADO COLONIAL[1]

Entre los numerosos y profundos trastornos que trajo la invasión española, se suelen evocar los efectos de la nueva economía de mercado, ajena a las prácticas y mentalidades indígenas, destructora de la economía autóctona y ejercida a expensas de la población nativa. En el caso concreto del grupo étnico otavalo ubicado en los Andes del norte de Ecuador ¿qué podemos percibir de la irrupción de la economía de mercado colonial en la economía prehispánica local?, ¿cómo se hizo la transición del sistema económico autóctono hacia aquel que instauraron los conquistadores españoles?, ¿cuáles son los elementos y rasgos económicos autóctonos que se mantienen, se transforman o desaparecen para dejar paso al nuevo orden económico? Para este análisis del proceso de transición, me basaré en el estudio de un producto clave indígena, el de las *mantas* de algodón. Esta producción puede verse como un "marcador" que ofrece la ventaja a la vez de perdurar desde la época prehispánica hasta la colonial, y de tener en todas una gran importancia económica. Fue en el norte de Ecuador una producción tradicional autóctona, tanto en los tiempos preincaicos como incaico y colonial. En este último período, la fuerte salida en el mercado colonial para el abastecimiento de las zonas mineras aseguró su continuidad (Spalding, 1974; Caillavet 1980; Assadourian 1982: 22). Para poder analizar este fenómeno de continuidad descartamos la producción colonial indígena de tejidos de lana de oveja (a nivel particular y en obrajes) que no ofrece el carácter de tradicionalidad (Caillavet 1980: 180). Esta producción autóctona bajo la dominación colonial, constituye la primera fase de las varias etapas posteriores de actividad textil de la población indígena, desde los prósperos obrajes de paños de lana de los siglos XVII y XVIII y las manufacturas republicanas hasta la artesanía actual de los indígenas de Otavalo.

1. Los antecedentes prehispánicos

1 a) Los mercados

Como lo especificaron Hartmann (1971: 214-235) y Salomon (1978a: 143-150) para el Quito prehispánico existieron auténticos mercados (llamados a veces *tiangues* por analogía con los mercados aztecas) es decir plazas de abastos y productos varios, donde se reunían compradores y vendedores locales y regionales. Atestigua un español en 1568 que "en algunos pueblos de yndios… ay mercaderes y en otros pueblos ay tiendas no sabe este testigo por cuyo mandato a sido pero cree que es antigua cosa esto entre yndios" (AGI/S Justicia, 675. Residencia al Presidente San-

tillán: f.210r). Este sistema económico que imperaba desde la zona de los Sicchos al sur de Quito hasta el actual territorio colombiano diferencia de modo radical la Sierra andina septentrional de la Sierra sur y central cuya organización económica basada en la complementariedad de recursos en manos de distintos grupos étnicos ha sido analizada por Murra (1972). Para la zona que nos interesa específicamente he encontrado claros testimonios de un importante mercado controlado por la etnia otavalo en el siglo XVI, que los españoles llamaron Salinas, situado en tierras cálidas en el pie de monte occidental de los Andes; este mercado estaba especializado en productos de alto valor: sal, coca, ají, algodón bruto y *mantas* de algodón, *chaquira* de oro. Allí se reunía una clientela oriunda de la misma etnia otavalo, y también de etnias distintas vecinas: desde el sur (Quito), oeste (indígenas de Lita), norte (valle de Pimampiro y sur de Colombia, etnias pasto), este (indígenas de la "Montaña de Quixos"; Caillavet 1979: 346; Jiménez de la Espada 1965, T.II: 239-240). Conocemos también la periodicidad de esta feria: se verificaba "de once en once días", lo que corresponde a un ritmo claramente autóctono: "en el pueblo de las Salinas tienen plata et aven de hazer tiangues e mercado de onze en onze dias donde se junta muchas gentes de diversas partes e tienen muchas granxerias con ellos" (Caillavet 1979: 346).

1 b) El comercio a larga distancia

Además existía otro rasgo de organización económica original, en esta misma extensión geográfica: la presencia de un grupo social especializado, el de los "indios mercaderes" llamados *mindaláes*. Salomon (1977-1978) los ha comparado con acierto con los conocidos *pochteca* aztecas. Estos mercaderes controlaban el comercio interregional de larga distancia, desplazándose por los territorios de etnias extranjeras, intercambiando estos mismos productos de lujo y desempeñando también funciones políticas (Salomon 1978 b: 974). Los documentos etnohistóricos atribuyen la prosperidad económica de la etnia otavalo en el siglo XVI a sus "muchos indios mercaderes" (Caillavet 1979: 347): "algunos yndios ay myndalaes que vienen a esta cibdad (= Quito) y van a la provincia de los pastos a los tiangues a rescatar y estos myndalaes estan ricos porque llevan algodon e coca e mantas de una parte a otra" (AGI/S Cámara, 922A. 3ª pieza: f.761r).

1 c) La moneda

Entre estos antecedentes favorables a una rápida asimilación de los mecanismos de la economía de mercado colonial, cabe preguntarse si no existía el uso de una moneda, en particular para este comercio de tipo interregional. Salomon (1978 b: 974) lo plantea en el caso de la *chaquira*. Es de notar que en el caso del México precolombino la pieza de tejido de algodón, equivalente de las mantas, objeto de este estudio, actuaba como moneda (Duverger 1979: 116). Pero no tenemos evidencias documentales para el Norte de Ecuador. La arqueología ecuatoriana para la costa sur

del país ha evidenciado la presencia de hachas de cobre sin posible utilización como herramientas y con muy probable valor y uso monetario (Holm 1966-67).

1 d) El tributo

La corta dominación incaica en la Sierra norte ecuatoriana dio tiempo sin embargo a la instauración de la práctica de la entrega de un tributo al Estado inca: concretamente para la etnia otavalo, habían sido reunidos los artesanos especializados en un ayllu de *cumbicamayos* (Caillavet 1980: 181). Para el valle de Chillos, vecino a Quito, el tributo al incario en tejidos de *cumbi* está también atestiguado en la documentación (Salomon 1978 a: 241-242). Pero no hay mención de un tributo incaico en ropa de algodón, aunque sí se sabe de la supervivencia de su producción autóctona para la indumentaria y el comercio (Jiménez de la Espada 1965, T. II: 237, 240) bajo la dominación incaica.

2. La adaptación a las nuevas pautas económicas: permanencias y transformaciones

2 a) La demanda colonial

Notemos primero que un nuevo elemento colonial permite la continuidad de la producción tradicional de las mantas de algodón por asegurarle una amplia salida. Los tejidos indígenas abastecen el dilatado mercado de las zonas mineras: los de Zamora y Zaruma en el sur de la Audiencia de Quito (Caillavet 1984 b), y los de la Audiencia de Santa Fe (Lepage 1976 en Caillavet 1980: 196). Y según Assadourian (1982: 191-204) también para las minas de Charcas y del Perú, pero si bien esto es cierto para los "paños de Quito" de lana, me parece que no se puede probar para las *mantas* de algodón (Caillavet 1980 a: 196). A diferencia de otras producciones autóctonas que van desapareciendo por no interesar al mercado colonial (tejidos finos de *cumbi* y plumas) continúa activamente la producción de *mantas* de algodón.

2 b) La producción de la materia prima

Analicemos las distintas etapas de la producción para detectar las obligadas modificaciones que introduce el nuevo sistema económico.

A nivel de la producción de la materia prima, no se detectan mayores cambios: vemos cómo los indígenas otavalo siguen usando los mismos circuitos y recurren a las mismas operaciones para abastecerse de algodón bruto: o bien lo producen ellos mismos, o bien lo intercambian con otras etnias productoras, o también lo "rescatan" en la mencionada feria de Salinas (Caillavet 1980 a: 185-186).

2 c) La fabricación: uniformización y estandarización

Las técnicas de fabricación tampoco varían en su primera fase: el desmotado e hilado de algodón está a cargo de las mujeres (Caillavet 1980 a: 189-190). En cambio

el producto terminado ya se va adaptando a las exigencias de la demanda colonial. Al comparar las distintas tasas del tributo exigido a la etnia otavalo, vemos que, de 1549 a 1552, 1562, 1579, va desapareciendo la variedad de los productos de algodón exigidos ("sobremesas, toldos, colchones, ovillos") para uniformizarse en el tributo exclusivamente constituido por *mantas*: una por tributario (Caillavet 1980 a: 182).

Además de esta uniformización, las piezas de ropa se van estandarizando: para una distribución a gran escala por los mercados mineros continentales, no interesan las diferencias de diseño y decoración que podían llevar las *mantas*, conforme a su origen étnico. En efecto, para el norte de Ecuador me había percatado de la aparición, en los documentos de archivos, de varios términos para referirse a los tejidos de algodón indígenas entregados en las tasas; cada término debía de remitir a una *manta* diferente - posiblemente pintada o estampada, o fabricada con un tipo particular de algodón - característica de una etnia: "alcanacos" en el pie de monte occidental de los Andes, "murulliquidas" y "murupachas" en la zona de sierra alta, "mantas labradas" en el pie de monte oriental (para una discusión de las diferencias, véase Caillavet 1980 a: 184-185, 200). Las tasas posteriores vienen a exigir únicamente "mantas blancas", que podían exportarse y vestir uniformemente a cualquier indígena andino.

2 d) La utilización de la mano de obra indígena

La amplificación y la introducción de la demanda textil en el mercado colonial supuso un incremento del tiempo dedicado por los indígenas a la artesanía textil, y no cabe duda un aumento de trabajo y empeoramiento de las condiciones de existencia. Quienes recaudaban el tributo, fueran encomenderos u oficiales de la Corona Real, repartían a sus indígenas encomendados el algodón bruto y recibían el producto terminado, las *mantas* (Caillavet 1980 a: 185): en eso vemos cómo se retoma la tradición del tributo incaico exigido en trabajo.

Pero esta producción legal, fijada oficialmente por las tasas, no era suficiente para abastecer la ingente demanda y como lo subraya Spalding (1974: 42) para los Andes peruanos "no existía un mercado libre para la fuerza de trabajo del indígena. Los miembros de la sociedad española no podían conseguir mano de obra indígena directamente", sino por intermedio de los jefes étnicos con los cuales suscribieron contratos particulares de fabricación de ropa de algodón a cambio de un pago en dinero. Notemos a este respecto, dos puntos en lo que se refiere a la zona que nos interesa:

a) Se multiplican también estos contratos privados entre particulares españoles y grupos étnicos indígenas por mediación del cacique. Y como lo nota Zevallos (1973: 108) para la costa norte peruana, también gran productora de ropa de algodón, fueron los mercaderes españoles y no los encomenderos, quienes iniciaron y emprendieron la organización del comercio de ropa indígena, a imitación del que se iba practicando desde algunos decenios en Nueva España. En efecto, en el caso de

Otavalo, vemos que el encomendero no se ocupa del negocio de las mantas: suele venderlas a un negociante español y si la encomienda pasa a la Corona Real (como es el caso para Otavalo ya desde 1584), entonces el producto del tributo se vende en almoneda pública al mejor postor (Caillavet 1980 a: 193). La investigación en archivos me ha permitido encontrar varios de estos contratos particulares: un mercader quiteño del siglo XVI, Francisco Ruiz, acumuló una inmensa riqueza por este medio. Calculé que para el solo año de 1559, los indígenas de Otavalo hilaron y tejieron para dicho mercader 1.505 mantas, producción que se añadía pues a la exigida por el tributo (Caillavet 1980 a: 194). También varios religiosos doctrineros abusan de su cargo para imponer a sus parroquianos indígenas estos contratos de trabajo textil (Caillavet 1980 a).

b) Pero a diferencia de lo que ocurre en el Perú, parece que no sólo el grupo étnico en su totalidad accede al dinero por estos contratos con mercaderes españoles. En el caso de Otavalo hay evidencias de que a nivel de indígenas particulares se estila la venta de la producción doméstica textil para conseguir oro y pagar con éste el tributo (Jiménez de la Espada 1965, T.II: 240): "Los tratos que hay entrellos es hacer mantas de algodón y venderlas por oro a españoles y a indios para pagar sus tributos". Parece ser que esto se debe a la tradición prehispánica de "rescates" privados en los mercados indígenas, mencionados más arriba.

La introducción del metálico en la vida diaria y la economía indígena parece deberse a una nueva norma en la recaudación del tributo: la de su conmutación en dinero. Esta práctica aparece muy tempranamente en la Audiencia de Quito -desde 1565 para la encomienda de Otavalo- las tasas exigen una suma de dinero (X pesos) y ya no un tributo bajo la forma de *mantas* y otras "menudencias"; pero en la realidad, esto no debe modificar la producción textil, ya que los indígenas no tienen otro recurso para conseguir el dinero (oro o plata) sino fabricar y vender estas *mantas* ("el dicho oro… lo van a rescatar con mantas e para fazer las mantas van a buscar el algodón y coca a tierras muy calientes y diferentes de su complision" AGI/S Cámara, 922A, 3a Pieza: f.104r). Pero esta nueva medida oficial oculta la información en la documentación de archivos sobre las etapas concretas de la actividad indígena.

2 e) La rentabilidad del negocio textil

Una vez en manos de los mercaderes españoles especializados en su venta y distribución, la ropa de algodón y los beneficios escapan al mundo indígena. Esto explica la rápida desaparición del cuerpo especializado de mercaderes indígenas prehispánicos, cuya actividad es imposibilitada por las reglas de funcionamiento colonial, tanto económico como político.

Si nos fijamos en las rápidas fortunas alcanzadas por los mercaderes quiteños, en sus contratos con los indígenas, no cabe la menor duda de la rentabilidad de las operaciones. En almonedas, las tarifas en los contratos por los años 1580 muestran que los indígenas obtienen, *grosso modo*, un peso por *manta* mientras que el valor

medio de la ropa vendida por los mismos años en las tiendas de Quito (de 1565 a 1577) oscila entre 3,5 y 4 pesos (Caillavet 1980 a: 193-194). Si recordamos la frecuencia de los abusos contra los indígenas, no siempre retribuidos por su trabajo por los contratistas españoles, entendemos hasta qué punto era rentable aquel negocio colonial como lo puntualiza un español en 1577: "Siempre a visto este testigo de ordinario tener la ropa de yndios valor por aver muchos que tratan en ella para vender en esta cibdad (= Quito) e fuera de ella en otras partes" (AGI/S Cámara, 922A, Pieza 3: f.391r). Y fuera de Quito, es de suponer que su precio de venta en los lugares de destino se incrementaría bastante, teniendo en cuenta los costos debidos a los azares y dificultades de los largos transportes (Caillavet 1984 b).

Conclusiones

La importancia económica a nivel continental de la ropa de algodón de tradición indígena irá disminuyendo en los primeros decenios del siglo XVII, en provecho de la "ropa de la tierra" de lana, manufacturada principalmente en los obrajes de la Audiencia de Quito (Assadourian 1982: 200, 202; Tyrer, 1976: capítulo 7; Andrien 1995: 21-32). Sin embargo podemos concluir que la firme supervivencia de esta ocupación tradicional hasta principios del siglo XVII aclara el proceso de transición de la economía prehispánica a la colonial. Revela la adaptación de las actividades y mentalidades indígenas a un nuevo orden económico: permanencia de rasgos autóctonos en la producción de la materia prima y las técnicas de fabricación, pero adaptación al mercado en la forma del producto entregado, trabajo en contratos particulares, manejo de dinero, iniciativas de comercio privado.

Es posible que estos últimos rasgos hayan sido facilitados por la existencia en la sociedad local prehispánica del norte del Ecuador de varios rasgos originales de actividades comerciales, tanto a nivel de los individuos en los mercados autóctonos como al nivel de la red de mercaderes especializados en el comercio a larga distancia. A pesar de los efectos traumatizadores de la Conquista (guerra, impacto demográfico…), la transición hacia nuevas formas económicas parece haberse verificado con mucha rapidez, relativa facilidad y pruebas de grandes dotes de asimilación y adaptación de parte de las sociedades prehispánicas.

Nota

1 La primera versión de este trabjo se publicó como "Producción textil indígena y la integración en el mercado colonial: la etnia Otavalo (Ecuador) en el siglo XVI" *Actes du 45e Congrès des Américanistes.*- Bogotá, 1988: 213-218.

II. 3 TRABAJO FEMENINO Y PRODUCCIÓN TEXTIL EN LA AUDIENCIA DE QUITO[1]

Si bien la Audiencia de Quito fundó su notoriedad en el éxito de sus manufacturas de tejidos (hasta convertirse, según la expresión de Phelan (1967: Cap 4) en el "sweatshop of South America", ésta se basa de hecho en un solo sector de aquella actividad textil, el de los obrajes de paños de lana (Tyrer 1976; Ortiz 1977).

El presente artículo está dedicado a analizar el otro sector de la actividad textil del Ecuador colonial, el de las telas de algodón, cuyo origen prehispánico se puede rastrear. Nuestro propósito es esclarecer el proceso de evolución de tal producción autóctona y de su integración en la economía de mercado colonial, enfatizando los cambios y la adaptación sufridos entre los siglos XVI y XVII, así como el rol esencial de la mano de obra femenina.

Para un análisis detallado de las características del textil prehispánico (tipología, producción, papel económico) remito a trabajos anteriores (Caillavet 1980 a; 1988 b) centrados sobre la sierra norte del Ecuador y el grupo étnico otavalo. Sabemos que las sociedades del área andina de Quito, de Otavalo (sierra y piedemonte occidental) y del Oriente amazónico (piedemonte oriental) eran productoras de algodón que transformaban en tejidos destinados a la indumentaria autóctona (llamados *mantas* por los españoles) (Oberem 1956: etnias Quixo; Salomon 1978 a: etnias de Quito; Caillavet 1980 b: etnia de Otavalo).

Lo que sí es de gran relevancia para explicar la permanencia en la época colonial de la tradición textil autóctona, independientemente del trabajo de la lana de oveja introducida por los españoles, es darse cuenta de que aquella producción del textil prehispánico ya antes de la penetración española, rebasaba las necesidades locales y era "exportada" (si se acepta el anacronismo) por un grupo de mercaderes autóctonos especializados (los *mindaláes* muy importantes en las sociedades norteñas) (Salomon 1977-1978; Caillavet 1979). Es decir que existía la capacidad de producir un excedente tanto de materia prima (por el acceso a algodonales) como de productos terminados (gracias a una mano de obra abundante) para abastecer un mercado exterior a los grupos étnicos productores. Este mercado exterior se extendía como mínimo desde el sur de Colombia (etnias pasto) hasta los Sicchos (sur de Quito) - área recorrida directamente por estos mindaláes - pero que abarcaba en realidad una extensión geográfica mucho mayor ya que el producto circulaba, en manos de otros intermediarios, tanto hacia el Perú -por vía terrestre y quizás marítima - (Ruiz 1987: Relación de 1527) como hacia el centro de Colombia - por vía terrestre y fluvial (Lepage 1976).

1. Artesanía algodonera en la colonia

Por lo tanto, en los primeros tiempos de la colonización, el esfuerzo de los españoles va a consistir en controlar y adueñarse de los beneficios de esa producción y comercio tradicionales y reorientarlos hacia el mercado colonial, para abastecer las zonas mineras del Perú y del Sur de la Audiencia de Quito (Caillavet 1980 b) y del Norte de la Audiencia de Quito: región de Popayán (Lepage 1976).

Por supuesto, la introducción de la economía de mercado transforma en muchos puntos (Caillavet 1980 b) la economía autóctona, pero es menester hacer hincapié sobre el hecho de que no crea en absoluto a partir de cero, lo que va a ser la vocación económica esencial de la Audiencia de Quito, es decir la actividad textil, sino que utiliza y se apoya en un sector tradicional de mucho peso en la sociedad autóctona.

Además, esta tradición económica prehispánica es mucho más que el punto de partida de donde arrancaría la vocación textil de la Audiencia de Quito; en efecto, cabe destacar que no se ve sustituida paulatinadamente ni condenada a desaparecer por la producción colonial obrajera de los paños de lana, sino que al contrario vemos cómo sigue manteniéndose a la par que ésta, a lo largo de los siglos, manifestando una continuidad asombrosa que une las épocas precolombina, colonial, republicana y contemporánea. He aquí algunos ejemplos seleccionados por remitir a fechas distribuidas a lo largo de los tres siglos del régimen colonial, y que apuntan hacia la permanencia de la producción textil algodonera y en muchos de los casos, de los abusos sufridos por la población indígena productora:

-**1585**: región de Quito. Entre los "abusos de religiosos y clérigos a indios" consta la entrega de "lana y algodón para que hilen y texan ropa para su aprovechamiento de los tales sacerdotes" (AGI/S Quito 8. Carta del Lic. Venegas de Cañaveral. Quito 26-3-1585: f.2r).

-**1613**: región de Quito. Ordenanza de la Orden de Santo Domingo que condena las mismas prácticas de parte de los frailes de la provincia de Quito: "… nec possuit Indios ocupare innendo, texendo, serendo vel aliis operibus…" (= "que no se pueda ocupar a los Indios hilando, tejiendo o sembrando ni en otras labores") (AD/R XIII- 018050. "Monumenta Ordinis praedicatorum in provincia Santa Catharinae. Quito. Capitulum provinciale 1613": 8.9).

- **1646**: región de Mira (norte de Otavalo). "Los más corregidores que an sido de la dicha villa (Ibarra) contraviniendo a las cédulas y ordenanzas reales les an hecho hilar lanas y algodón y por ello an recevido muchos agravios…"(AHBC/I. Juicios Paquete 21 (1605-1699). "Petición de los indígenas Don Luis Bassan y Don Francisco Ahoa cacique y gobernador del pueblo de Mira", 1646).

- **1764**: región de Otavalo. Abusos de los corregidores y cobradores de reales tributos. Obligan a los "caciques que hagan hilar arrobas de algodon entregandoles con pepita para que hagan desmotar y hilar las yndias, pagandoles la mitad de lo que vale regularmente…" (ANH/Q. Indígenas 80 Doc-3-IV-1764. 2a petición: f.2r).

- **1789**: región de Cotacache (Otavalo). Abusos contra indios conciertos en haciendas: "el administrador… acavadas las tareas de la Hacienda les sugeta a que continuen travaxando lo perteneciente a dicho administrador, sugetanto ygualmente a sus mugeres en los hilados de lana algodón y blanquimiento de muchas piezas de lienso sin darles premio alguno" (ANH/Q Indígenas 180; Hojas Sueltas. Doc. 15-VII-1789).

-**1805**: región de Otavalo. Encuesta sobre abusos frecuentes de los caciques contra los indígenas: "… compeler a los indios de Doctrina, tanto mayores como menores a que le desmoten sus algodones" (ANH/Q. Indígenas 149. Doc. 16-XII-1805: f.17r).

Se podría argüir que el hecho de que el sector textil algodonero haya pasado prácticamente desapercibido en los estudios sobre la época colonial a pesar de su constancia en la documentación de archivos, es consecuencia acaso de su corta importancia económica. Este punto merece ponerse en tela de juicio, ya que si es cierto a primera vista que fue secundario en relación con el sector obrajero, resulta sin estudiarse hasta ahora de forma sistemática, por lo cual es difícil estimar cuál fue el volumen exacto de este tipo de producción a partir del s. XVII, y por lo tanto determinar su peso relativo dentro del sector textil global de la Audiencia. (Mayormente si tenemos presentes las dificultades que enfrentó Tyrer para estimar el volumen global de la producción textil obrajera; hasta en un estudio histórico detenido, tal estimación resulta problemática).

¿Cuáles fueron los cauces concretos utilizados por los españoles para hacerse con el control de la artesanía textil indígena? Parecen haberse dado tres modalidades:

1) el tributo exigido por las encomiendas y tasado cada día más en *mantas*, recaudado sea por particulares, sea por los cobradores de la Corona Real (para análisis detallados de estudios de caso ver Lepage 1976; Salomon 1978 a; Caillavet 1980 b).

2) los contratos privados entre empresarios españoles (encomenderos, comerciantes, particulares…) y grupos étnicos: han representado no cabe duda un gran volumen de transacciones de las que se conocen algunos ejemplos sueltos.

En un trabajo anterior (Caillavet 1980 b: 194), yo había calculado, a partir de datos de archivos, que los indígenas de Otavalo habían fabricado independientemente del tributo, unas 1505 *mantas* durante el año de 1559, según un contrato celebrado con un encomendero y negociante español.

En esta categoría multifacética, es donde entra la lista infinita de los atropellos cometidos contra la población indígena: el hilado y el tejido forzoso constituyeron la práctica de explotación más difundida en la Audiencia de Quito, y de parte de todos los personajes que tenían poder en la sociedad colonial, sean españoles o indígenas: encomenderos, corregidores y otros oficiales reales, sacerdotes, hacendados, caciques… (ver una ilustración en los ejemplos presentados en la sección anterior).

3) ha existido también otro cauce de acaparamiento de la artesanía textil, menos conocido. Propongo designarlo por la expresión de "contratos estatales". Estos fueron impuestos por la Corona Real, a amplia escala. (Estas imposiciones no tienen nada que ver con los repartos de mercancías a los cuales fue sometida la población indígena del Perú). Los ejemplos que presento a continuación remiten al año 1617 y a un conjunto de medidas coordinadas desde Lima por el Virrey Príncipe de Esquilache. Consisten en imponer - por medio de la administración de la Audiencia de Quito, encargada oficialmente de organizar estas operaciones - cinco reparticiones de algodón bruto a todos los pueblos y grupos étnicos del "corregimiento de Quito y sus cinco leguas" (es decir una amplia zona que reúne a 24 pueblos indígenas que abarcan desde el río Guayllabamba hasta Machachi además de las 7 parroquias quiteñas) (ANH/Q Indígenas Caja 1: Doc. 1616-IV-24; ANH/Q Ropa 1. Doc. 4-VII-1617; ANH/Q Indígenas Caja 32: Doc. 1708-VI-3; ANH/Q Cacicazgos Caja 3. 1617: agradezco a Karen Powers por la referencia a este cuarto documento).

He calculado que suman la cantidad exacta de 1.174 arrobas de algodón bruto (= 14 675 kilos si consideramos la equivalencia mínima de 12,5 kilogramos por arroba) (la orden del virrey evocaba unas 1.200 arrobas. ANH/Q Ropa 1, Doc. 4. VII. 1617: f.1r). A partir de éstas, los indígenas de todo el corregimiento van a entregar el total de 485,5 arrobas de hilo (= 6 068,75 kilos) o sea un volumen considerable. Este hilo está destinado a la fabricación de "lonas" para barcos y "mecha de las armadas de su Magestad", y se exporta desde Guayaquil al puerto de Lima (ANH/Q Indígenas 1. 1616-IV-24: f.1r; y ANH/Q Ropa 1. Doc. 4-VII-1617: f. 1r y 11r).

Este tipo de empresa estatal es pues una de las modalidades desarrolladas por la Colonia para sacar partido de una tradición económica autóctona. El solo ejemplo del año de 1617, a nivel de un solo corregimiento, permite evaluar la considerable importancia de este sector textil dentro del mercado colonial a escala continental. Pero otro ejemplo relativo a la zona norteña de Otavalo, pone también de manifiesto el interés de la Corona Real por extender a otras regiones de la Audiencia de Quito contratos similares: en 1621, un emisario del Virrey estudia la posibilidad de repartir algodón de la Real Hazienda a la población indígena de los pueblos del repartimiento de Otavalo, y mandar hacer unas tres o cuatro mil *mantas* por año, para subsanar la situación económica de la zona (AGI/S Quito 10. Carta de Antonio de Morga. Quito, 25-4-1621: f.3v). Se puede afirmar que este sector textil parece corresponder a uno de los campos que el Estado resolvió integrar en el mercado continental, en una perspectiva de economía dirigida. Es un ejemplo claro de la política de intervención de la Corona Real en el marco de la economía tradicional.

2. El marco productivo: mano de obra y género

Un segundo enfoque me parece determinante para enriquecer nuestra comprensión de este tema: analizar cuáles son las condiciones concretas de la fabricación,

a qué mano de obra se recurre, qué incidencia tienen estos aspectos dentro de la economía global.

Todos los documentos coloniales a que hice referencia - sean tasas de tributos de encomiendas, contratos particulares o estatales - especifican las condiciones impuestas a los trabajadores indígenas, calificados en todos los casos por el vocablo general masculino de "yndios" o "naturales":

- Ejemplo de la tasa de Otavalo de 1579: "el dicho su encomendero les de a los yndios lana e algodón para hazer"(= las *mantas* del tributo) (AGI/S Cámara 922A. 3a Pieza: f.768r).

- Ejemplo de un contrato privado entre los indígenas de Otavalo y un negociante español en 1559: "el dicho Don Alonso hiziese hazer a los naturales de dicho pueblo ciento e quarenta y tres arrobas de algodon de *mantas*…" (AGI/S Justicia 682: f.800r).

Los documentos sobre los contratos estatales de 1617 proporcionan además una información de especial interés porque es poco corriente: aportan datos detallados acerca de la mano de obra involucrada. En los 4 documentos que he utilizado (ibid), aparecen 17 referencias a los trabajadores contratados: se designan bajo los términos de

- "yndios" en 4 casos.
- "yndios" e "yndias" en 10 casos
- "yndios e yndias muchachos y muchachas biexos e biexas" en 3 casos.

Ahora bien, resulta impresionante comprobar que, en realidad, en **la totalidad de los casos**, los trabajadores han sido exclusivamente mujeres, quienes han realizado la limpieza, desmote e hilado del algodón. Los documentos arrojan las cifras de

- en Chillogallo:	72 mujeres
- en San Antonio de Pomasqui:	91 mujeres
- en Amaguaña:	96 mujeres.

Es obvio que presenciamos la voluntad de los organizadores de presentar como masculino un trabajo al que se obligaba exclusivamente y sin andar en secretos, a las mujeres.

En efecto, resalta también que la contradicción entre esta ambigüedad lexical y la situación real, la perciben con toda claridad las mujeres de Chillogallo y la denuncian con mucho vigor ante el defensor de naturales: "… no nos obliguen a que hilemos algodón alguno y si lo ubieren de hilar **sean los yndios y no nos…**" (ANH/Q Indig. Caja 32. Doc. 1708-VI-3: f.8r).

Esto es una manifestación más de la ideología de la época, que sitúa a la mujer en un estatuto legal subordinado al del varón: queda ahora por explicar el por qué de esta inadecuación voluntaria de términos, que puede dar lugar a lecturas equivocadas de la documentación colonial donde la presencia laboral femenina es poco explícita.

Los colonizadores españoles, no caben dudas al respecto, se dieron perfectamente cuenta de que la célula familiar constituía en las sociedades autóctonas la unidad básica de producción, y que por lo tanto, les convenía acaparar esta producción doméstica. Es de gran pertinencia para este propósito, el análisis de Salomon sobre los grupos étnicos de los Chillos hacia 1560, donde subraya en particular el papel económico de la poligamia cacical: la familia extensa, que comprende a numerosas mujeres ocupadas, entre otras labores, en la fabricación de mantas, es una unidad productiva considerable (Salomon1978 b: 188, 219; y seminario en EHESS, Paris 1986).

En la región de Otavalo también, la familia es la unidad productiva esencial como lo puntualiza un sacerdote español en 1577: "las chacaras (= de algodón) tienen los yndios en sus casas y la ropa la hazen marido e mujer e hijos e se ayudan los unos a los otros" (AGI/S Cámara 922A. Pieza 3a: f.737r).

Pero las leyes indigenistas promulgadas por la Corona Real prohibían el trabajo oficial de la mujer (así como de los menores de edad y de los hombres no aptos para el trabajo), es decir que lo limitaban a los solos tributarios. Por eso, atribuir a los "yndios" el trabajo realizado tradicionalmente sea por el núcleo familiar, sea exclusivamente por las mujeres, era un procedimiento muy eficaz para deshacerse de la prohibición legal, o por lo menos sortearla.

Este fraude se ve explícitamente denunciado ya en 1566 por un observador español, en el juicio de residencia a un oficial real de la Audiencia de Quito:… "los tributos que an de pagar los yndios **los pagan las yndias hilando** y no tienen lugar de criar sus hijos y servir a sus maridos y hazer ropa para ellos y fuera desto tienen por las tasas hazer ropa para sus encomenderos y **las mugeres que son libres en todas partes** (se ha de entender como "exentas de pagar tributos") **son las que pagan mucha parte de los tributos…**" (AGI/S Justicia 683: f.761r). La voluntad consciente de la Corona Real de recurrir y controlar a la mano de obra oficialmente "inactiva" pero de hecho productiva, se evidencia también en la iniciativa aconsejada para la región de Otavalo de 1621: la repartición de algodón para la elaboración de mantas se impondría selectivamente "a biudas y a personas que no tributan" (AGI/S Quito, 10. Carta de Antonio de Morga. Quito 25-4-1621: f.3v).

La clasificación colonial de la población indígena en "tributarios" y "no tributarios" remite al problema conocido hoy día como el de la "economía sumergida" en la cual la participación de la mano de obra femenina es esencial. Las esferas de intensa actividad subterránea han sido estudiadas en el medio urbano del Quito colonial por Minchom (1984) y las mujeres llevan allí el papel preeminente (ver también sobre Potosí el estudio de Larson 1983). Sobre las áreas rurales de la Audiencia de Quito, los documentos ya citados de 1617 revelan no sólo la ingente fuerza de trabajo femenina utilizada por la Corona Real, sino también la intención política declarada de una repartición del trabajo por sexo que permita distinguir la economía oficial de la economía sumergida, para controlarlas perfectamente ambas. Así es como, a raíz de

la protesta de las mujeres de Chillogallo (doc. citado arriba) quienes declaran en 1617 no poder atender sus propias tareas (= cría de los niños, servicio de sus maridos, beneficio de sus haciendas y sementeras), si se les impone el hilado de algodón, el corregidor de Quito asienta la respuesta oficial: la ocupación femenina es "officio de poco travaxo" mientras que "los yndios andan ocupados en otros mayores" y ordena que se siga imponiendo el hilado a las mujeres (ANH/Q. Indig. Caja 32. Doc. 1708-VI-3: f.8r; 10r).

Conclusiones

Una de las diferencias más significativas, a mi juicio, entre los dos sectores textiles de la Audiencia de Quito (producción obrajera de paños de lana y producción artesanal de telas de algodón) consiste en la mano de obra empleada y en el tipo de economía que se deriva de esta especificidad. (Este punto es, a modo de conclusión, una generalización; no pretendo decir que se diera siempre una separación absoluta entre estos dos campos. Por ejemplo remito a los trabajos de Minchom (1984) y de Miño (1984) sobre la existencia de chorrillos urbanos donde se empleaba la mano de obra familiar y al trabajo de Cushner (1982: 95), sobre la presencia de mano de obra femenina también en los obrajes. Mi intención es la de señalar sin embargo la tendencia general).

Mientras el sector obrajero recurre mayormente a la mano de obra masculina tributaria, oficial, en el marco de obrajes de comunidad en particular (el caso de Otavalo, por ejemplo), el sector algodonero emplea a la mano de obra familiar, es decir casi exclusivamente femenina, retomando la tradición prehispánica de la producción doméstica. Las modalidades de este tipo de actividad económica tienden a hacerla menos visible en la documentación de archivos, pese a la importancia de su papel dentro de la economía global.

Además, es justamente por apoyarse en una actividad tradicional autóctona por lo que se permite una continuidad de este sector a través de los siglos (uno de los avatares actuales es por ejemplo la artesanía destinada al turismo en la región de Otavalo, o también la supervivencia de una producción artesanal casera en la costa ecuatoriana, recogida por Klumpp 1983; Stothert y Parker 1984). Los estudios de Muratorio (1986) y de Belisle (1986) profundizan este tema para, respectivamente, el siglo XIX y el actual. Para la época colonial, queda por evaluar el peso real del sector algodonero y de la producción doméstica, en relación con los variados períodos históricos que conforman tres siglos de economía colonial.

Las relaciones entre los dos sectores textiles son un punto de particular interés para la investigación futura, ya que en principio, el hecho de emplear a distinta mano de obra protegía ambos sectores de una competencia a ese nivel, y aseguraba su coexistencia. Sin embargo, las variaciones coyunturales de la prosperidad obrajera vinculada al mercado continental, tuvieron que repercutir de alguna forma en la oferta de trabajo y por ende, en la economía doméstica. Puede ser que desde este

punto de vista, el sector textil algodonero aparezca como dependiente del sector obrajero, siendo sus fluctuaciones estrechamente relacionadas con la historia de los paños de Quito.

Nota

1 Una primera versión se publicó como "La artesanía textil en la época colonial: el rol de la producción doméstica en el norte de la Audiencia de Quito", Actas del Coloquio franco- ecuatoriano "La Condamine" en: *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador*.- N° 24b, Quito, 1986: 521-530.

II. 4 LOS MECANISMOS ECONÓMICOS DE UNA SOCIEDAD MINERA: INTERCAMBIOS Y CRÉDITO. LOJA: 1550-1630[1]

Una de las regiones menos conocidas de la Audiencia de Quito, es con toda seguridad, la provincia de Loja, al sur, hoy fronteriza con el Perú. Desde los albores de la historiografía ecuatoriana, en el siglo XVIII, hasta la fecha, parece arraigarse en las conciencias la nostalgia de una edad de oro perdida, de una prosperidad excepcional, pero sin embargo efímera, que iluminó la fundación de la ciudad y las primeras décadas de la época colonial. El comentario del jesuita J. de Velasco (cuya obra escrita alrededor de 1789, a pesar de no garantizar la verdad histórica, tiene el mérito de ilustrar la visión subjetiva que tiene una nación sobre su propia historia), da cuenta de este sentimiento general: "La capital de Loja fue antiguamente bella, grande, populosa y rica, y de muchas familias nobles…Al presente se halla muy deteriorada en lo material de las casa, con los terremotos, y diversos contratiempos y sumamente menoscabada de gente, y de caudales" (Velasco 1977. T.III: 192).

¿Leyenda o realidad histórica? Si en verdad hubo prosperidad económica para Loja y el vasto territorio sometido a ella en el siglo XVI, ¿en qué consistió, y sobre todo, en base a qué criterios se la puede medir?

A pesar de las fuentes históricas fragmentadas y bastante mal conservadas (Caillavet 1983 d), me propongo subrayar los rasgos esenciales de la economía de la región lojana a principios de la época colonial. Este artículo está dedicado a analizar los mecanismos económicos en sí mismos, a fin de entender cómo los diferentes elementos que rigen la economía de una sociedad minera (especificidad de la región, producción de capital, organización del crédito y circulación del dinero, inversiones e intercambios), se integran y articulan entre sí.

1. El control de los ejes de comunicaciones e intercambios

La ciudad de Loja fue fundada por los españoles en 1546 por razones estratégicas: la creación de un asentamiento español para proteger el camino principal (inca primero y después colonial) que unía la Audiencia de Quito y la de los Reyes, y para defender a los usuarios contra los ataques de los grupos étnicos locales mal controlados: "porque los españoles que caminaban por el camino real para ir al Quito y a otras partes corrían riesgo de los indios de Carrochamba y de Chaparra, se fundó esta ciudad" (Cieza de León 1947: 411; Jiménez de la Espada 1965, T.II Relación de Loja: 297; Caillavet 1987). Es menester subrayar que esta vocación de lugar de paso,

de nudo de comunicaciones, es determinante en la historia de Loja, porque es anterior al descubrimiento y explotación de las minas auríferas de la región. En efecto, considero que 1552 marca el descubrimiento de las minas de la ladera amazónica (Zamora, Cumbinamá), si nos atenemos a un documento citado por Jaramillo (s.f. Vol III: 37). En cuando a las minas de Zaruma, su explotación se inició en el año 1557, lo que prueban los ingresos de oro procedente de Zaruma en las Cajas reales de Quito en julio de 1557 (ANH/Q Real Hacienda. Libro de quintos de 1553 a 1557 del tesorero Carlos de Salazar: f.163r; 164r/v; 166r; 167r).

Loja se sitúa en el eje principal de tránsito y comercio que desemboca en el puerto de Paita (Guayaquil y Portoviejo son de menor importancia en ese entonces). Paita ofrece un puerto cómodo y por ende muy frecuentado: "pocos navíos dejan de tomar puerto, así de los que suben como de los que bajan (es decir, tanto hacia Lima como hacia Panamá). Es muy buen puerto y grande a manera de abaya, donde pueden surgir mil navíos y muy guardados, sin que puedan tener riesgo" (Jiménez de la Espada 1965: 43 "Relación de Piura, 1571"). Además de ser una escala obligatoria, Paita tiene una gran ventaja en comparación con el puerto de Lima, y que comprendió bien el Virrey Toledo - la posibilidad de contrabando sin riesgos. "En el puerto de Payta donde vine a tomar tierra y donde también tiene descarga razonable y trageneria para las ciudades de Loxa y San Miguel de Piura y donde se hazen hartos embustes de descargar cosas vedadas los maestros que no las osan pasar a este puerto de Lima" (Levillier 1920-27. T. III: 323. Carta del Virrey al Rey, 8-2-1570).

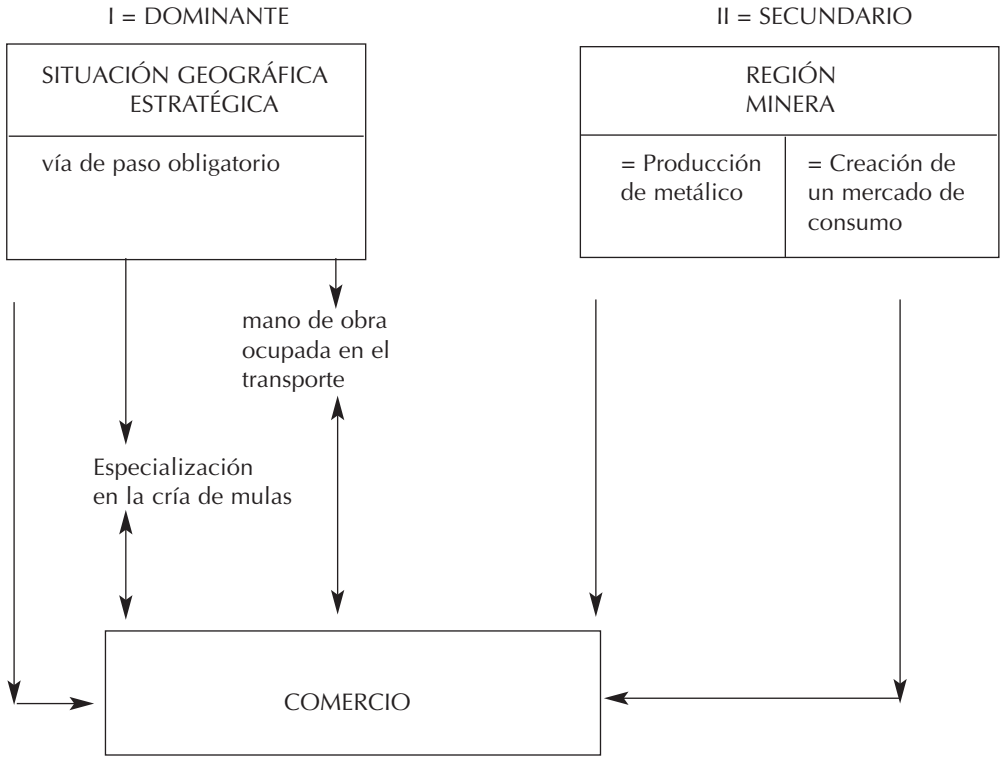
No voy a emprender un análisis de las condiciones de transporte en el siglo XVI en la Audiencia de Quito; para esto resulta muy pertinente el artículo de Super, quien insiste con razón en los obstáculos que significaban el espacio y el clima para trabar la circulación de viajeros y mercancías. Los transportes eran muy lentos, peligrosos, lo que incrementaba los costes (Super 1979: 265-269). He aquí simplemente algunas pruebas que ilustran específicamente la zona sur de la Audiencia: "Es el camino de Loxa a Zaruma áspero, agro, malo, destemplado, solo y de muchos lodos, páramos y punas, y resbaladeros, y en invierno difícil de pasar y andar por los ríos y malos pasos" (Jiménez de la Espada 1965: 322. Relación del sitio del cerro de Zaruma). En el año 1618, los arrieros con sus cargas demoran cuatro días para viajar de Loja a Zaruma (AGI/S Quito, 10. Carta del licenciado Diego de Zorrilla, 15-4-1618). En lo que concierne a la ladera oriental, es aún más difícil alcanzarla: resultaba imposible hacer pasar las acémilas por los caminos impracticables; los hombres van a pie y las mercancías las transportan los cargadores indígenas (AGI/S Quito, 8. Carta del licenciado Santillán, 27-2-1565: "En Çamora donde se coge el oro no se da comida ninguna ni ganado y se mete todo **de acarreo en yndios** por no poder andar en requas de bestias").

Cualquier viaje resultaba ser una arriesgada expedición como lo sugiere el testimonio de un habitante de Zamora de los Alcaides de 1592, quien no tuvo tiempo de redactar su testamento antes de partir, pero tomó la precaución de dar una pro-

curación a su esposa y a un clérigo "por quanto yo sin poder hazer ni ordenar mi testamento ni ultima voluntad me parto y boy desta ciudad de Cuenca para la de Çamora por caminos peligrosos de rios y paramos y en la dicha ciudad de Çamora y sus terminos e de andar por montes y rios peligrosos donde y por otros acontecimientos podría morir…" (ANH/C Notarías 490: f.140r).

La situación geográfica de Loja predispone pues la ciudad a los transportes y al comercio. La explotación minera —que comienza a partir de 1552, como ya lo hemos visto— va a estimular estas actividades por dos razones ligadas entre sí: en primer lugar, porque los intercambios locales son alimentados por un abundante dinero —el oro sacado de las minas— y, en segundo lugar, porque la atracción por el oro provoca la creación de un mercado de consumo de productos de todo tipo para los centros mineros: ambivalencia que presento en el cuadro II-4-1.

Cuadro II. 4. 1: Los dos caracteres principales de la economía de Loja, 1550-1630



Loja se encuentra entonces verdaderamente promovida a rango de capital regional, por cuanto posee una Caja Real (donde debe registrarse el oro extraído de las minas) y porque todos los productos que transitan de Popayán a Lima y viceversa, pasan a la fuerza por Loja (la vía terrestre es la más practicada, sólo a partir de Paita existe un tránsito marítimo hasta Lima, paralelo al tránsito que también pasa por la

costa peruana (Jiménez de la Espada 1965: 132. "Relación general de las poblaciones españolas del Perú…": "Desta ciudad (=Quito) y su provincia se lleba toda la carne que se come en la ciudad de Los Reyes y aun hasta los Charcas, que está seiscientas leguas de Quito").

Loja recibe también todos los productos destinados a los centros mineros (ganadería y alimentos, ropa, herramientas importadas de España); los distribuye pero también participa mediante cierta producción especializada: trigo y maíz, ganado en vivo y sobre todo la cría de caballos y mulas que aseguran el transporte de viajeros y mercancías (Flores de Núñez 1983 da un ejemplo de las haciendas dedicadas a la producción de víveres y en su mayor parte a la ganadería de bovinos y de animales de carga, en la zona de Catacocha). Una de las escasas referencias provenientes de una notaría (Jaramillo s.f. Vol. 4, Archivo de la 1ª Escribanía de Loja, Doc. 44) evoca la compra en 1631 de "mil cabezas de novillos de los que tienen los herederos del General Diego Vaca de Vega en el valle y estancias de Guancocolla y de Solanda", por un valor de 6.000 pesos.

Los centros mineros, en efecto, eran totalmente dependientes del exterior para su abastecimiento. En lo que se refiere a Zamora en 1573, "a esta dicha ciudad y sus terminos se traen los bastimentos de acarreo asi como el pan biscocho harina vino aceite todo por tierra dello desde Cuenca y Loxa… y de la Costa del Mar… y de Guayaquil y Payta"… "La carne que en esta ciudad y sus términos y minas se come se trae en pie desde Cuenca y desde Quito y otras partes…" (Jaramillo s.f.: 63, nota 4).

Sucede lo mismo con Zaruma en 1592: "Hasta ahora sustentábase aquel cerro de bastimentos de acarreto porque no hay quien labre los campos ni siembre los frutos" (Jiménez de la Espada 1965: 322). Y para Santiago de las Montañas, aún más retirado en la selva amazónica: "Provéese esta dicha ciudad de las cosas de Castilla por la ciudad de Jaén, que entran en canoas hasta la dicha ciudad, y de ganados de la ciudad de Chachapoyas y Moyobamba, y vienen por tierra; y de la de Cuenca y Loxa a las dichas minas entran muy de ordinario indios naturales de la ciudad de Cuenca y Loxa con sus rescates a buscar sus tributos" (Jiménez de la Espada 1965: 149. Relación de Yahuarzongo y Pacamurus) (véase mapa II-4-1).

Para Loja y su región, constato que el desarrollo de la agricultura y de la ganadería en las haciendas es posterior al auge de la explotación minera y se inicia gracias al amplio mercado de consumo que abren los centros mineros. Tal encadenamiento de las actividades económicas era un rasgo característico de la colonización de las zonas aledañas a los centros mineros, como lo demuestra Chevalier (1952: 216) para el norte de Méjico en la misma época: "La agricultura y la ganadería que llegarían a ser los principales recursos de los poderosos, fueron al comienzo, una necesidad para el abastecimiento de las minas, luego se convirtieron en oportunidades para invertir el dinero ganado en otras actividades: la operación era tentadora por

los precios elevados que alcanzaban los víveres y animales de carga en los nuevos centros mineros".

Siendo Loja el eje de estos intercambios, para estudiar su dinamismo acudo a una fuente felizmente disponible: los libros de notaría de Cuenca ya que no se han conservado los libros de las notarías de Loja, Zamora y Zaruma (Caillavet 1983 d). Éstos dan la indicación de transacciones referentes a Loja, pero siempre en relación con Cuenca: éstas, de hecho, sólo constituían una parte de las operaciones realmente efectuadas.

Los contratos firmados ante notario en Cuenca se refieren principalmente al eje mayor de transportes: aquel que une Quito, Cuenca, Loja, Paita y el Perú; se refieren también a los ejes secundarios: Cuenca, Loja, Zamora y las minas de la Amazonía (se podía ir de Cuenca a Zaruma sin pasar por Loja).

El cuadro II-4-2 nos presenta una muestra de los productos intercambiados a nivel interregional:

Importados de España:

- esclavos
- objetos de acero (cuchillos, hachas, agujas, espuelas, herrajes, herramientas para las minas).
- ropa de Castilla, telas, botones de seda, papel…

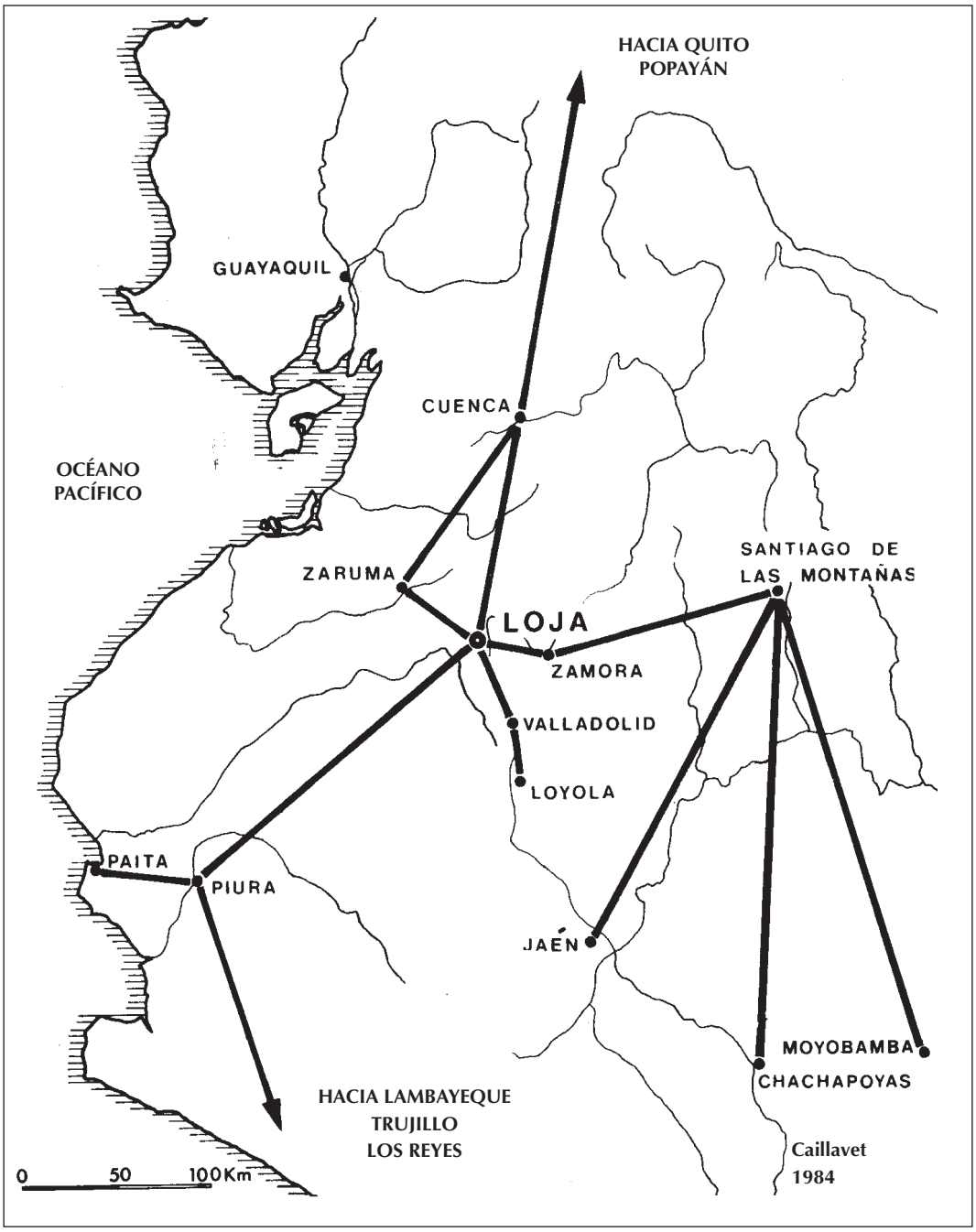
Productos locales:

- cabalgaduras (caballos y mulas).
- bovinos, ovinos (ganado en vivo)
- bizcocho
- ropa de indios ("ropa de la tierra" sobre todo de Lambeyeque) y telas de algodón para envolver los productos transportados ("fardo").

Esta intensa actividad comercial convierte a Loja en una ciudad animada y sin duda próspera: (en 1571) "como es camino pasajero, de contino hay gente de toda suerte" (Jiménez de la Espada 1965: 298). Loja hasta cuenta entre sus ciudadadanos de pleno derecho ("vecinos") a varios extranjeros que allí se establecieron, tal como un irlandés en 1563 (ANH/C Libro1º 487: f.141r "Tomás de Yrlanda") y un genovés en 1612 (ANH/C Libro 499: f.250r "Andrea Rayo Fiesco").

Se utilizaba la mano de obra indígena en especial como muleros "en el tragin de la carrera en el puerto de Payta" (AGI/S Quito, 30. "La villa y mineros del cerro de Caruma y Loxa, 1624). Las recuas formadas por mulas y caballos de carga son organizadas por los habitantes de Loja que constituyen empresas privadas florecientes (Jiménez de la Espada 1965: 299). Pero quienes obtienen un amplio beneficio y acumulan un capital considerable son los grandes comerciantes especializados en "importación - exportación internacional", es decir entre la metrópoli y las colonias. En comparación, los beneficios sacados del comercio de productos locales, parecen me-

Mapa II. 4. 1: Ejes de intercambios y comunicaciones, 1550-1630



Cuadro II. 4. 2: Productos comercializados en el sur de la Audiencia de Quito (1561-1612)

FUENTE	FECHA	MERCANCíAS	VALOR	ITINERARO
Zevallos 1973: 114.	1561	ropa de algodón para indios.	–	Trujillo - (Loja) - Zamora
ANH/C Notarías Libro I (487) f. 37v	1563	sebo para candelas	42 pesos	Cuenca - (Loja) - Zamora
ANH/C Notarías Libro I (487) f. 242r	1563	cabalgaduras		Cuenca - (Loja) - "Costa de Payta"
ANH/C Notarías Libro I (487) f. 519*	1563	collares de chaquira, ropa de indios de Lambayeque, tela de algodón para embalaje, cuchillos, hachas, pimienta, ropa de España.	–	Cuenca - (¿Loja?) - Santiago de las Montañas
ANH/Q Notaría 6a Vol. II (1583) f. 1014 r.	1582	18 esclavos negros, 22 mulas	400 pesos	Zaruma - Los Reyes
ANH/C Notarías (490) f. 124r.	1592	cera, cuchillos de Bohemia	163 pesos	Loja - Cuenca
ANH/C Notarías (490) f. 14r	1592	100 bovinos	—	Loja - Los Reyes
ANH/C Notarías (490) f. 243v	1592	300 bovinos	—	Cuenca - Loja
ANH/C Notarías (490) f. 203r	1593	6.000 ovejas	—	Cuenca - (Loja) - Los Reyes
AD/P Protocolos 2 Juan Callejo de Tapia Leg. 37; f.11 v.	1594	ropa de indios	400 pesos	Piura - Loja
ANH/C Notarías (493) f. 232 r.	1598	ropa de algodón para indios, sandalias, ("100 mantas blancas y alcanacos; 70 camisetas"), cuchillos.	400 pesos	Cuenca - (Loja) - Zamora
ANH/C Notarías (493) f. 796 r.	1599	12 esclavos congos y angolas, 4 mulas, herramientas de hierro para minas.	6.592 pesos	Quito - Cuenca - Zaruma
ANH/C Notarías (493) f. 924r.	1600	ovejas; zapatos de cuero; botones de seda; sombreros; cintas; papel; cuchillos; herraduras; espuelas, agujas; collares de chaquira y abalorio.	4.372 pesos	Cuenca - (Loja) - "los valles y Caxamarca y Guanuco y toda esa tierra"
AD/P Protocolos Leg. 57; f.21 v.	1605	36 quintales de bizcocho (para navíos).	—	Loja - Paita
ANH/C Notarías (499) f. 351v.	1612	ropa local e importada ("ropa de la tierra y Castilla").	—	Cuenca - (Loja) - Los Reyes
ANH/C Notarías (499) f. 309r.	1612	2.200 bovinos	—	Cuenca - (Loja) - los Reyes - Guamantanga - Chaclla

- * El texto integral de este contrato figura en el Anexo nº 1.
- (Loja): entre paréntesis cuando el documento no precisa si se pasa o no por Loja.

nores: (en 1571) "que algunos mercaderes y hombres que contratan, viniendo a emplear a Tierra Firme y a España a llevar mercaderías, para vender en la dicha ciudad (=Loja) y en las demás a ella comarcanas, de todo género de mercaderías y **éstos son los que alcanzan más caudales**. Hay otros que emplean en la costa y puertos de mercadería de España como de ropa de la misma tierra y pescado y sal; lo cual llevan a la dicha ciudad para proveimiento della y de las demás. Y con estas contrataciones se sustentan y **allegan algún caudal** aunque no notablemente son ricos" (Jiménez de la Espada 1965: 299).

Este segundo tipo de comerciantes, revendedores de productos importados o especializados en el comercio de productos locales, vendedores ambulantes quizás, debió ser muy numeroso, según lo demuestran los ejemplos que forman el cuadro anterior y las referencias documentales. En una demanda presentada en el año 1573, la ciudad de Zamora presenta como testigos a seis comerciantes. Éstos residen en Zamora y transitan por todos los centros mineros de tierra adentro (Nambixa, Surinanga, Calista, Nanguirapa, Chungata, Chirpanamá, Tamarosa y Santiago) para vender su mercancía (Jaramillo s.f.: 68, nota 4).

Los habitantes de Cuenca —como sin duda, también los de Loja— no desdeñaban este comercio de reventa al por menor: uno de los contratos firmados en Cuenca en 1600 (ver cuadro 2 "Notarías 493: f.942r"), involucra a un habitante de Cuenca, Pedro de Villanueva, que compra por una fuerte suma (4.272 pesos) mercancías muy variadas para venderlas en el Perú ("para bender y negociar en los valles y Caxamarxa y Guanuco y toda esa tierra"). Su proveedor "Antonio Martínez de Soto mercader", es sin duda, uno de estos grandes importadores.

El volumen de estas transacciones y la vitalidad del comercio dependen evidentemente del poder de compra de los habitantes, y por lo tanto, de la cantidad de oro extraída de las minas: (en 1592) "De Cuenca y Loxa, como son cerca de Zaruma, se meten muchos bastimentos de acarreto y gran abundancia de harina, y siempre se come pan cocido, vino, conservas, jamones y mercaderías de Castilla, que acude esto y otras cosas en mucha abundancia, como haya oro" (Jiménez de la Espada 1965: 312 "Relación de lo que es el asiento del cerro y minas de oro de Zaruma, 1592"). Productos de lujo que evocan la riqueza de los dueños de las minas y que recuerdan que los centros mineros son los polos del mayor consumo.

2. La circulación de los capitales: moneda y crédito

2 a) La circulación de moneda

Todos los comerciantes —numerosos y atareados— circulan mucho, a pesar de las condiciones difíciles de transporte. Cumplen con dos cometidos: no solamente llevan el comercio y los intercambios a los centros mineros más remotos o a las diversas etapas del Camino Real, sino que también aseguran la circulación del oro: para ello, sirven de enlaces entre los hombres de negocios y los habitantes de las diferentes ciudades; son mandatarios, cobran deudas y presentan cartas de crédito de un lado a otro del país.

Éste es el caso de un comerciante que viaja de Cuenca a Zamora en 1563 con una procuración firmada por un sastre de Cuenca, para cobrar 100 pesos que le debe un tal Rodrigo de Rivadeneira, residente en Zamora (ANH/C. Notarías. Libro 1º-487: f.34r). Los comerciantes reciben en pago de sus gestiones un porcentaje sobre las sumas recuperadas, así como sobre las mercancías que ellos revenden por cuenta de otros. Un contrato firmado en Cuenca en 1563, lo fija en 7% (referirse al Anexo nº 1: f.520v/521r).

Lo más interesante del ejemplo precedente es que los términos del contrato explicitan y estipulan que el pago se hará en oro de las minas de Zamora: "cien pesos de buen oro fino de Çamora fundido y marcado de cuatrocientos maravedis cada peso quel susodicho me debe". Ocurre lo mismo, también en el año 1563, con un contrato de venta de una mina de oro en Zamora y de todas las instalaciones necesarias a su explotación, entre un habitante de Zamora y uno de Guayaquil: "todo lo qual os bendo por precio de mil trescientos pesos de buen oro de Çamora de veinte y dos quilates y medio" (ANH/C Notarías. Libro 1º/487: f.34r y f.21v). En 1599, otro comerciante de Cuenca sirve de intermediario entre un cuencano deudor de 200 pesos, y un habitante de Loja: cobra su deuda en forma de "oro de Çaruma fundido y por marcar de valor cada un peso de diez y seis quilates y dos gramos" (ANH/C Notarías. Libro 493: f.366r).

Está especificado el origen del oro (Zamora, Zaruma) porque la producción local de moneda es el eje de los negocios y contribuye ampliamente a la actividad de los comerciantes, como lo señala el autor de la Relación de Zaruma de 1592, citada anteriormente. Coyuntura especialmente favorable ya que sabemos que en las Indias, y en particular en la Audiencia de Quito, la falta de moneda fue un mal crónico durante la época colonial. Si los contratos citados anteriormente implican dinero debidamente declarado y marcado es porque han pasado ante notario, que deja una huella escrita. Pero se sabe que los fraudes eran muy practicados para paliar la ausencia de metálico, que dificultaba o imposibilitaba las pequeñas transacciones cotidianas. A nivel de la vida diaria, sobrevivía el sistema indígena del trueque, pero en las zonas donde se explotaban metales preciosos (para la Audiencia de Quito, en el Norte la región de Popayán y en el Sur la región de Loja) el oro no registrado circulaba, en forma de polvo o pasta, casi libremente a pesar de las prohibiciones oficiales, y alimentaba de esta forma intercambios activos. Lo subraya un decreto real del 10 de noviembre de 1591: "la falta de moneda ha ocasionado en algunas provincias de las Indias, que los españoles e indios contraten con oro, y plata corriente sin quintar, pesandolo con pesos falsos y por mayor, y adulterando algunas vezes el oro o plata, de que resultan muchos daños a nuestros vasallos y Real Hazienda…" (*Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias…* (1681) 1973: Tomo II, 133).

En una carta al Rey, en 1587, uno de los Oidores de la Audiencia de Quito se queja de esta penuria, de la cual él extrae la más grave consecuencia: muestra que el oro se comporta como mercancía y que su precio varía según el mercado: "en el en-

tretanto que no ay moneda cierta ay otros daños pues luego el oro sube y baja conforme a las neçesidades" (AGI/S Quito, 8. Carta del Lic. Auncibay. Quito, 8-3-1587). Asistimos entonces a un tráfico de moneda suelta, los reales, introducidos en las zonas mineras principalmente por los comerciantes, e intercambiados por oro pero a una tasa superior al valor oficial del dinero. Los dueños de las minas, que necesitan la moneda metálica, la compran con pérdida, pero compensan ésta al no declarar a las Cajas Reales todo el oro extraído. Este oro se evade entonces a España (vía Panamá o Cartagena) como lingotes clandestinos. Este es el caso de Zaruma en 1618: "… los mineros y dueños de yngenios donde se muele el metal andan lo más del tiempo adeudados y alcansados de dinero que es plaga ya general en todos los de las Yndias. Venden el oro antes de sacarlo de las minas a mucho menos presio del que vale y tiene de ley y ay personas y mercaderes que entran con reales a aquellas minas y se los dan adelantados por el oro que an de sacar dellas y ganan en esto uno y dos reales en cada peso de oro y aun más. Porque lo compran a nueve y diez reales y bale el oro pagados los derechos /f.1v/a Vuestra Magestad de sus quintos y horro dellos once reales y quartillo porque tienen de ley diez y seis quilates y medio. Desta grangería de comprar oro se an aprovechado mas que ningunos los corregidores que es la mayor que tienen y della resultan dos daños grandísimos: uno el de los mineros que pierden en cada peso de oro que sacan dos reales y mas. El otro que los compradores deste oro lo lleban a Tierra Firme y de allí a España sin pagar a Vuestra Magestad muchas veces los derechos que le perthenecen de sus quintos y aunque por sus leyes y cédulas reales tiene dispuesto y mandado con graves penas que no se pueda vender oro en polvo ni en pasta, todas se atropellan por el poco cuidado y diligencia de los corregidores porque van a la parte de todo" (AGI/S Quito, 10. Carta de Zorrilla, 15-4-1618).

Se comprende entonces por qué la acumulación de capital beneficia en mayor proporción a los comerciantes que a los propios dueños de las minas. El testamento de un comerciante revendedor de Zaruma ("Pedro Conejo fue un pulpero rico de Zaruma"), fallecido en 1636, dispone que la Compañía de Jesús cobre las elevadas sumas que le deben importantes vecinos de Zaruma (ANH/Q Libros empastados 3 (1639-1648) Presidencia de Quito. Doc. 129: f.13r). Ya hemos encontrado a esta persona en 1563, establecido en Santiago de las Montañas (cf. Anexo nº 1: f.519r); parece que construyó su fortuna haciendo negocio en los diversos centros mineros de la región.

2 b) El crédito

En el ejemplo precedente, se trata con certeza de préstamos de dinero encubiertos. Los archivos notariales dan algunos ejemplos de este crédito practicado por particulares entre ellos mismos (ej: ANH/C Notarías 493: f.222r: en 1598, un préstamo de 60 pesos por un Regidor de Loja a un habitante de Cuenca; y el ejemplo ya mencionado de 200 pesos en 1599). Pero estos ejemplos son escasos y se refieren a

sumas modestas. Es posible ciertamente que carezcamos de fuentes escritas que lo atestigüen, porque el préstamo con interés era ilegal; por eso no conocemos la tasa de interés utilizada.

Sin embargo, existe un sistema instituido y bien documentado que tiene entre sus fines el asegurar la función del crédito; el sistema de rentas (censos), cuya práctica fue muy desarrollada en la América colonial.

Se puede definir el censo (en términos generales), como un contrato firmado ante notario, según el cual una parte compra y la otra vende el derecho de percibir una pensión anual fija, en principio, a perpetuidad (Para precisar las definiciones jurídicas de los diferentes tipos de rentas, referirse a Ots Capdequí 1958: 351-352). Por ejemplo: el convento de religiosas de la Concepción de Loja, posee en 1596 "una escritura contra el Dr. Pineda de Zurita de quantia de mill quatrocientos pesos de a nueve reales de principal de que paga cien pesos al año a catorce mil el millar" (A.Conc/L Libro de la Fundación: f.87r). Lo que significa que el Dr. Pineda de Zurita ha vendido al convento el derecho de percibir cada año 100 pesos, a cambio de un capital ("principal") de 1.400 pesos. La tasa de renta anual ("renta" o "réditos" o "corridos de censo") está fijada por Decreto Real en la decimocuarta parte del capital ("catorce mil el millar" es decir 7,14%). Ésta se rebaja en 1610 a "veinte mil el millar", es decir 5%. Si el vendedor de un censo desea librarse de sus obligaciones anuales, puede volver a comprar el censo, pagando el capital inicial y las rentas debidas hasta la fecha de la nueva compra, pero únicamente en los casos de censos en los que se ha especificado en el momento de establecer el contrato, que sean "redimibles" o "al quitar".

Otro ejemplo: "en 27 de octubre de 1606 otorgaron escriptura de censo Doña Ana de Çuñiga biuda del capitán Rodrigo de Ribadeneyra y Pedro Ponce de Castillejo y Diego Rodríguez… en favor del convento de monjas de Nuestra Señora de las Nieves de la ciudad de Loja de 371 pesos y 7 tomines de plata corriente marcada de censo al año por el principal de 5206 pesos y 2 tomines de plata… ympuestos sobre dos pares de casas y tiendas de la dicha Doña Ana de Zuñiga que lindan con las de Beatriz de Torres calle en medio y sobre dos pares de casas de Pedro Ponce de Castillejo en la plaça de San Francisco y lindan con el convento de Santa Catalina de Sena… y sobre las estancias de pan sembrar del dicho Pedro Ponce de Guahaló… y sobre otra estancia en Zambiza…"(AM/Q Censos, Libro 15: f.106r: se trata de propiedades ubicadas en Quito y su región). Es decir que varias personas venden al mismo convento una renta anual de 371 pesos y 7 tomines a cambio de un capital de 5206 pesos y 2 tomines (es decir, según la tasa legal de 7,14%) y garantizan el pago regular de las rentas gracias a la propiedad de bienes raíces y de tierras, o de minas de oro que pueden servir también de garantía. Estos bienes son entonces hipotecados en provecho del comprador de censos, y no pueden ser vendidos por el propietario sin su acuerdo.

Este sistema, transferido desde España, cobró una amplitud extraordinaria en América Latina y se recurrió a él desde los primeros años de la colonización como lo atestigua Cieza de León (1947: 440) ya en 1548: "y al que le daban encomienda de indios luego ponía por principal los cestos de coca que cogia". A pesar de que los contratos de censos podían ser establecidos entre particulares, es significativo que en la gran mayoría de los casos, eran las entidades eclesiásticas (conventos, hospitales, capillas) las que se especializaron en la compra de las rentas; dicho de otra manera, eran las que disponían de capitales suficientes para permitir el préstamo a otros, y quienes, inclusive, habían fundado toda su economía "doméstica" sobre las inversiones que constituyeron los censos (Sobre Méjico en los siglos XVI y XVII ver Chevalier 1952: 333 y siguientes).

En muchos casos, el contrato de censo no era sino una manera disfrazada de prestar dinero durante años, con la posibilidad para el deudor, de reembolsarlo: las rentas anuales cobradas por el prestamista equivalen a intereses, aunque el pago de intereses estaba formalmente condenado por la Iglesia y prohibido por la Corona Real (Chevalier 1952: 335, cita la Cédula Real de 1608, que prohibe el préstamo con interés en las Indias; ver también Colmenares 1974; y Hamnett 1973, que dan numerosos ejemplos de transacciones por censos en el Perú).

También ocurría lo mismo con las fundaciones de misa ("las capellanías", que en principio no se podían volver a comprar): un particular daba o vendía a una capilla el derecho a una renta anual a perpetuidad, para que sea destinada al mantenimiento de un capellán, que debía celebrar misas por la salvación del alma del fundador. Esto era a menudo una manera de asegurar una renta a un miembro eclesiástico de la familia del fundador, quien tenía el privilegio de designar al capellán. He aquí el ejemplo de un sacerdote que evoca, en su testamento en 1603, una capellanía de la cual él era a su vez el propio capellán (establecida sin duda por sí mismo, anteriormente): "Yo Domingo de Agurto presvítero natural de la villa de Bilbao en la provincia de Vizcaya… declaro que yo tengo fundada una capellania en la iglesia mayor desta ciudad (=Loja) que la e servido despues que me ordené de sacerdote para la cual señalé 100 pessos que me pagava cada año Hernando Luzero y 46 pessos Juan Gutierrez y 22 pessos mas o menos Rodrigo Mançano… mas otros 200 pesos que me paga cada año Albaro Sanchez… y señalo por capellán de la dicha capellania por toda su vida al padre Rafael de Alarcon… para que la sirva y diga las missas" (AA/L: Apelaciones de Quito, 4. "El licenciado J. Martínez de Vargas con D.J. de Torres Ynojossa sobre la capellania del Padre Domingo de Agurto. Loxa. 1648": f.17r). En este caso, parece que el capital necesario para fundar la capellanía (que sería de 5152 pesos por 368 pesos de renta anual, con una tasa de 7,14%) ha sido adelantado por el mismo Padre Agurto, a varias personas de Loja. Al igual que en los contratos de censos establecidos por los conventos, hay inversión de dinero (Ver otros ejemplos: una fundación de misa en 1596 en Loja, en memoria de los fundadores, vecinos de Loja, María Daça y Velasco de Olmedilla. En 1611, el nieto del fundador designa al nuevo

capellán: AA/L, Apelaciones de Quito, 4; y ver anexo nº III (f. 467): en su testamento establecido en 1624, Doña Elena de Guevara evoca la fundación de misas creada por su padre y cuyo capellán es su hijo Pedro de Cianca. ANH/Q Testamentaría Caja 1ª 1580 - 1634; ver anexo nº IV, el testamento del capellán).

Muchas veces, los testamentos dan una prueba de la frecuencia con la cual se practican los contratos de censos. Aquel dictado por Don Gerónimo de Castañeda, rico hacendado de Loja proporciona una larga lista de contratos establecidos. Él debe pagar rentas y después de su muerte lo harán sus herederos (Flores de Núñez 1983.; ANH/Q Hacienda I. Doc. 24-IX-1638: f. 1018v):

Cuadro II-4-3: Lista de censos comprados por D.Gerónimo de Castañeda y no redimidos en 1638

— al sargento-mayor de la ciudad	2 contratos
— a un particular	1 contrato
— al Convento de San Francisco	1 contrato
— al Hospital	1 contrato
— al Convento de San Agustín	1 contrato
— al Convento de Santo Domingo	4 contratos
— al Convento de monjas de la Concepción	4 contratos

Para esta región nos quedan pocos detalles sobre los contratos suscritos por los conventos de dominicos y agustinos de Loja (Caillavet 1983 d). Sin embargo, tuve la suerte de encontrar un fondo de archivo inexplorado, el del convento de la Concepción de Loja, cuyos archivos financieros permiten entender el papel económico de un convento en la sociedad colonial, así como los mecanismos de préstamo e inversión de capitales (Caillavet 1999).

Presentemos primero al Monasterio "de Nuestra Señora de las Nieves de Monjas de la Purísima Concepción de la Ciudad de Loja". Mientras que en la ciudad de Loja se instalaron comunidades de franciscanos y dominicos, después agustinos, y por fin jesuitas, sólo hubo, y eso hasta nuestros días, un convento de mujeres, fundado en 1596. Las tres primeras religiosas fueron enviadas desde el convento de la Concepción de Quito, fundado apenas cuatro años antes, y se instalaron a partir de 1597, en unas casas que ocupaban toda la cuadra ubicada en el ángulo de la Plaza Grande (la misma situación en el corazón de la ciudad que el convento de Quito). (Ver ilustraciones II-4-1, II-4-2 y II-4-3).

El monasterio ha conservado el libro de las profesiones de las religiosas desde su fundación. Se puede de esta manera conocer el origen geográfico de las jóvenes que entraban al convento, el cual circunscribe una región amplia, zona de influencia de Loja. Entre 1598 y 1632, 38 religiosas toman el velo (recordemos que sólo tienen acceso las hijas de buena familia que pueden pagar una dote y profesan como religiosas de mayor rango, "profesas con velo negro"). Su procedencia da entonces una

▲ *Ilustración II-4-1: La plaza principal de Loja con la torre del monasterio de la Concepción a la derecha. Primera mitad del siglo XX. (AHBC/Q) (Foto Caillavet).*

◀ *Ilustración II-4-2: La portería antigua del Monasterio (Foto Caillavet).*

Ilustración II-4-3: Los tejados y los patios del monasterio (Foto Caillavet).

idea de la repartición geográfica de las fortunas al inicio del siglo XVII, o incluso al final del siglo XVI, porque hay que considerar un desajuste de varios años entre el ingreso en el convento y la profesión de fe: frecuentemente, entraban al convento de niñas y no podían tomar el velo antes de los quince años (Ejemplo: una hija de Pablo de Enrique e Isabel Bexarano, vecinos de Loja, ingresa en el convento el 1º de junio de 1597 y hace profesión de fe el 1º de enero de 1604. A Conc/L Libro de las profesiones de las monjas…).

Loja de donde procede la mayoría de las religiosas es, con certeza, la capital de la región. En lo referente a Zamora, se registran entradas hasta 1604, lo que da una prueba más de su declive económico desde el final del siglo XVI. Los otros centros mineros del pie de monte amazónico (Sevilla del Oro, Valladolid, Loyola, Jaén de Bracamoros) con cinco religiosas pertenecen también al espacio regional de Loja, así como Piura, que constituye la franja extrema de la región (los lazos familiares todavía existen entre las dos ciudades en el siglo XX). Se sabe que Zaruma toma el relevo de las minas ubicadas en el Oriente desde el principio del siglo XVII; es, en efecto, a partir de 1610 cuando en Loja profesan las religiosas originarias de la ciudad de Zaruma. La llegada de dos religiosas procedentes del norte de la Audiencia probablemente con sus familias (de Almaguer y Quito), se debe a la atracción ejercida por la región, o a su ubicación en el eje de comunicaciones Nueva Granada - Perú, o tal vez

a la existencia de lazos privilegiados entre los padres de la monja y el convento de Loja: (ver cuadro II-4-4).

Cuadro II-4-4: Número y origen de las profesas del convento de Loja, 1597-1632

Loja	20 profesas
Zamora	6 profesas
Zaruma	4 profesas
Sevilla del oro	2 profesas
Valladolid	1 profesa
Loyola	1 profesa
Jaén de Bracamoros	1 profesa
Piura	1 profesa
Quito	1 profesa
Almaguer	1 profesa

Fui apuntando el número de profesiones en el convento hasta 1850: éste es relativamente bajo, con una media de una a tres por año, pero muy regular. Las crisis económicas de la región parecen no perturbar el ritmo de las vocaciones.

Si bien se conoce a las 38 monjas del convento entre 1597 y 1632, en cambio no se puede decir con exactitud cuál era el número total de mujeres que vivían en la comunidad. En primer lugar, no tenemos los registros de defunciones, y en segundo, no existe rastro documental de todas aquéllas que vivían en el convento sin ser religiosas; como las niñas educadas en él, pero que en su gran mayoría saldrían a la edad de casarse; las hermanas legas con velo blanco (que pagan una dote muy pequeña) las "donadas", en fin, el servicio sin duda numeroso y las esclavas, que a veces constituían parte de la dote de las monjas. En el año 1763, las monjas solas eran 41 según el "Informe del Corregimiento de Loja" (Caillavet 1983 c). El número de mujeres en el convento refleja por lo tanto la riqueza de las religiosas y de sus familias, y por encima de ellas, la prosperidad de la región. Ésta repercute en el convento por el volumen más o menos cuantioso de los censos firmados en su favor.

Aunque los documentos conservados en el convento de la Concepción de Loja no contienen series completas que permitan reconstruir con exactitud toda su contabilidad, creo posible, a partir de ejemplos del volumen de las transacciones, analizar cómo se desarrollaban las operaciones financieras entre dicho convento y los particulares.

1. El capital inicial

Este capital primitivo que ha reunido el Convento tiene tres orígenes: las donaciones en el momento de su fundación, las mandas y herencias otorgadas por testamentos; las dotes aportadas por las religiosas.

El fundador y principal donante es un ilustre personaje de la ciudad, el Capitán Juan de Alderete, entonces Gobernador de la provincia de Yaguarsongo y Paca-

moros, cargo que heredó de su aún más ilustre cuñado, el conquistador Juan de Salinas y Loyola. En agosto de 1596, el Capitán Alderete comienza a recoger donaciones: él mismo aporta 3.000 pesos en efectivo (en reales) para la compra del solar y de las casas donde se instalan las religiosas (toda la cuadra vale 3 400 pesos) y obtiene de otros 32 lojanos, diferentes donaciones que ascienden a un total de más de 800 pesos, 300 vacas, 16 fanegas de trigo, y varias otras donaciones en especie y en servicios de todo tipo (entre los cuales consta la asistencia gratuita de un abogado para el convento, el trabajo gratuito de 5 indios mitayos…) (A.Conc/L. Libro de la fundación. 1596: f.1-8).

A la hora de morir, muchas personas manifiestan generosidad hacia el convento (donde muchas veces residen una o dos de sus hijas): el Capitán Alderete en 1598, hace donación de "mil y tantos pesos que me debe la Real Hacienda" (Testamento de 1598 publicado por Anda Aguirre 1980: 245). En 1614, en el Libro de la Fundación, se registran dos donaciones testamentarias de 100 pesos cada una (A. Conc/L. Libro de la fundación. 1596: f.90r).

Las religiosas que entran al convento, aportan una dote fijada en 1.400 pesos. Las que vienen de la provincia de Yaguarsongo, por disposición especial del fundador del convento, sólo pagan la mitad (lo que constituye una prueba más de la decadencia económica de las minas amazónicas) (A.Conc/L. Libro de la fundación. 1596: f.1r:"que las dichas monjas que entrasen en el dicho monasterio de su governación de Yagualsongo pueden entrar con la mitad menos de dote").

Las dotes pueden ser pagadas en dinero efectivo (A.Conc/L. Libro de la fundación. 1596: f.90: dote de Ana de San Pablo en 1602) o en especie, bajo la forma de diversas propiedades como "casas y tiendas en la Plaza Grande", terrenos para sembrar trigo (A.Conc/L. Libro de la fundación: f.125r: "una estancia de pan sembrar en Chapamarca en 1597" y en 1613 "tiene un convento una estancia de pan sembrar junto al valle de San Pedro de la parte de arriba. La dio Lopes de Herrera al convento porque resibiesen una hija suya por donada", esclavos ("en 1606, la dote traxo en una negra llamada Agueda se abaluo en 700 pesos de plata"). Parte de las dotes sirve también para comprar tierras y ganado como los 1.000 pesos de una dote, en 1606: "con los quales se ayudo a pagar una estancia de bacas para sustento de las monjas… camino de Santiago tres leguas de aquí" (A.Conc/L. Libro de la fundación).

Las religiosas también aportan un ajuar que se puede estimar en alrededor de 300 pesos, que incluye varios artículos necesarios para la vida cotidiana (en 1597): "parte del ajuar en paño que se dio de sayas a las monjas"; y "los ajuares de Teresa de Jesus y María de San Joseph están en caja de comunidades, salvo dos pañuelos de mesa que se an dado al refitorio son quatro tablas de manteles y veinte y dos serbilletas alimaniscos quatro almohadas labradas con sus hacericos labradas (sic) de seda azul ocho sabanas de ruan de a dos pierdas (sic por piernas) quatro paños de manos labrados los tres de seda azul y el otro verde dos alhombras pequeñas dos almohadas

de estrado que sirben a las monjas dos almireces y dos geringas y dos sartenes dos asadores dos candeleros"(A. Conc/L. Libro de los bienes de la sacristía: f.36r).

Pero, en cuanto a las formas concretas de las dotes, hay que lamentar en la mayoría de los casos la imprecisión de los archivos del convento. Algunas son constituidas por contratos de censo, suscritos por los padres de la novicia, cuyas rentas anuales entran en las arcas del convento a perpetuidad. Aquí no se trata de un capital inicial sino de rentas regulares.

2. Los rentas del Convento

Antes de analizar los censos, es necesario recordar otras fuentes de ingresos regulares cobrados por el Convento.

De sus bienes propios (tierras, ganado, casas, tiendas) el convento saca provecho especialmente bajo la forma de arriendos, como los 150 pesos anuales que paga Don Diego Baca por las casas que dan a la Plaza Grande de Loja (A.Conc/L Libro de los bienes de la sacristía en 1597: f.102r), o como los 55 pesos anuales que paga el sastre Antonio de Espinosa por su taller en Quito (ANH/Q Notarías 1ª Alonso Dorado de Vergara. 1599: f.1282v).

Algunas propiedades del convento son estancias, dedicadas a la cría y venta de ganado (1615): "Tiene el convento una estancia de vacas en el Boqueron que compró de Lara de noventa cabeças chicas y grandes. También tiene en la dicha estancia veinte yeguas. Anse vendido del dicho hato de bacas doce novillos a cinco pesos cada uno" (A Conc/L Libro de los bienes de la sacristía: f.125r).

De hecho, la compra de censos representa la mayor parte de los ingresos financieros de las religiosas (Sobre la importancia de los contratos de rentas en los conventos de mujeres, ver Lavrín 1966: 377 y Bauer 1983: 721). Pero es prácticamente imposible evaluar con precisión el volumen de dinero en juego, porque las cuentas de los archivos son incompletas, y además no son muy explícitas en cuanto al origen de los fondos utilizados, en particular cuando se trata de contratos de censo suscritos por la familia de una novicia. Los archivos conservados tampoco permiten seguir claramente el cobro de rentas, que según parece, no siempre se efectuaba cada año. En fin, como lo resalta claramente el análisis de Chevalier (1952: 333-336), los censos, que originalmente remiten a operaciones bien definidas, toman en el siglo XVII un sentido muy amplio y pueden prácticamente hacer referencia a cualquier tipo de transacción que implique una entrada regular de dinero.

Esto redunda para nosotros en un problema de definición, pero debemos suponer que los administradores de los conventos tenían en la mente con total precisión, las características de las diversas operaciones. Esto explicaría lo lacónico de las evidencias escritas. Es también lo que sugiere Bauer cuando evoca los cometidos del obispo de Michoacán (1983: 711).

Al examinar de cerca las listas de censos que posee el convento, se pueden distinguir varias clases. Ciertas rentas son, en principio, parte de las donaciones y dotes

y constituyen el capital inicial: tal es el caso del censo de 1 200 pesos de renta anual establecido por el fundador del convento en 1596. También son numerosas las dotes de las religiosas que dieron lugar a las rentas anuales. Sin embargo la ambigüedad persiste —¿Ha sido la dote pagada en dinero en efectivo al convento, quien a su vez lo invirtió en seguida, comprando los censos a particulares? En este caso, el convento se comporta como mero prestamista de fondos y cobra en contrapartida una renta— ¿O bien la dote no era realmente cancelada por la familia de la novicia que debía pagar la deuda, contratando en cambio una renta a perpetuidad en favor del convento, garantizada por varios bienes raíces?. En este segundo caso, tan frecuente como el anterior, el convento no ha prestado fondos, sino que simplemente renuncia al dinero en efectivo para percibir periódicamente una renta equivalente. Para la contabilidad del convento el resultado es el mismo, lo que explica quizás la imprecisión de los textos. La diferencia existe sin embargo en lo que concierne a la circulación de capitales en la economía local y el papel bancario que desempeña a veces el convento.

Veamos por ejemplo, el caso de dos censos suscritos por el convento en 1602 y que provienen de la misma dote: "en dos dias del mes de henero de 1602 se hecho otro censo sobre los bienes de Bernardo Bejarano y Francisca Melgosa su mujer y Rodrigo Mançano de Sandobal su fiador de cantidad de 34 pesos y 2 reales cada año por el principal que son 480 pesos de a nueve reales… Este dinero es parte de la dote de Catalina de Santa Cecilia que fue de 700 pesos por ser de la gobernación conforme la capitulación del gobernador". El resto del dinero de esta dote ha sido comprometido en otro contrato de "200 pesos de capital por 14 pesos y 4 reales de renta, sobre los bienes de Doroteo Gorgoni y Diego Bonifacio, su fiador" (AConc/L Libro de la fundación: f.94r). Pienso que se trata de transacciones de diferentes tipos: en efecto, al buscar en el libro de las profesiones de fe, se descubre que Catalina de Santa Cecilia es hija de Bernardo Bejarano y Francisca Melgosa. Es entonces legítimo suponer que los padres de la novicia sólo pagaron en dinero en efectivo parte de la dote: los 200 pesos invertidos en seguida por el convento (segundo contrato de renta). Mientras que la mayor parte, los 480 pesos, no fueron pagados en efectivo por los padres, sino bajo la forma de renta a perpetuidad de 34 pesos anuales (primer contrato de renta).

Para sacar mejor provecho de las listas de censos conservadas en los archivos del convento e intentar una evaluación del volumen de capital prestado por el convento, fue necesario buscar la filiación de cada religiosa para determinar si su dote había sido o no pagada en efectivo. En efecto, en varios casos, vemos que son los padres quienes firman un contrato de rentas con el convento (Limité mi estudio a los años 1597-1632, porque después de 1632, los nombres de los padres de las monjas no siempre aparecen en las profesiones de fe).

Pero a veces los archivos ni siquiera especifican si el censo suscrito está relacionado con una dote. En este caso, he investigado si en la misma fecha alguna religiosa unida por lazos de parentesco con los suscriptores del censo había pronunciado sus votos. He aquí por ejemplo, el caso de un contrato establecido en Zaruma por

Doña Angela de Berrasoeta en 1623: ella vende al convento una renta de 75 pesos y 5 reales que corresponden a un capital de 1512 pesos y 4 reales (A Conc/L Libro de la fundación: f.143r). El texto no da más precisiones. Pero encontramos en el libro de las profesiones, con fecha de 3 de junio de 1623, la entrada de "Gabriela de San Lorenzo, hija legítima de Fermín de Goyas y Doña Angela de Berrasoeta, vecinos de la ciudad de Zaruma". Se puede concluir que el contrato de censo sirve para pagar la dote y el ajuar de la novicia y que el capital de 1 512 pesos no ha sido desembolsado por el convento —que no prestó dinero en este caso— ni por los padres de la monja, porque prefirieron endeudarse con una renta, en vez de dar dinero en efectivo. Éste es un ejemplo de contrato de censo que no pone en circulación dinero en efectivo. Hay que ser entonces, muy prudente en cuanto al rol que juegan los conventos, para no calificar como préstamos cualquier dinero que aparece en los contratos de censo, bajo la forma de capitales (principales). En efecto, Bauer (1983: 708; 714; 721) advierte sobre la necesidad de tomar precauciones para no darse a interpretaciones prematuras y generalizadas que concluyen de forma errónea que los conventos eran los equivalentes coloniales de los establecimientos bancarios del siglo XX.

Bakewell, en un estudio sobre una sociedad minera muy comparable, la región mejicana de Zacatecas, cuyo desarrollo es coetáneo y sigue en muchos aspectos una trayectoria paralela, subraya que los conventos no habían desembolsado todo el capital contabilizado como "principal" en los contratos de renta, porque en su origen el capital provenía en parte de donaciones y legados, como también lo hemos visto en el caso del convento de Loja (Bakewell 1971: 80-82. "En todo caso, los conventos de Zacatecas no desembolsaron la totalidad de los 200.000 pesos que han señalado como valor de sus propiedades urbanas, porque la adquirieron en muchos casos no mediante censos, sino mediante donaciones y legados").

Al analizar con este enfoque todos los contratos de censo mencionados en los archivos del convento (no nos olvidemos que los papeles conservados no corresponden a series completas y que los balances posteriores sólo dan evaluaciones mínimas e inferiores al volumen real de las transacciones), he calculado las siguientes cantidades:

1. Entre 1597 y 1632 el convento firma 51 contratos de censo en Loja y su provincia, lo que equivale a un capital total de 31 760 pesos. De los 51 contratos, 44 son "iniciales", es decir aquéllos en que el capital ha sido empeñado una sola vez. Los otros 7 corresponden a contratos de censo en los cuales el dinero ha sido reembolsado al convento (los censos han sido redimidos) e inmediatamente invertido, gracias a nuevos contratos (5 nuevas compras de rentas por un valor de 2 210 pesos, de los cuales 2 010 pesos fueron en seguida invertidos en 7 contratos, mientras que los 200 pesos restantes se ocuparon en los gastos del convento).

De estos 44 contratos, 10 fueron suscritos por padres de novicias en el momento de su profesión de fe. Es decir que el dinero no fue prestado por el convento. Se montan a 10 050 pesos. Los 34 contratos restantes fueron establecidos con particulares que no tenían que pagar dotes al convento; se trata, ciertamente, de ventas de ren-

tas al convento, a cambio de un capital en dinero efectivo, otorgado por el convento por la suma total de 19 700 pesos. Por lo tanto, entre 1597 y 1632, el convento puso en circulación una suma total de 21 710 pesos, para Loja y su región. Se puede ver, a partir de esta muestra de censos, que sólo las dos terceras partes de los capitales indicados como tales pueden ser considerados como inversiones de dinero líquido.

2.- Para Quito, donde el convento ha suscrito también censos, sólo existen referencias entre los años de 1609 y 1621: 10 contratos se establecieron por un total de 23 134 pesos. En todos se trata de préstamos en dinero, en general por cantidades más importantes que en Loja. Inclusive, se da el caso de un particular que pide prestado en tres ocasiones sumas muy elevadas: un mercader llamado Diego Rodríguez de León, que pide préstamos en 1609, 1610 y 1613 por un valor de 5 206 pesos, 6 893 y 2 400 respectivamente, o sea un considerable total de 14 499 pesos (Ver cuadro II-4-5).

Cuadro II-4-5: Contratos de ventas de censos por el convento de las Conceptas de Loja, en Quito y en Loja: 1597-1632

1. CONTRATOS DE RENTAS SUSCRITOS EN LOJA: 1597-1632

SUSCRIPTORES	NÚMERO	VOLUMEN
Padres de novicias	10	10.050 pesos
Otros particulares	34	19.700 pesos
Contratos anulados (“censos redimidos”)	5	2.210 pesos
Nuevos contratos	7	2.010 pesos
Total de dinero en efectivo puesto en circulación		21.710 pesos

2. CONTRATOS DE RENTAS SUSCRITOS EN QUITO: 1609-1621

SUSCRIPTORES	NÚMERO	VOLUMEN
Padres de novicias	0	—
Otros particulares	10	23.134 pesos
Total de dinero en efectivo puesto en circulación		23.134 pesos

Fuentes:
A.Conc/L: - “Libro de la Fundación…”
- “Libro de los bienes de la Sacristía: Memoria de los censos que tiene el convento en este pueblo”.
- “Correspondencia de España: “Testimonio de los censos que tienen (sic) en Quito el monasterio”.
- “Libro de las profesiones de las monjas… hecho enel tiempo de María de Jesús Abadesa. 1598”.
- “Libro de las profesiones. 1618-1875”.
A.M/Q: - “Censos - Vol. 15”: f.106r; 119r; 126v; 137v; 146r).

He aquí dos ejemplos de transacciones (A.Conc/L. Libro de la fundación: f.104r. y 110r):

En 1605 Francisco Lucero vende una renta de 40 pesos al convento, a cambio de un capital de 560 pesos (es decir a una tasa de 7,14%) proveniente de la dote de Ana de la Encarnación, quien no es su pariente. Se puede considerar entonces, que él recibió 560 pesos en efectivo. Sabemos además que "pagó Francisco Lucero de los corridos deste censo hasta 11 de julio de 1613 que lo redimio treinta y dos patacones y medio y destos pesos se dieron a Sebastian Cabrera Barva los 360 pesos dello a censo de que otorgo escritura el y su mujer y su suegra Doña María de Carvajal fiadora… y los otros 200 pesos por mandamiento del vicario Gaspar de la Bega de pedimiento de la señora abadesa se dieron para el avío de María de San Rafael monxa que se llevo a la Ynquisición". El tal Francisco Lucero, al volver a comprar el censo en 1613, reembolsa el préstamo inicial de 560 pesos. (Habrá pagado hasta entonces una renta de 40 pesos durante 8 años, o sea 320 pesos por un préstamo de 560 pesos). Este dinero recuperado es inmediatamente utilizado por el convento, que reinvierte una parte —360 pesos— en un nuevo contrato que le dará una renta anual de 25,7 pesos. El resto, 200 pesos, fue utilizado para cubrir gastos extraordinarios (¡como lo fue el viaje de una religiosa hacia la Inquisición en Lima!).

En ambos contratos, el convento prestó dinero.

En 1610, el convento suscribe "otro censo en Francisco Abad y Doña María de Contreras su mujer sobre sus personas y bienes casas y bacas y cria de mulas", por un capital de 1 400 pesos, cuya renta anual es de 70 pesos (5%). Viene especificado que se trata de la dote de Ana de San Luys. En el libro de las profesiones se establece que esta joven es la hija de los suscriptores, lo que lleva a concluir que los 1 400 pesos de la dote no han sido prestados en dinero en efectivo por el convento. Sin embargo, en 1617, los registros dicen que "destos 1 400 pesos redimio los 700 pesos Francisco Abad, dellos que se dieron a censo a Hernando de Vega y Gonzalo de Gama". Entonces, los 700 pesos reembolsados por Francisco Abad fueron prestados en seguida por el convento en un nuevo contrato de renta. Francisco Abad ha pagado, entre 1610 y 1617, 490 pesos de renta, por la dote de su hija, y a partir de 1617 pagará solamente 35 pesos anuales hasta que no haya reembolsado el total de la dote.

De esta manera se comprende cuán ventajoso era tener una o varias hijas en el convento. Este último, en efecto, aceptaba fácilmente que el pago de la dote se realizara por el sistema de censos, lo que no se hacía en el caso de un matrimonio. Por otra parte, la dote pagada al convento debía ser menos elevada que aquella exigida en un buen matrimonio; se puede ilustrar con el ejemplo de la dote que recibió Francisco Lucero de parte de la familia de su esposa, Inés Ximénez en el año 1605: casas avaluadas en 800 pesos, 2 esclavos avaluados en 650 pesos, 471 pesos en efectivo y varios artículos, o sea un total de 2.700 pesos aproximadamente. Recordemos que en la misma época, la dote de las religiosas estaba fijada en 1 400 pesos (Jaramillo s.f. Vol. 4º: Archivo de la Escribanía 1ª Loja. Doc. 17). Según el rango y la fortuna de la fami-

lia, la dote pagada por un matrimonio podía alcanzar sumas muy elevadas: como por ejemplo la dote de 6 000 pesos dada por Pedro Pacheco y doña Elena de Guevara, a principios del siglo XVII, a una de sus hijas. Por lo que resultaba más conveniente ingresar a las otras dos hijas en el convento, según lo explica con claridad Doña Elena en su testamento (ver Anexo nº 3: f.462/463 y Soeiro 1974: 218; 223).

En fin, así como una capellanía asegura una renta a un miembro de la familia (un hijo que ha sido ordenado sacerdote), tener una hija en un convento crea los lazos privilegiados que permiten a los padres de una religiosa acceder con más facilidad a los contratos de renta (Soeiro 1974: 224). El convento de Loja ofrece varios ejemplos: como el caso de Pedro Pacheco y su esposa, ya mencionados, cuyas dos hijas entraron en el convento en 1604 y 1607, y quienes suscribieron en varias ocasiones contratos de rentas con él: en 1601, por 700 pesos, en 1610 por 1 000 pesos y en 1623 por 500 pesos.

Soeiro subraya una práctica interesante en un convento de religiosas de Bahía en el siglo XVIII: además de los contratos firmados con el convento, las religiosas, a título privado, vendían rentas sobre su propio capital. ¿Eran más ricas que en Loja? Si en Loja también se dio esta práctica de este tipo de préstamos particulares, no han dejado huellas explícitas y claras. Sin embargo, podemos notar que algunas religiosas de Loja tenían ingresos personales como rentas vitalicias, además de la dote que entraba en las arcas de la comunidad: parece que la religiosa Clara de la Visitación percibía 150 pesos anuales a perpetuidad, desde que hizo profesión de fe, en 1610. Asimismo, los padres de Teresa de Jesús y María de San José (que hicieron profesión en 1599 y 1602 respectivamente), dejan a su muerte en 1628, "2200 patacones de 8 reales para que se ympociesen a censo y de los reditos que dellos se diesen se les diesen 100 pesos a Teresa de Jesús y María de San Joseph hijas legítimas monjas profesas en el convento de Loja para sus alimentos fuera de la dote principal que les dio" (A Conc/L. Libro de la fundación: f.117r).

En la medida en que las rentas provenientes de estos contratos van en beneficio de las dos religiosas, para sus necesidades personales, podemos, en efecto, considerar que se trata de transacciones privadas, independientes de las del convento. Pero todo esto hace crecer al fin y al cabo el volumen del capital disponible en el convento (Según Lavrín, (1966: 374), los bienes que las monjas usaban de manera privada en los conventos de Méjico podían alcanzar sumas elevadas).

Hemos visto la proyección de Loja dentro de su región, examinando la procedencia geográfica de las religiosas. El origen de los suscriptores de contratos de rentas con el convento, confirma la extensión del espacio"lojano": en 1641, el administrador de los bienes del convento, está encargado de las "cobranzas que tiene en Quito, Piura y Loja" (AA/L. Apelaciones de Quito. Leg. 3. 1641).

Si bien la mayoría de los contratos encontrados han sido suscritos en Loja y Quito, algunos provienen también de Zaruma, de Piura y hasta de Trujillo (A Conc/L. Libro de la fundación; AD/P Expedientes coloniales. Corregimiento. Causas

civiles, leg 13 nº 160: un contrato de rentas establecido en Piura por un préstamo de 3 000 pesos; A.1ª N/L. Libro de Protocolos 1708-1709: un contrato de renta de 1697 establecido en Trujillo por un capital de 4 000 pesos, garantizado por tierras para trigo en el valle de Chicama).

El papel económico de Loja, como corazón de una amplia región, surge claramente a través del indicador que representan las finanzas del convento de la Concepción. Si el volumen de las transacciones efectuadas en Quito parece particularmente importante —al menos equivalente a los préstamos locales— esto se debe seguramente a la vitalidad del comercio de Quito, que hace de la capital de la Audiencia, según el estudio de Super (1979), un eje de intercambios internacionales a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII. Pero ignoramos si los comerciantes de Quito, como el importante mercader Diego Rodríguez de León, quien parece ser un cliente asiduo del convento de Loja, no buscaban préstamos en todos los conventos de la Audiencia, o si Loja (gracias a sus conventos y sobre todo gracias a su posición estratégica sobre el principal eje de comunicación), representaba un polo financiero de particular relevancia.

El convento de la Concepción de Loja, que posee bienes en su provincia, pero también en Quito, debió ser conocido a gran distancia, por la amplitud del crédito que ofrecía (Sería interesante estudiar paralelamente la actividad financiera de la casa matriz en Quito). En todo caso, queda claro que nunca tuvo problemas para volver a invertir rápidamente los fondos que habían quedado disponibles. Al contrario, parece que los candidatos a contratar con él eran numerosos. La escasez de dinero evocada anteriormente quizás pudo ser la responsable.

En cuanto a la provincia de Loja no cabe duda de que el convento de la Concepción recurría mucho más que los demás conventos de la ciudad al sistema de contratos de censos. Es lo que señala el Corregidor de Loja en 1763 (Caillavet 1983 c): el convento de religiosas, con un capital en censos de 100 000 pesos, supera con gran ventaja los conventos de Santo Domingo (20000 pesos), San Francisco (7000 pesos) y San Agustín (5000 pesos). Podemos concluir entonces que las cosas fueron ciertamente así a todo lo largo del período colonial, durante el cual se acumulan los capitales empeñados y contabilizados en 1763, dadas las características de permanencia y acumulación del sistema de censos (éstos eran, en efecto, redimidos en una menor proporción). Y para la economía de Loja y su provincia, el convento de religiosas de la Concepción era el mayor financista de la región. (Por la cual, es una suerte para la investigación que sean sus archivos —de entre todos los conventos— los que mejor se hayan conservado).

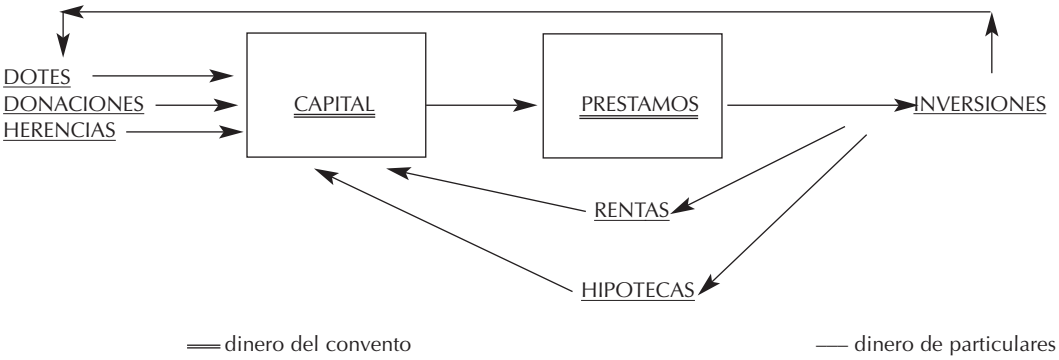
Por fin, para comprender mejor la finalidad de los préstamos, quedaría por determinar quiénes son, a principios del siglo XVII, los deudores del convento, y en qué eran invertidas las cantidades puestas en circulación.

Los archivos sólo especifican el nombre del vendedor del censo, a veces con su título, pero por asociaciones de documentos (lo que me ha llegado a dar una cierta

familiaridad con los "lojanos" de hace 400 años), he podido identificar a ciertos personajes: en Loja y su región, parece que se trata de personajes notables, descendientes de la primera generación de conquistadores, capitanes, generales y funcionarios reales. Garantizaban el pago de rentas con sus propiedades, tierras, esclavos, ganado, minas de oro. Lo que confirma que se trata de la clase dirigente; sus préstamos, a menudo de mediana importancia, son invertidos en la compra de tierras destinadas sobre todo a la ganadería. Si entre los vendedores de rentas al convento también se encuentran comerciantes, nada nos permite distinguirlos, mientras que en Quito el volumen de sus préstamos es muy superior al promedio. Lo que deja en evidencia una abrumadora diferencia en el volumen de los negocios mercantiles de los comerciantes asentados en la capital de la Audiencia y de los mercaderes lojanos, medianos empresarios dedicados a la reventa. Pero tenemos que recordar una vez más que para nuestras conclusiones, dependemos de las fuentes documentales que nos han llegado. Quizás hubo también en Loja varios importantes mayoristas que por alguna razón no suscribían contratos con el convento de la Concepción. El testamento del capitán Alderete (según la transcripción de Anda Aguirre 1980: 248) cita en 1598 a "Joan de Eguibar mercader en Loxa" que debe al testador la considerable cantidad de 10 000 pesos.

He aquí (cuadro II-4-6) cómo se puede esquematizar la circulación del dinero en la sociedad colonial: el capital oriundo de la explotación minera, del comercio, del transporte de mercancías que caracterizan la economía de la provincia de Loja en el siglo XVI y principios del siglo XVII, es canalizado en parte hacia el convento de religiosas de la Concepción, bajo la forma de donaciones, herencias y dotes. De aquella cantidad global, una parte sirve para el mantenimiento del convento y de la comunidad de mujeres que viven en él; el resto se invierte en la compra de censos que producen réditos regulares, los cuales son de nuevo prestados a particulares para sus inversiones. La presencia de religiosas en el convento favorece los préstamos a sus familias. Los préstamos se invierten en la compra de tierras para la agricultura, pero sobre todo para la ganadería de bovinos y mulas.

Cuadro II-4-6: El rol del convento en la circulación del dinero



Pero, ¿qué sucede exactamente con las rentas que recibe anualmente el convento en contrapartida de las dotes no pagadas y de los préstamos otorgados?

El estado de conservación de los archivos no permite evaluar su cantidad, porque las series de cuentas están demasiado fragmentadas. Sin embargo, sospecho que su suma total era considerable, sobre todo teniendo en cuenta su carácter perpetuo. Nos queda por aclarar —y para esto nos faltan datos— si efectivamente las rentas eran percibidas con regularidad.

A partir de 1630, ciertos indicios confirman mis dudas. El administrador del convento inicia varios juicios en contra de los suscriptores de censos o de sus descendientes (puesto que la deuda es hereditaria), porque las rentas anuales dejan de abonarse. Éste es el caso, en 1630, con los intereses de un censo suscrito en 1607, y que han sido pagados sólo hasta 1619. En 1630 la deuda asciende a 334 pesos y el Corregidor ordena el embargo de los bienes de los herederos, vecinos de Zaruma, propietarios de minas de oro (A.Con/L. Documentos variados: f.27r). El recurso alternativo del convento es pedir el embargo de bienes, como en efecto lo hace en 1631, en contra del Capitán Lorenzo Pérez de Carvallo, teniente de Corregidor en Zaruma, por un censo suscrito en 1623 (A. Con/L. Documentos sueltos, 22-3-1631).

En 1639, el administrador reclama el pago de rentas por un censo suscrito en 1611 en Loja: la heredera debe un año y medio de rentas (A.Con/L. Doc. Variados: f.99r). En 1640, las cuentas del convento dan más ejemplos de rentas no pagadas (A. Con/L. Protocolo Primero de escripturas: f.57v), lo que explica cómo poco a poco, muchas propiedades hipotecadas van pasando a manos de conventos.

Parece que estas moras acumuladas no son excepcionales y que afectan profundamente las finanzas del convento, como lo atestigua el Arzobispo de Quito, durante una inspección realizada al convento de Loja en septiembre de 1631: "este convento está con mucha necesidad" (A.Con/L. Libro de los bienes de la sacristía: f.69r). Esta situación parece agravarse en el transcurso del siglo XVII, si damos crédito a la petición hecha por las religiosas en mayo de 1665, y que se inscribe en el marco de una crisis económica general que afecta a toda la provincia: "dicho convento y monjas por accidentes del tiempo estan impossibilitadas de poder cobrar la poca renta que tiene cita en dicha cibdad por esterilidad que generalmente corre en dicha ciudad y su distrito de donde sacavan y tenian para su sustento y por este respecto y caussa los deudores de censsos de dicho convento le pagan en los generos de la tierra y frutos de ello que coxen en sus haziendas que por no poder pagarles en dinero los resciven dichas religiosas para poder sustentarse de lo que es suyo y se pertenecen como es trigo maiz cebada papas carneros y ganados de serda bacas y novillos" (A.Con/L. Doc. variados: "Provision para que maten en el convento". 1665).

La crisis económica que se manifiesta, particularmente por falta de liquidez, hace referencia a la penuria crónica de dinero que afecta la Audiencia pero que la región de Loja remediaba varias décadas antes, gracias a la producción de sus minas de oro. En este período, la actividad económica parece replegarse en la ganadería y la

agricultura en haciendas poco productivas, explotadas de manera extensiva. Una pertinente comparación se puede hacer a partir del trabajo de Colmenares (1974: 143) quien analiza la repercusión de la decadencia de las explotaciones mineras del Cauca en la Nueva Granada a finales del siglo XVIII, sobre la agricultura de la región. Ésta dependía de las inversiones que permitía el sector minero, bajo la forma de rentas y de fundaciones de misa.

En su estudio sobre el Perú, Hamnett (1973) propone como indicador de las crisis periódicas, la baja oficial de la tasa de interés ya que es la Audiencia quien la establece, según la prosperidad del momento: sequías, epidemias, marasmo económico, obligan a las autoridades a bajar las tasas de renta que pesan sobre muchas propiedades. Pero sólo tenemos una prueba que se refiere al final del siglo XVIII en la Audiencia de Quito (Bushnell 1954: 4; mi traducción: "Una buena indicación del estado general de Ecuador a finales del siglo XVIII se deriva del decreto real que rebaja la tasa anual de los censos debidos a la Iglesia, de 5% a 3%. Los propietarios de bienes habían conseguido convencer a la Audiencia de que les era absolutamente imposible pagar mayor cantidad"). Sin embargo, la única baja conocida anteriormente (del 7,14% al 5% en 1610), es general en todas las Indias.

Si bien este descenso favorece a los deudores, en contrapartida debilita las finanzas de los conventos compradores de censos. En el año 1650, el secretario capitular de la Catedral de Quito, explica el empobrecimiento del convento de religiosas dominicas de Quito, tanto por la baja de la tasa de interés como por la quiebra de numerosos compradores de censos: "la baja de catorce a veinte el millar en los censos con que se vino a perder mas de la tercera parte de dichas rentas. Además varias fincas y censuatorios quebraron con lo cual ha quedado en muy poco renta el sustento de la comunidad" (Jiménez de la Espada: 54 "Descripción y relación del estado eclesiástico del obispado de San Francisco de Quito. 1650").

En cuanto al convento de las Clarisas de Bahía en el siglo XVIII, Soeiro (1974) anota que durante los períodos de crisis económica, se incrementan los ingresos de mujeres al convento: lo que permite a la vez resolver el problema de las dotes y controlar los nacimientos. Pero en lo que se refiere a Loja, no podemos sacar las mismas conclusiones, porque el número de religiosas es demasiado pequeño aunque regular, como lo había notado antes. Según Lavrin (1966: 382-388, mi traducción), los conventos femeninos en Méjico a menudo atravesaban por dificultades financieras, que ella atribuye a una muy mala gestión de sus negocios. Insiste igualmente sobre las contradicciones que ofrece la situación económica de los conventos de mujeres:" Aunque eran numerosos los conventos que ponían en circulación importantes sumas de dinero por todo el país bajo la forma de censos y depósitos, un análisis detenido de la situación financiera de muchos monasterios femeninos revela a menudo un equilibrio económico precario."

Por lo tanto, me parece percibir que en el transcurso del siglo XVII la eficiencia del sistema de censos se bloquea. Si las rentas no pueden cobrarse, el convento no

tiene capitales qué poner en circulación, lo que disminuye la vitalidad de la economía local; las rentas, al contrario, vienen a constituir un lastre que grava cada vez más los bienes raíces. Ésta es la distinción que establece Bauer (1983: 711) entre "censos-préstamo" y "censos-gravamen". En efecto, este estudio sobre Loja me lleva a pensar que es el paso del tiempo el que paraliza el sistema, las rentas pierden su función de crédito para sólo conservar la de hipotecas, acentuando así el marasmo económico. Los 100 000 pesos de capital inmovilizado en rentas por el convento en 1763 (Caillavet 1983 c) no son una prueba de la prosperidad del convento, al contrario, permiten medir la importante deuda que pesa sobre las haciendas y empresas económicas del Sur de la Audiencia.

Esto confirma el análisis propuesto por Super para la Audiencia de Quito, hacia 1600: los capitales acumulados por los comerciantes de Quito, pasan después de su muerte, a manos de la Iglesia. Ésta controla su circulación, pero consume también una gran parte, reduciendo así cada vez más el volumen del crédito y las posibilidades de inversión (Super 1979: 281, mi traducción): "Después de la acumulación de beneficios, la Iglesia actuó como una fuerza decisiva al consumir un capital que hubiera podido seguir alimentando empresas comerciales". Bauer (1983: 725, mi traducción) insiste también en la importancia del papel que juega la Iglesia como consumidora de riqueza: "En la esfera económica, la Iglesia desempeñaba una función dual: era a la vez consumidora y generadora de riqueza, pero lo primero superaba a lo segundo".

Conclusiones

Me he referido en este artículo, a varios análisis de Bauer que hacen referencia al papel de los censos eclesiásticos en la economía colonial. En su excelente artículo que ofrece una reflexión sobre los trabajos concernientes al tema, Bauer (1983: 708-711) intenta determinar en qué medida la Iglesia, con la práctica a gran escala de los contratos de censos, realiza funciones financieras, siendo una especie de precursor de la banca contemporánea, y también, en qué medida la Iglesia se comporta parasitariamente al apropiarse indefinidamente de la plusvalía, lo que constituye una acción nefasta para la economía.

Creo haber demostrado que, en el caso particular de la economía del Sur de la Audiencia de Quito, la Iglesia —gracias al indicador esencial que constituye el convento de religiosas de Loja— ha desempeñado estos dos papeles, en proporciones difíciles de medir, pero que sin lugar a dudas, parecen invertirse en el transcurso de los siglos. Mientras que en el siglo XVI el convento pone en circulación la mayor parte de los capitales que ha acumulado y alimenta ampliamente con su crédito las inversiones en la economía local, a partir de 1630 aproximadamente, se presenta un fenómeno inverso: el convento no solamente consume sus ingresos, sino que también tiende a apropiarse de los medios de producción —tierras para la ganadería y la agricultura— hipotecados a su favor. Se perfila el sistema de censos como un gran fac-

tor de desequilibrio de la economía: en tanto ésta sea próspera, contribuye de manera decisiva a su prosperidad, pero cuando ella manifiesta señales de crisis, el sistema no hace sino agravarla de manera irremediable.

En un contexto comparable —la sociedad minera coetánea de Zacatecas— Bakewell tiene dudas sobre la importancia real del papel de prestamista que juega la Iglesia: el volumen de crédito asegurado por ella sería de menor importancia que lo ofrecido por particulares (tales como comerciantes) y por la Corona (Bakewell 1971: 80, "Ni siquiera todos estos 200 000 pesos podrían considerarse una suma de crédito bastante fuerte si la distribuimos durante muchos años, en comparación con el crédito que proporcionaban los comerciantes y la Corona, si bien ésta lo hacía indirectamente").

En cuanto a Loja, hemos visto que contamos con muy escasos indicadores de la magnitud del crédito privado; quizás se puede suponer que tuvo mayor incidencia en la economía regional que el crédito eclesiástico, pero que no ofrecía ventajas equivalentes para los deudores: las tasas de interés de los préstamos particulares eran mucho más elevadas (Bauer 1983: 742), mientras que los contratos de censos, a 7,14% y después a 5% de interés, eran cómodos y más accesibles, aunque implicaban un endeudamiento perpetuo. Es probable que estos dos tipos de créditos servían a clientelas diferentes.

¿Qué podemos concluir sobre los esplendores pasados de Loja?

Las características propias de la economía lojana se originan en la situación estratégica de la fundación española. Su ubicación en el eje de comunicaciones que une la Nueva Granada con el Perú, predispone Loja al intercambio comercial, reforzado además por la actividad —en parte ilegal— de su salida marítima natural, el puerto de Paita.

La explotación de las minas de oro de la región —Zamora y las estribaciones amazónicas y posteriormente Zaruma— facilita una moneda muy cotizada, ya que escasea en el resto de la Audiencia. Además, abre un amplio mercado de consumo para productos de primera necesidad (productos agrícolas, ganado, ropa) y para productos de lujo y de equipamiento importados de España. Sólo los primeros se producen localmente, pero el tráfico global de mercancías da a Loja una segunda vocación: la producción de acémilas para los transportes a escala regional y continental.

A pesar de la decadencia de las minas a partir del siglo XVII, la economía de Loja, aunque menos brillante, conserva su posición sobre el comercio y los transportes: la producción de corteza de quina parece tomar el relevo a las minas (AGI/S Audiencia de Quito, 278. "Informe sobre el estado de la Audiencia de Quito por el Presidente de la Audiencia", 1754: f.28r.: "desde el año de 1630 que fue el imbento de la quina-quina o cascarrilla, se ha venido todo aquel territorio por el mas propio a la producción de este especifico"; véase también Petitjean y Saint-Geours 1983). El transporte de productos textiles provenientes de los obrajes de la Audiencia de Quito, parece que igualmente mantiene ocupada a la mano de obra indígena local como

arrieros. Tenemos el ejemplo, en 1657, de un comerciante establecido en Loja quien muere en camino —Utuana— en su viaje hacia Lima y Potosí, con sus recuas de mulas. Los arrieros indígenas de Sosoranga aseguraban hasta Piura el transporte de más de "10 000 varas de paño y sayal" (AD/P Expedientes coloniales, Corregimiento. Causas civiles leg. 10, doc. nº 105).

La caída progresiva de las exportaciones en el siglo XIX (de la quina, del algodón bruto de la costa peruana y de los textiles ecuatorianos) (ANH/Q Cacicazgos II Loja-Imbabura. Doc 12-1-1842: Los caciques de las parroquias de San Sebastián (= Loja), San Juan del Valle (= Loja) y de Catacocha se quejan de su miseria "porque ya no existe el gran ramo que tenían en los fletes de los comerciantes cuando se veyan los numerosos cargamentos de algodonales del Perú a la provincia de Cuenca y de aqui el ingente numero de fardos de tocuyos y bayetas a la de Lima…") disminuye la actividad económica de la provincia, cuyo mayor atractivo es su tradicional acceso privilegiado a la vía principal de tránsito para viajeros y mercancías. La condena a muerte llegará a principios del siglo XX debido a la redistribución de las "condiciones tradicionales de la circulación y del intercambio"; el eje Quito-Guayaquil se convierte en el principal "gracias a la articulación de la navegación fluvial sobre la red del Guayas con la vía férrea de los Andes Centrales"… "Tal reducción del espacio en términos de rapidez de las comunicaciones, puso al mismo tiempo en evidencia la situación periférica de regiones como las de Esmeraldas, de los Andes australes de Loja y del Oriente amazónico" (Deler 1981: 162). Al alejarse de Loja el gran eje de comunicaciones, ésta pierde su razón de ser, que había sido salvaguardada desde 1546.

La prosperidad inicial del siglo XVI no fue aprovechada para sentar las bases de una economía floreciente y durable: los habitantes de Loja se dedicaron sobre todo a manejar la exportación de sus materias primas —las cuales no son eternas— y a proveer con los medios de transporte necesarios a los grandes comerciantes establecidos en Quito y Lima; éstos sacaron el mayor provecho de un comercio que pasaba por Loja, pero que sólo enriquecía tangencialmente la región.

Anexo 1

Texto integral de un contrato de 1563.
Fuente: ANH/C. Notarías Libro 1º (487)
(Transcripción de C. Caillavet)

/ f.519r / "Sepan quantos esta carta vieren como nos Pasqual Antonio e Juan Nuñez vecinos y estantes en esta muy noble y muy leal çibdad de Cuenca destos reinos e provincias del Piru otorgo e conozco por esta presente carta yo el dicho Pasqual Antonio que resçibo de vos el dicho Juan Nuñez çierta ropa de la tierra e escripturas y otras cossas que desuso van declaradas la ropa para llevar a bender a la çibdad de Santiago de las Montañas governacion de Juan de Salinas Loyola y las escripturas y demas cosas para las cobrar de las personas en ellas contenidas e declaradas en la dicha

çibdad de Santiago de las Montañas que la dicha ropa e escripturas conosçimientos libro papeles y los demas que asi resçebi de vos el dicho Juan Nuñez para el dicho hefeto es lo que sigue.

- una librança para cobrar del hijo de Luis Sardela y del capitan Francisco Perez de setenta pesos y tres tomines de oro en polvo.
- dos conosçimientos de Juanes de Ylumbe de contia de ochenta y nueve pesos y tres tomines.
- otro conosçimento de quantia de noventa e seis pesos contra Francisco de Herrera.
- otro conosçimento contra Francisco Conejo de contia de setenta pesos.
- otro conosçimento con Cristoval de Sanabria de contia de treinta pesos y dos tomines.
- otros dos conoçimentos contra Antonio de Norona de contia de ochenta y dos pesos y dos tomines e un remite de quenta que suma lo susodicho todo ello.
- otro conosçimento contra Rodrigo de Solis de contia de cinquenta pesos que lo demas del a pagado.
- mas otro conosçimento contra Francisco Brizeño de contia de setenta y ocho pesos y quatro tomines.

/ f. 519v / -otro conosçimento contra Fernando Diaz de Bonales de contia de diez y ocho pesos y quatro tomines que lo demas del a pagado.

- una escriptura de contia de setenta pesos contra Alonso Martin Vaquera
- otro conosimiento contra Pedro de Ybarra de contia de veinte y nueve pesos y quatro tomines que le empeñó el dicho Vaquera.
- resebi otro conosçimiento y poder e traspaso contra Alonso Hernandez de contia de quarenta y un pesos y dos tomines.
- y otro conosçimiento contra Simon de Carvajal de contia de veinte pesos.
- yten se a de cobrar de Hernando de Horozco diez y siete pesos que deve de resto de una botija de vino.
- cobrara de Juliana Hernandez quinze pesos y medio que deve en prendas de los quales tiene unos botones de oro que en mi poder llevo.
- ase de cobrar de la muger de Sanabria ocho pesos los tres de una almohada con su hazerico y los dos pesos de otras cosas que le dio el dicho Juan Nuñez.
- de Francisco de Medina se a de cobrar diez pesos y quatro tomines que deve por el libro e las partidas que van declaradas son por conosçimientos y escripturas como va declarado y las demas partidas por quenta del libro que en mi poder llevo yo el dicho Pascual Antonio.
- la ropa que asi mesmo resçibo del dicho Juan Nuñez es la siguiente.
- primeramente doze paños de cabeça para muchacho.
- yten seis pares de çaraguelles de muchacho.
- yten dos paños de agujas capoteras.
- mas quatro libras de chaquira de guacas.

/ f. 520r / -yten quatro ternos (*sic*) de topos de laton.

- yten treinta y quatro bainas de cuchillos grandes y diez cuchillos bohemios.
- yten quatro dozenas y quatro trompas.
- yten seis camisas de ruan.
- yten quatro jubones de coleta.
- dos fardos de ropa de la tierra que estan en el pueblo de yndios de los coyes que (*sic*) dozientas cinquenta pieças de Lambayeque e Catacaos y Parina yten mas otras seis pieças.

- yten mas tres pares de mangas de muchachos de Parina.
- yten setenta baras de ruan de fardo y quarenta baras poco mas o menos de brín (sic).
- yten veinte y seis hachas calçadas de hierro y azero.
- yten mas dos libras de pimienta.

(*borrado en el original*: "todo lo qual esta en el dicho pueblo de los cuies donde lo he de resçebir y me doy por entregado desde agora dello").

-De toda la qual dicha ropa y escripturas y libro por donde se an de cobrar las partidas que van declaradas que no ay escripturas ni conosçimientos de que me doy por contento y entregado yo el dicho Pasqual Antonio porque lo resçebi todo ello del dicho Juan Nuñez realmente e con efeto y poder en el entrego de los susodichos de presente no paresçe renuncio en razon dello las leyes de la entrega prueva e paga y mal engaño como en las dichas leyes y en cada una dellas se contiene la qual dicha ropa y escripturas libro e prendas que van declaradas reçebi de vos el dicho Juan Nuñez para lo llevar a vender a la çibdad de Santiago de las Montañas de contado o fiado / f. 520v / y a las personas que me paresçiere por el tiempo o tiempos que la pre… (*borrado en el original*) vistome fuere por los mejores y mayores precios hallare por la dicha ropa e cosas y e de cobrar las dichas contias de maravedis o pesos de oro contados o declarados en las partidas de uso de las personas de las que deven lo qual todo va a riesgo e bentura de vos el dicho Juan Nuñez asi agora como a la buelta que hiziere con el dinero o ropa o papeles que os bolviere cobrado o por cobrar e vendido y me obligo de os dar de todo ello questa con paga çierta leal y verdadera sin fraude ni engaño ninguno y sino cobrare los dichos pesos que van declarados os he de bolver las escripturas y conoçimientos que así llevo y libro y otros papeles o pagaros lo que dellas no nos entregare y bolveros la ropa que no pudiere vender y los pesos de oro que procediesen de la que della bendiere y las escripturas o recaudos que se me otorgaren de lo que así fiare a buenas ditas (sic) y e de andar y eredar por mi trabajo de las deudas que por vos cobrare de las aquí en esta escriptura contadas e declaradas siete pesos por çiento y a este respeto todo lo que montaren las dichas cobranças que asi de lo susodicho hiziere y de la ropa que va declarada de suso de la que vendiere y cobrare a razon de los dichos siete pesos por ciento pagados en la moneda en que vendiere y cobrare la dicha ropa e deudas e yo el dicho Juan Nuñez digo confieso que soy concertado con bos el dicho Pasqual Antonio de que lleveis a la dicha çibdad de Santiago la ropa e demas cosas contenidas e declaradas en esta escriptura y las escripturas y conosçimientos y libro que va declarado e que vaya todo ello a mi costa riesgo e bentura /f. 521r. / y los pesos de oro procedidos de la dicha ropa e cobrança que de retorno me embiaredes a esta çibdad o traxeredes bos en persona y por buestro trabaxo y soliçitud de las dichas cobranças de lo que dellas cobrareis solamente siete pesos por ciento y a este respeto lo que fuere e montare y de la ropa que de las que ban declaradas vendieredes y cobraredes asymesmo a siete pesos por ciento y al respeto de venta y cobrança y no a mas ni a menos pagado en el oro que lo vendieredes e cobraredes e ambos a dos nos los dichos Pasqual Antonio e Juan Nuñez cada uno de nos por lo que asi nos toca y atañe desta escriptura y para que cobremos poder firme establece e baledero cada uno de nos lo a que estamos obligados por ella obligamos nuestras personas y todos nuestros bienes muebles e raizes avydos e por aver e damos e otorgamos todo nuestro poder cumplido libre e llenero y bastante a todas las justicias e juezes de Su Magestad desta dicha çibdad de Quenca y de otras quales quier partes e lugares que sean al fuero e jurisdiçión de los quales e de cada una de ellas nos sometemos con las dichas nuestras personas e todos nuestros bienes e raizes abidos e por aver e renunçiamos nuestro propio fuero e jurisdicción domiçilio y veçindad e la ley sit / f. 521v / con-

venerit de juresdicione onium (*sic*) judicum para que las dichas justicias e cada una dellas nos constringan conpelan e apremian a la paga e cumplimiento de lo contenido en esta escriptura a cada uno de nos por lo que della esta obligado como si lo en ella contenido e cada una cossa e parte della fuese sentencia definitiva de juez competente contra nosotros dada e por cada uno de nos fuese consertada e no apelada e pasada en cosa juzgada çerca de lo qual renunciamos toda e qualquier apelacion e suplicacion a gran (… *borrado en el original*) e nulidad e todas otras qualquier leyes fueros e derechos e reales ordenamientos que quantos en esta dicha razon son o pueden ser en nuestro fabor para que no nos balan en ella en juizio ni fuera del y señaladamente renunciamos la ley e regla de los derechos que dize que general renunçiaçión de leyes fecha non bala en testimonio de lo qual otorgamos la presente carta de obligación en la manera que dicha es ante el escribano publico e testigos de yuso escrito e que es fecha y otorgada en la dicha çibdad de Cuenca que dos dias del mes de diziembre año del Señor de myll e quinientos e sesenta e tres años y el otorgantes (sic) a los quales doy fee conozco lo firmaron aqui de sus nombres siendo testigos Pedro Nuñez e Francisco Grandes e Luis Mendes de Arevalo vecinos y estantes en esta cibdad.

(Firmas:) Juan Nuñez Pascual Antonio
Ante my Juan Brabo
escribano público

Anexo 2

Ejemplos de contratos de censos..
Fuente: A Conc/L. Doc variados.
(Transcripción de C. Caillavet)

- Loja, 29 oct. 1610 ("Carta de poder a Francisco Abad vecino de Loja, de Francisco Martínez Maldonado alcalde hordinario de Zaruma y Elvira Rodriguez su mujer, vecinos de Zaruma").

/ f. 10r / "escritura de venta de censso en favor del monasterio de Monjas de Nuestra Señora de las Nieves de Loja de 1700 pesos de a nueve reales que tenemos obligacion de dar e pagar al dicho monasterio… por la dote e ajuar de Doña María Maldonado nuestra hija monja… que esta de proximo para hacer profesion en recivir el velo negro… los quales se imponen sobre los yngenios que tenemos en esta villa de moler metales de oro con las minas aderentes y pertrechos que tienen que estan por vajo de los molinos de Juan Salvador Roman los mas bajeros y sobre las casas de nuestra morada que tenemos en esta villa que estan linde con casas de Juan Salvador Roman…. y pagaremos los que rentaren los dichos 1700 pesos a razon de 14 000 el millar".

-Loja, 26 junio 1611

/ f. 99 / "Sepan quantos esta carta vieren como yo Cristobal Ramirez vecino y alguacil mayor desta ciudad de Loxa… vendo al monasterio de Nuestra Señora de monjas desta ciudad cinquenta pesos de plata en reales de a nueve reales de pesso de censo y juro al quitar en cada un año entretanto que no lo quitare y redimiere pagados de seis en seis meses la mitad y corre desde oy dia… me dio y pago el dicho monasterio… un mil pesos de la dicha plata ques a razon de veinte mil el millar la qual paga me hizo en tres tejos de oro marcados con la marca real el uno de ley de diez y seis quilates y dos granos y el otro de ley de veinte quilates y el otro de quince quilates que resumido a buen

oro de veinte y dos quilates y medio y contado a setenta y tres por ciento como al presente corre en esta ciudad valieron los mill pesos… sobre las casas de mi morada cubiertas de texa que tengo en esta ciudad alinde el convento del señor Santo Domingo y casas de Juan de Vargas… yten sobre una chacara de pan sembrar que ube de Diego Bonifacio que alinda con chacara de Juan Diaz Rixo y una chacara de los pitas y con el valle de San Pedro… yten sobre la mitad del trapiche y estancia de ganado que tengo en compania de Alvaro Sanchez en los terminos de Catacocha… que todos los dichos bienes estan libres de otro censo carga ni ypoteca".

Anexo 3

Extractos del testamento de Doña Elena de Guevara, 17 de ocbure de 1624.
Fuente: ANH/Q. Testamentaría. Caja 1ª: 1580 - 1634.
(Transcripción de N. Flores de Núñez)

/ f. 461r / "Yn dey nomine Amen. Sepan los que esta escriptura de testamento última y postrimera boluntad vieren como yo doña Elena de Guebara vezina feudataria de esta ciudad de Loxa del Piru viuda muger que fuy del Capitan Pedro Pacheco difunto hija legitima del Capitan Pedro de Ciancas y doña Joana Melgarejo su muger difuntos y natural deste dicha ciudad…

/ f. 461v /..-Yten mando que quando Dios Nuestro Señor fuere servido de me llevar desta pressente vida mi cuerpo sea sepultado en el asiento que tengo en la Yglesia Mayor junto a la capilla mayor y altar de la Limpia Concepcion donde esta enterrado el dicho mi marido por via de deposito hasta en tanto que se acabe la capilla que tengo en la dicha Yglesia donde se tienen de trasladar mis guesos…

/ f. 462r /..-Declaro que la casa y quadra en que al presente bivo que son las de texa y la que me cae a la placeta del convento del Señor Sancto Domingo que lindan con las cassas del Cavildo desta ciudad en lo que toca al un solar ques el questa edificado de texa donde al presente estoy ques frontero de la porteria del convento de monxas desta ciudad la mande al tesorero Diego Lopes de Herrera con doña Agustina de Ciancas mi hija y este solar y sitio pertenecia como pertenece al patrimonio y capellania del bachiller Pedro de Cianca presbitero mi hijo…/

/ f. 462v / -Declaro que fuy cassada y belada segun horden de la Sancta Madre Yglesia con el dicho capitan Pedro Pacheco difunto y durante nuestro matrimonio tubimos por nuestros hijos legitimos al capitan Francisco Pacheco el dicho bachiller Pedro de Ciancas el pressentado fray Joan Pacheco del horden de Santo Domingo la dicha doña Agustina de Ciancas y Guebara Joan Baptista Pacheco doña Maria de Castañeda muger de Joan de Tamayo fray Joseph Pacheco de horden de San Agustin Geronimo de Castañeda Joana de Jesus monja professa en el convento desta ciudad Niculas de Guebara Ana Francisca de Santo Tomas monja professa en el dicho convento Lorenço Pacheco Fray Diego Pacheco del horden de señor San Francisco y Jacinto Pacheco rregidor desta ciudad…

/ f. 463v /..-Y en lo que toca a las dichas mis hijas monjas la una dellas llebo el docte de un mill y setecientos pesos que en aquel tiempo se acostumbrava y es mas cantidad de la que pudiera caver de su legitima y la otra por la grascia que hizo el fundador del dicho convento que dispuso que por la buena obra que hazia en fundarla se admitiessen tanta cantidad de monjas en el qual numero entro la una dellas y asi constara por los doce libros y papeles antiguos del dicho convento y demas deste docte tienen en su servicio una negra esclava que les di para su servicio ques mulata llamada Pasquala la qual quiero y es mi boluntad que por los dias de la vida de las dichas mis hijas monjas la sirva y despues dellos mando se de al dicho convento para que sirva en el mientras bivie-

re con que no la puedan enagenar ni bender a otra perssona y si lo hizieren quiero buelba al tronco de mis vienes por el mismo cazo…

/ f. 464r./..-Declaro que ssobre los dichos bienes debo lo siguiente.

Un censso que debo al convento de monxas de Nuestra Señora de las Niebes desta ciudad de setecientos pesos de principal en questoy obligada juntamente con el dicho mi hijo capitan Francisco Pacheco. Otro censso de quinientos pessos de principal debesse al convento de señor Sancto Domingo en questoy obligada con el dicho mi hijo.

/ f. 464v / Yten debo otro censso de trescientos pesos de principal a la capellania del padre Domingo de Agurto difunto del que es capellan el padre Raphael de Alarcon presbitero obligados los dos.

Otro censso que debo al dicho convento de monjas de quinientos pesos de principal questa ynpuesto sobre la estancia de los Malacatos del dicho mi hijo bachiller Pedro de Ciancas en questoy obligada yo al dicho mi hijo presbitero y Joan Baptista Pacheco mi hijo el qual dicho censso declaro ser yo deudora del y en rraçon desto tengo fecha escriptura de declaracion en fabor del dicho Joan Baptista Pacheco mi hijo y de Melchor de la Monja que tanbien se obligo a el a mi pedimento a la qual declaracion me rremito porque se de esta…

/ f. 466v /..-Y en quanto a la clausula de mi testamento tocante a las casas declaro que las tiendas dellas y altos pertenecen a la capellania que fundo en la Yglesia Mayor desta ciudad el Capitan Pedro de Ciancas mi padre y lo demas de las casas con sus guertas y corrales hizo donacion dello al bachiller Pedro de Ciancas mi hijo doña Joana Melgarejo mi madre para su patrimonio y a titulo de que se hordenase con mas la estancia de pan sembrar de Gipiro lo qual y sus husofructos a de gozar por todos los dias de su bida el dicho bachiller Pedro de Ciancas y despues dellos an de bolver al tronco de mis bienes para que se devida entre los demas mis herederos conforme a la donacion que dello tiene.

Yten declaro que unas tierras que yo tenia en Malacatos las di al dicho mi hijo bachiller Pedro Ciancas el qual las a cultivado y se las di en rrecompenssa y paga de mas cantidad de mill pesos que yo le devia de censos de la capellania del dicho capitan Pedro de Ciancas mi padre de ques capellan y mas cinquenta / f. 467r / pessos que a pagado el dicho mi hijo de rreditos en cada año desde el año de seiscientos y quatro al convento de monjas de Nuestra Señora de las Niebes desta ciudad como constara de pago del mayordomo del con mas los rreditos de quinientos pessos que yo e tenido a censso suyos de la capellania de Joan Diaz de Caranguez de ques capellan el suso dicho que ya se rredimio el principal de que como dicho es se debia pagar los rreditos dellos y en satisfacion de todo lo rreferido le hize dacta de las dichas tierras y entregue los titulos dellos…

/ f.468v /..-Yten declaro que la ymagen de bulto de Nuestra Señora pertenece a la capellania que fundo mi padre el Capitan Pedro de Ciancas en la Yglesia Mayor desta ciudad…

-Yten mando que un rozario que tengo de perlas se de a mis hijas las monjas…

Anexo 4

Extractos del testamento de Pedro de Sianca. (1ª mitad del siglo XVII).
Fuente: ANH/Q. Testamentaría. Caja 1ª: 1580 - 1682.
(Transcripción de N. Flores de Núñez).

/ f. 431r /..-Y quiero y es mi boluntad que de los dichos mis bienes se dyspongan a senso ciento y sinquenta pesos de a ocho reales de prinsipal con cuya renta que se a de situar sobre bienes cier-

tos y siguros para que de su rrenta para cienpre se diga las misas que alcansare la rrenta dellos en cada un año por el alma de María de Medina difunta de que me encargue dello y esta capellania y memoria de misas quiere y ordena y establece en el conbento del señor Santo Domingo desta ciudad a quien desde luego nombra por capellan della para que cunplido el plaso de la deuda del dicho mi hermano se ynponga luego y que se aciente en la tabla de memoria de misas del para que perpetuamente se digan las dichas misas por el anima de la dicha difunta.

/ f. 431v / Yten quiero y es mi boluntad que por quanto en este mi testamento tengo mandado y dispuesto que una capellania y memoria de misas que se an de desir en el conbento del señor Santo Domingo desta ciudad por el anima de Maria de Medina difunta agora quiero y es mi boluntad que la dicha capellania de misas de ciento y sinquenta pesos de prinsipal se funde e ynponga en la parte y lugar que le pareciere al dicho my hermano fray Juan Pacheco y a mis albaseas y en quanto la dicha clausula es contraria a esta la rreboco y doy por ninguna y de ningun efeto y nombre asi mismo por patrono desta capellania al dicho mi hermano Niculas de Guebara para que de la mesma forma nonbre capellanes y subsedan en ella y en el patronazgo como se contiene en la clausula antes desta…".

Notas

1 La primera versión se publicó en francés como "Les rouages économiques d'une société minière: échanges et crédit. Loja: 1550-1630" *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines.*- T. 13, nº3-4, París-Lima, 1984**:** 31-63.
Este trabajo fue realizado en el marco de un proyecto interdisciplinario de investigación sobre la región de Loja, organizado por el Instituto Francés de Estudios Andinos. Deseo agradecer en particular a Monseñor A. Zambrano Palacios, obispo de Loja, quien me permitió consultar los archivos del Convento de la Concepción de Loja, y además a la Madre Abadesa y a las religiosas por su gentil acogida.

Parte III

MUNDO SIMBÓLICO Y SINCRETISMOS

III. 1 EL MESTIZO IMAGINARIO: IDEALES CLASIFICATORIOS Y ESTRATEGIAS SOCIORRACIALES EN LOS ANDES (SIGLOS XVI-XX)[1]

El descubrimiento y la colonización de América sumergieron por su amplitud y su radical novedad todas las experiencias históricas guardadas en la memoria de Occidente, dando paso a fenómenos inesperados y originales en todos los campos por los que se interesan las ciencias humanas. Los intensos cambios demográficos de toda índole debidos a la confrontación y la fusión de poblamientos de orígenes diversos conforman una de las problemáticas más fértiles tanto en historia como en etnología y sociología. Ahora bien, nos parece percibir últimamente, dentro de esta tradición tan arraigada de investigación sobre la cuestión del mestizaje en Latinoamérica, cierta insistencia en determinados temas; y a pesar de que, a partir de los años 1970, los etnólogos van descartando la taxonomía "Blanco, Indígena, Mestizo", en cambio, los estudios históricos sobre los periódos colonial y republicano siguen centrando su reflexión sobre las correlaciones entre raza y tipo de actividad, sobre el papel de los cambios económicos en el debilitamiento de la "sociedad de castas" de finales del siglo XVIII o también sobre las metamórfosis de las identidades de grupo en el seno de los Estados (Mörner 1969 y 1983; Bronner 1986; Deler y Saint-Geours 1986).

Por lo demás, son dos regiones muy específicas del continente americano (los grandes virreinatos de Méjico y del Perú) las que conforman habitualmente el marco privilegiado de dichas investigaciones; dentro de aquel espacio geográfico y político, es donde se han ido evidenciando sociedades de castas de compleja estructura y de elaborada compartimentación con el fin de segregar a las personas de "todas las sangres", pasando la referencia a tales estudios a dar origen a una problemática general. Estos nos han informado ante todo sobre la extensa variedad de las clasificaciones raciales, aun cuando las investigaciones posteriores profundizadas han llevado a poner en tela de juicio el rol esencial que se había atribuido a los factores raciales en la estratificación social y han recalcado la preponderancia de los factores económicos (Chance 1979; Chance y Taylor 1977; McCaa, Schwartz, Grubessich 1979).

Pero la perspectiva difiere cuando el análisis se centra en un área periférica del imperio colonial español, como los Andes septentrionales, secundarios desde una óptica económica (ya que apartados de los centros esenciales de producción minera y de las importantes capitales administrativas). Este tipo de sociedad colonial presenta una imagen de las categorías sociorraciales desconcertante que revela realida-

des más soterradas o simplemente distintas, y requiere un estudio comparativo con los modelos ya conocidos. En efecto nuestra investigación sobre el Ecuador hispánico (del siglo XVI hasta nuestros días) destaca un hilo conductor peculiar: el predominio de una oposición sociorracial dual, la de Indígenas/Blancos.

¿No convendría entonces antes que todo sospechar un posible malentendido lingüístico, perceptible tanto en el vocabulario como en las categorías e identidades reinvindicadas? ¿Remiten siempre los términos a unas definiciones precisas o al contrario contienen la suficiente aproximación como para permitir su adaptación a una realidad social y demográfica movediza? ¿Qué pensamiento sostiene la clasificación de la población en categorías y cómo se distribuyen sus respectivos contenidos semánticos? ¿Qué representaciones de la sociedad ideal exporta España hacia América, mediante las imposiciones políticas y administrativas oficiales y las mentalidades compartidas por los colonizadores españoles?

Notemos pues, que en los Andes de Ecuador, aun en la actualidad la población rural apartada de las intensas transformaciones sociales del medio urbano, y por eso más tradicional, se divide explícitamente entre Indígenas y Blancos. Si bien el observador externo no siempre puede percibir con claridad los criterios de clasificación imperantes en el seno de una población en la que el mestizaje biológico y cultural presenta una gama muy matizada, en cambio los habitantes sí saben perfectamente definirse y diferenciarse del otro, y practican sin dudarlo, una taxonomía binaria cotidiana. Cada cual sabe en qué grupo situarse, si indígena o blanco; pero nadie se autodefine como mestizo, una categoría no pensada. Ambas comunidades viven en las mismas vecindades; sus actividades económicas mutuas se interrelacionan estrechamente. Sin embargo, Blancos e Indígenas no se mezclan (los matrimonios mixtos no se plantean) y se oponen de forma sistemática a través de numerosos indicadores culturales, manifestando una percepción clara de su diferencia.

¿Qué espacio ocupa por lo tanto el término "mestizo"? ¿Qué revela su etimología sobre la elaboración del concepto?

El vocablo mestizo surge tardíamente en el léxico castellano: su empleo muy circunscrito en la metrópoli lo reserva para el vástago de razas animales diferentes. Y es en tierras americanas donde va a conocer una expansión definitiva al extenderse su empleo al género humano. Está por ello justificado subrayar que esta evolución semántica contiene la evocación implícita de un *a priori:* el cruce entre Blancos e Indígenas se perfila tan *contra naturam* como aquel ejemplo sin lugar a dudas familiar - el cruce de burros y caballos - pensado como una aberración sancionada por la esterilidad de los híbridos, y que impone, por el consiguiente razonamiento, la segregación de las especies y la preservación de la integridad de las razas.[2] Ya en los primeros años de la colonización y entre los numerosos nuevos fenómenos por nombrar y manejar, el nacimiento de niños engendrados por inmigrantes españoles y mujeres autóctonas necesita de un vocablo: recurrir al de *mestizo* parece haber sido obvio y emplean este término con rápida frecuencia, ya en el siglo XVI, los cronistas

y funcionarios reales. Es más, un tipo determinado de filiación (padre blanco, madre indígena) parece corresponder a la representación mental propia de los colonos y define los rasgos del Mestizo ideal. Lo cual se aprecia en este comentario de 1571: "Los Mestizos son morenos y toman de la tierra y madre muchas cosas, especialmente cosas de vicios" (Jiménez de la Espada 1965, Relación de Loja {1571}: 305).

Ahora bien, aunque este término esté ratificado rápidamente y empleado hasta hoy día, sería erróneo darle total crédito como si estuviera definido de una vez para siempre y gozara de una carga semántica inmutable. No se debe malinterpretar lo que la palabra *mestizo* va designando según las épocas y los medios sociales: **siempre los individuos y sólo en algunos casos, una categoría social operativa.** En efecto, el análisis de su contenido lleva primero a comprender que el apartado "Mestizo" sólo es funcional mientras su ascendencia es manifiesta y la "mezcla" (sentido originario del bajo latín *mixticius* que ha derivado en *mestizo*) de razas equilibrada: mitad de indígena, mitad de blanco. Por eso, en la región norandina, esta clasificación no sobrevive al siglo XVI, ya que a partir del momento en que la complejidad biológica vuelve las proporciones de la "mezcla" racial inextricables (dos o tres generaciones después del contacto), los "Mestizos", como categoría autónoma, desaparecen en los textos. Lo ilustra el ejemplo de los libros de bautismos de la parroquia central de Quito (el Sagrario), que ya no especifican si se trata de niños mestizos como lo habían hecho desde su inicio hacia 1560. A aquellos, cada día en mayor número, se les irá repartiendo en los dos polos opuestos, bajo los rubros de "Blancos" o de "Indios", siguiendo unos criterios poco apreciables por los historiadores, en los cuales debía de intervenir la subjetividad del religioso que llevaba los registros, de acuerdo con las mentalidades subyacentes de la sociedad colonial.

Probablemente en aquel momento es cuando se asientan las bases de una situación paradójica - la cual se reactivará durante el siglo XVIII como lo veremos - que subtiende la sociedad colonial y cuyos vestigios aún hoy se pueden percibir: mientras que la realidad del mestizaje va cobrando unas dimensiones desmesuradas, este fenómeno se ve denegado en el plano conceptual. Sólo se nombran a "Blancos" e "Indios". Por supuesto, sabemos que una exacta adecuación entre la realidad y su representación mental es superflua ya que la dinámica social sólo saca su eficacia de una construcción simbólica. Por eso en la Sudáfrica del siglo XX, a un asiático se le podía clasificar en la categoría "Blancos", y a un diplomático negro extranjero como "Blanco honorario".

Esta adhesión a un sistema social tan simplificado nos parece la herencia estancada - adelante se analizará la muy reciente disconformidad con esta construcción social - de un modelo importado desde España en el siglo XVI e impuesto por la colonización para dar un marco ideológico a una sociedad en gestación y radicalmente nueva, procedente de la dominación de una élite blanca inmigrada: los nuevos componentes biológicos o raciales precisan ser pensados y clasificados. Para ello, los colonos españoles se ajustan a una rejilla de lectura cuyo origen metropolitano

debemos rastrear, a la par que analizar su adaptación a la situación americana para esclarecer las actitudes actuales referentes a las clasificaciones sociorraciales.[3]

España en el siglo XVI, en la línea de la "cruzada" de Reconquista geográfica y espiritual de los territorios contra los Infieles - Moros y Judíos - había elaborado un marco teórico ideal, postfeudal en el que los habitantes, de grado o a la fuerza, debían integrarse. En una sociedad compuesta, por su mero nacimiento, de hidalgos y de plebeyos, sólo se reconoce y se acepta en el escenario social a los "Cristianos Viejos", capaces de demostrar que ninguno de sus antepasados practicaba otra religión sino el cristianismo. La honra, indispensable para tener cabida en la sociedad, cualquiera sea el nivel, lo exige absolutamente. Lo que lleva, a partir del siglo XVI, a la emergencia de una idea según la cual la "nobleza" no está reservada a la aristocracia, sino que también puede acceder a ella el pueblo llano que cumple este requisito. La asamblea de las Cortes de 1600 expone esta definición teórica que encaja la sociedad en una estructura ideal: "En España hay dos géneros de nobleza, una mayor que es la hidalguía, y otra menor que es la limpieza, que llamamos Cristianos Viejos. Y aunque la primera de la hidalguía es más honrado tenerla, muy más afrentoso es faltar la segunda" (Domínguez Ortiz 1955: 229).

Esta obsesión por la "limpieza de sangre" generó según la expresión de Cavillac (1975: 177-212), "en la segunda mitad del siglo XVI, una auténtica psicosis colectiva" y provocó la proliferación de encuestas, con testimonios y probanzas, destinadas a establecer jurídicamente unas genealogías insospechables. Con esta paradoja que, en lo más bajo de la jerarquía social, "el linaje de campesinos se convierte en la recomendación más valiosa" ya que sólo podían reinvidicarlo los autóctonos ibéricos que ocupaban el suelo desde tiempos inmemoriales (Méchoulan 1979).

Pero en aquella época, los conceptos de ortodoxia religiosa y de pureza racial son inseparables. El muy atinado juicio de Farriss sobre la ideología colonial en América (calcada exactamente en las concepciones españoles) nos recuerda que "la antropología física ha establecido que desde el punto de vista científico la noción de raza no tiene sentido. Pero para la mayor parte de la historia conocida estamos en presencia de gentes que ignoraban este descubrimiento reciente y para quienes la raza constituía una realidad palpable" (Farriss 1984: 101). Esta convicción de la objetividad del concepto de raza impregna el vocabulario propio de las encuestas de "limpieza de sangre". Entre los inumerables enunciados de formulaciones prácticamente idénticas[4], citemos un ejemplo americano de 1577, en el área geográfica misma objeto de este estudio. La encuesta se refiere a un personaje que ha desempeñado el cargo prestigioso de "maestrescuela" de la catedral de Quito: "Soi hijo de padres christianos viejos y de abuelos christianos viejos y nobles y limpios de toda mácula, naturales de aquel pueblo (=Pedrasa tres leguas de Toro) y de Aguilar de Campos que es el riñon de Castilla la Vieja sin jamas ellos ni yo aver salido a tierras extrañas ni sospechosas ni donde se nos pudiese pegar alguna sarna o roña de heregia ni en todo mi linaje por ambas lineas uvo jamas hombre penitenciado ni notado en este

Sancto officio." (AHN/M, Inquisición, Libro 1033: f.340r, Carta del Bachiller Antonio Hernandez de Villaroel. Los Reyes, 1577).

Los términos muy concretos, pertenecientes al registro del cuerpo y de la enfermedad ("limpio", "mácula", "sarna", "roña" y también "pegar", en el sentido de contagiarse) revelan la creencia implícita en el origen biológico de estas "taras" que se transmiten a través de las generaciones por la sangre y hasta se contagian por la proximidad geográfica. Los hombres están considerados como fundalmente diferentes por razón de su raza, y parece preferible mantener la segregación con el fin prioritario de "preservar" la raza que conforma la élite social.

En un contexto demográfico distinto, y en otro continente ¿cómo se ha readaptado esta teoría social? Es patente la difusión de los mismos prejuicios raciales y lo prueba de forma notoria el que la población autóctona americana los haya asimilado. En 1615, el cronista indígena Guaman Poma de Ayala establece una curiosa jerarquía de las etnias que poblaban el imperio inca y para manifestar su simpatía o antipatía por aquéllas, recurre a calificativos lisonjeros u ofensivos: el criterio imperante es el color - y los grados de blancura - como en España en la misma época: "Los dichos Chachapoyas y Chunchos yndios son blanquicimos como españoles. Los yndios Yungas y Guanoco, Guayllas (…) son algo blancos y gentilhombres. Ynga, Yunga, Yauyo (…) todos estos yndios y mujeres son algo morenos y de talle alto.

Y los yndios Uanca Bilcas, Poma Tanbos (…) son muy morenetes, de talle feo, ancho, bozalotes, como negro de Guinea de muy vella talle y de obra feos, bozalotes, sucios, haraganes, ladrones, mentirosos, como dicho tengo, como yndio Uayllas en todo este reyno" (Guaman Poma de Ayala {1615} 1980, II: 845, párrafo 901-902).

Las probanzas de "limpieza de sangre", a pesar de no contar con una aprobación generalizada en la España de los siglos XVI y XVII - los pensadores ilustrados las denunciaron por absurdas y por el riesgo de esclerosis social que acarreaban (Revah 1971) - parecen haber gozado de un éxito incontestado en los territorios colonizados. Aunque no fueran más que un simple trámite, la élite colonial parece haberlo acatado de buen grado y no lo impugnó. Quizás se pueda explicar tal docilidad por la búsqueda de un estatuto social gratificante que llevó, tanto como la esperanza de enriquecerse, a muchos emigrantes hacia las Indias occidentales: esto era especialmente el caso de los "cristianos nuevos" (o "conversos") cuyo origen "impuro" obstaculizaba cualquier ascensión y reconocimiento social en la metrópoli.[5]

De esta forma, la sociedad colonial pudo imponer como modelo teórico una ideología estereotipada, ya en España incapaz de dar cuenta del panorama variopinto de la sociedad, y más aun en América de la intensa movilidad social y del inevitable mestizaje tanto biológico como cultural. No perdamos de vista que lo que era primordial para aquellos inmigrantes que llegaban a formar la élite, consistía no en reflejar fielmente la realidad de un poblamiento muy diferenciado sino en presentar-

se a sí mismo una imagen satisfactoria en la sociedad ideal. En el marco americano, esta exigencia suponía un reduccionismo radical.

Al ignorar la contradicción entre realidad e ideal, las implicaciones lógicas de la teoría social importada llevaban a alinear sobre el modelo español el otro componente de la sociedad americana, es decir el pueblo. La nueva élite integrada por los colonos españoles llega a ser o se autoproclama aristocracia, pero ya que todo es relativo por necesaria referencia a otro grupo social, es preciso, para ser fiel al marco originario, asimilar el poblamiento autóctono al pueblo español. Por eso la indispensable "limpieza de sangre" de los plebeyos españoles se va a exigir también a los Indígenas.

Tenemos que subrayar (en esto son reveladores los imperativos económicos siempre primordiales) que esta separación coincide exactamente con la que impera en España y distingue los grupos sociales ante la fiscalidad. Hasta los términos empleados son rigurosamente sinónimos si bien la metrópoli ha privilegiado el uso de *pecho* y la colonia el de *tributo*.

Cuadro III. 1. 1: Categorías sociales y fiscales en España

A
El pueblo español paga el **pecho,**
se define por su calidad de **pechero.**

B
Los hidalgos están exentos de pagar el **pecho**.

El diccionario normativo elaborado por la Real Academia en 1726 explicita la lógica de oposición y exclusión que sostiene esta clasificación:

"Pecho: el tributo que pagan al Rey **los que no son hijodalgo**". "Pechero: el que está obligado a pagar o contribuir con el pecho o tributo. Usase comunmente **contrapuesto a noble**" (Diccionario de Autoridades 1980. El subrayado es nuestro).

Cuadro III. 1 . 2: Categorías sociales y fiscales en la Audiencia de Quito

A
Por analogía, el pueblo indígena, quien paga el **tributo**,
se define por su calidad de **tributario**.

B
Los "Españoles" o "Blancos" están exentos del **tributo.**

Esta clasificación calcada, sin lugar a dudas como una evidencia inapelable sobre el modelo español, podía, si acaso, parecer relativamente satisfactoria al principio de la colonia cuando la población en su inmensa mayoría iba compuesta por autóctonos y por un puñado de colonos españoles. Pero, a los pocos años, ¿dónde cla-

sificar esta avalancha de Mestizos tan variados que iba engendrando cada día más la colonización? Ésta se decantó por una solución paradójica que consistía en ignorarlos y excluirlos de una construcción ideal tan halagüeña para con la minoría en el poder, que no podía admitir su reconsideración. Esto explica, a nuestro parecer, las quejas siempre reiteradas por los colonos blancos en contra de los Mestizos, población marginada, inclasificable: los califican de "mentirosos, chismosos y noveleros y glotones" (Jiménez de la Espada Relación de Quito {1573}: 223 §197). En el fondo, lo que más se les reprochaba era el hacer fracasar, al igual que los Moriscos y Cristianos Nuevos en la metrópoli, la permanencia de una sociedad imaginaria edificada por precio de duras batallas, trátese de la Reconquista española o de la Conquista americana.

Ahora bien, a aquellos individuos de "todas las sangres" se les puede eludir de una construcción ideal, pero en la vida diaria, es necesario buscarles un estatus, y para la administración, de por sí pragmática, el incurrir en contradicciones no constituye obstáculo ninguno. Toda vez que los Mestizos son una amenaza en contra de la pureza racial de los Indígenas, es menester separarlos absolutamente de estos últimos, y por lo tanto, clasificarlos entre los no-indios. Lo cual, al llevar este razonamiento por exclusión hasta su último término, no deja más salida que clasificarlos entre los Españoles.

De donde resultará en la Audiencia de Quito -en el seno de la población libre - esta situación objetivamente sorprendente:

Cuadro III. 1. 3: Categorías sociorraciales en la Audiencia de Quito

A - los Indígenas	= tributarios
B - los demás	= no tributarios, blancos, españoles

o sea un grupo, tipo cajón de sastre, cuya composición sociorracial es muy diversificada: Españoles y subcategorías (Mestizos, Mulatos libres, Negros libres, Zambos[6] libres).

Tal taxonomía y su lógica no se aplican sólo en el campo económico. También la practica la administración eclesiástica; por eso sólo los Indígenas "pura sangre" se salvan de la jurisdicción de la Inquisición: en cambio el resto de la población está bajo la custodia del Santo Oficio. La justificación oficial consiste en el siguiente planteamiento: a los Indígenas, como "neófitos en la fe cristiana" no se les puede pedir responsabilidad plena por desviaciones ideológicas mientras se la debe exigir a los Blancos. Pero nos preguntamos si acaso era justificado un trato más severo para con aquellos mestizos tan diversos, pero que pertenecían todos a las capas populares, cuyo grado de catequización era muy comparable al de los Indígenas? Sugerimos otra explicación: tal repartición de los grupos sociorraciales ante la Inquisición reproduce tácitamente esta misma clasificación binaria cuyo principio fundamental consiste

en la "limpieza de la sangre" indígena y que implica en todos los campos un tratamiento específico y segregativo. Valga un ejemplo de una condena del Santo Oficio de 1675 en contra de un esclavo mulato acusado de blasfemar en el curso de una partida de naipes. Viene identificado como "Domingo de Baena alias Juan Antonio de Baena **Español** herrado en el rostro, residente en Ybarra, esclavo de Juan Marin de Campaña…". (AHN/M Inquisición, Libro 1032: f.208v). El hecho que se le describa como "hijo de mulata" no es incompatible con su pertenencia a la categoría global de "Español".

Obviamente, un marco tan rígido, al reflejar la realidad de forma tan poco fiel, se prestaba a la elaboración de tácticas para sortear las imposiciones y se puede destacar la estrecha relación entre las estrategias sociorraciales- propias de cada sexo - y las presiones económicas externas como la fiscalidad. Mientras que en el campo judicial, afirmar una ascendencia indígena por los cuatro costados resultaba ser el recurso que salvaba del tribunal inquisitorial - citemos el ejemplo de aquel Mestizo que se disfraza de Indígena en1636 para engañar al Santo Oficio (AHN/M Inquisición, Legajo 1643, nº 2. Doc. 21) - vemos cómo en otro ámbito, a las mujeres mestizas que llevaban la venta por menudeo en las calles y los mercados, les podía interesar identificarse como mujeres indígenas para así evadir la tasa sobre la reventa ("alcabala"), exigible solamente a la población blanca (Minchom 1985). Al contrario, recurriendo al truco inverso, un Indígena podía alegar que era Mestizo para evadir el tributo como es patente en las "Declaraciones de Mestizo" instruidas ante la Audiencia de Quito y que nos revelan un amplio abanico de prácticas y estrategias para facilitar el cruce de las fronteras sociorraciales: por ejemplo una migración que se combina con el cambio de indumentaria y de nombre (la adopción del patronímico Hidalgo parece corriente), o con una declaración de bautismo falsificada, o con un matrimonio intercategorial, o también el abandono de los niños en la puerta de los Blancos, un procedimiento por lo visto frecuente que un funcionario de la Corona llegó a denunciar como fraude fiscal (Minchom 1984; 1994: 153-200). Más de 250 de aquellas "Declaraciones" (que conserva la documentación administrativa) corresponden a la década que sigue 1776, año en el que la Corona, muy activa desde el acceso de los Borbones al trono español, ejerce un control más estricto del cobro de los impuestos, al emprender una política de empadronamiento que redundará en una presión fiscal acentuada.[7]

Aquella coyuntura de finales del siglo XVIII ofrece el sumo interés de poner en relieve, a nivel de las capas populares, el alcance real de la oposición categorial Indígena/Blanco y permite apreciar si ésta se hacía extensiva a la sociedad en su conjunto y abarcaba igualmente el medio urbano dotado de una estratificación social más compleja. En las escalas superiores, una élite blanca aristocrática tendía a separarse del resto de la población como lo apunta la categoría cada vez más exclusiva de los Blancos en los libros parroquiales de la catedral de Quito (Minchom 1984: 223; Moreno Egas 1984).

De forma paradójica, lo que significa la instauración de aquella categoría social muy restrictiva, reservada a los Blancos nobles, es la ausencia de frontera sociorracial clara entre los Blancos y los Mestizos al reunir el resto de la población blanca o mestiza en una categoría única no diferenciada, cuyo rasgo distintivo es el no ser indígena. En Quito, las reformas administrativas instauradas por los Borbones en el siglo XVIII ratifican la tradicional polarización "Blancos" /"Indios" ya que, a diferencia de otras regiones del imperio colonial, no se establece una categoría separada para los Mestizos.[8]

Las "Declaraciones de Mestizo" ofrecen una rara oportunidad de percibir cómo las capas populares se autodefinen desde una perspectiva tanto racial como social. Contienen la afirmación de una diferenciación interna que opone los niveles inferior e intermedio de la sociedad no indígena a los Mestizos blancos considerados como "Montañeses" (sin duda por una analogía deseada con la población de la norteña región de la Montaña, en el Cantábrico español, que nunca fue subyugada por los Moros y donde, por lo tanto, todo habitante se considera noble ya que "limpio") (Minchom (1984: 175-176). Por eso, un "Mestizo limpio" (¡literalmente un Mestizo de "pura sangre"!) va a recalcar su total diferencia con un vástago ilégitimo de Blanco y de Indígena, y aun más con un "llapango" (Minchom 1994: 175)[9] (es decir, un "descalzo") que acaba de abandonar el grupo de los Indígenas. Distinciones muy relativas por no constituir los Mestizos una categoría autónoma respecto a los Blancos, como lo revelan los casos siguientes: un ejemplo de 1706 en Popayán, en el sur de Colombia, presenta a un hombre "visto y tenido por mestizo y hombre blanco por todos los criollos de la ciudad"; en 1781, la madre de un postulante se describe como "blanca tenida por mestiza"; otros insisten en que son "de buena color" y el mismo año, es nada menos que reclamándose de unos antepasados "cristianos viejos" cómo un querellante protesta por haber sido incluido en la categoría de los "Indios tributarios" (ANH/Q Mzs Documentos 1706-I-19; 2-V- 1781; 20-III-1781; 30-IV-1781) ¡No se podría encontrar una ilustración más diáfana de la penetración de los viejos ideales castellanos en las mentalidades populares de América…!

Si nos guiamos por este *corpus* documental, la Audiencia de Quito no contaba con un registro muy diferenciado de las "castas" que conformaban la sociedad. A diferencia de lo que se observa en Méjico, donde los famosos "cuadros de mestizaje" atestiguan una clasificación racial muy diversificada[10], la Audiencia de Quito carece de un vocabulario tan amplio y específico para designar las variaciones sociorraciales, como si no se juzgaran pertinentes unas subdivisiones tan elaboradas. Pero por lo visto, las reglas del juego variaban considerablemente en las pocas regiones donde la presencia negra era importante: en éstas se dan estas ofensas al honor analizadas por Jaramillo Uribe para Colombia, así como un vocabulario racial más rico (Jaramillo Uribe 1965).

En los Andes septentrionales, la esquematización clasificatoria se percibe también en los registros coloniales de las parroquias rurales: el cura sólo mantiene dos

libros donde consigna los bautismos, los matrimonios y las defunciones. Uno está reservado para los "Indios", y el otro para los "Españoles" o "Blancos", y en este último es donde se registra también a los Mestizos y Negros (sean libres o esclavos): sólo en contados casos una anotación permite distinguirlos.[11] Esta demarcación fundamental - los Indígenas por un lado, los Blancos en un sentido amplio por otro - se ha afincado en los mentalidades y costumbres a lo largo del periódo colonial. La Independencia y la instauración de la Républica en el siglo XIX no iban a cambiar nada a pesar de la supresión del tributo indígena ya que de hecho, se prorrogaba bajo la forma de la "contribución", exigible sólo a la "nación" indígena (una simple adaptación del vocablo "raza"). Y si bien es cierto que la categoría "Mestizo" aparece en los censos republicanos, vamos a mostrar cómo el análisis detallado de estos documentos revela una repartición sociorracial incoherente.

Tomemos las cifras de un conjunto de pueblos del sur de Quito en 1862 (ANH/Q Empadronamientos 26, Mejía, Cayambe). En el desglose administrativo que corresponde al cantón Mejía, Machachi aparece como la comunidad más poblada con 3 511 habitantes, mientras que Aloasí, Aloag, Tambillo y Uyumbicho oscilan entre 1 200 y 1 800 habitantes. Sabemos, gracias a una encuesta realizada unos treinta años antes, que el paso de la techumbre de paja a la cubierta de tejas es un signo de aculturación hacia un modelo blanco y urbano de más prestigio: Machachi cuenta con una proporción mucho más alta de casas con tejas que los otros dos pueblos para los cuales esta información está especificada (AM/Q Vol.64 "Padrón…Quito, 1830-31). A partir del censo de 1862, se puede también deducir que sólo el pueblo de Machachi cuenta con una burguesía local incipiente que consiste en un centenar de "proprietarios" (entre los cuales los hacendados) y unas 141 personas clasificadas como comerciantes (probablemente relacionados con el tráfico de Quito, como arrieros y tamberos). Este mismo censo registra una población compuesta de 28% de Blancos, 21% de Mestizos y 51% de Indígenas. Pero sugiere para los asentamientos rurales más pequeños, una conclusión poco credible: la población aparece en ellos más blanca y con menos mestizaje que en Machachi. La proporción de 1,3 Blanco por 1 Mestizo en Machachi pasa a ser de 2 Blancos por 1 Mestizo en Uyumbicho, 5 por 6 en Aloasí y Aloag y hasta 15 por 1 en Tambillo. Se detecta pues un sesgo en la clasificación que, en un contexto más urbano, identifica una presencia mestiza pero que "blanquea" esta misma población en el medio rural.

Por lo demás, hasta en otros pueblos de tamaño y actividad comparables con Machachi, como por ejemplo Cayambe o Tabacundo, para los cuales uno podía esperar cifras parecidas, la proporción de Mestizos identificados como tales es prácticamente nula (3,2% y 0,7% respectivamente). El que en este caso los porcentajes sean tan bajos se debe a la interpretación variable del término "mestizo": en este último contexto, resulta obvio que esta etiqueta se reservaba a los Blancos paupérrimos en lo más bajo de la escala social (¿marginales? ¿vagabundos?), insistiendo en la connotación peyorativa del término. Por lo tanto, para el siglo XIX, habría que concluir

que no obstante la introducción de la categoria "Mestizo", la mayoría de los funcionarios encargados de los empadronamientos siguieron practicando el sistema reactivado por las reformas borbónicas del siglo anterior, al instaurar como línea divisoria fundamental aquélla que separa a los Indígenas del resto de la población.

Hemos visto cómo la inclusión de la categoría oficial de los Mestizos se da con poca frecuencia en Ecuador. Y cuando ésta se menciona, remite a contenidos tan variados que no puede sino corresponder a una categoría ficticia, inventada una y otra vez por el capricho de sus utilizadores, sean funcionarios civiles y religiosos, sean observadores exteriores, y a todas luces subjeta a criterios fluctuantes. Si aceptamos que, a diferencia de la apelación "Indio de pura sangre", la de "Mestizo" no implica una definición clasificatoria establecida, se comprenderá por fin el por qué de unas variaciones raramente convincentes en la contabilización de las castas sociales (Véanse ejemplos de categorías fluctuantes en la región de Loja (Minchom 1983: 23-39) y en la de Durango, Méjico (Swann 1982: 334).

Tales antecedentes históricos pueden explicar la supervivencia en la actualidad en los Andes de Ecuador de la clasificación binaria de la población rural y de dos únicos términos antagónicos para expresarla:

Cuadro III. 1. 4: Categorías sociorraciales actuales en el norte de Ecuador

	A	B
en español (según los Blancos)	indios	blancos
en quichua (según los Indígenas)	runa	mishu (= término especifico del norte del Ecuador)

Estas son categorías ideales. En la realidad, la de los Blancos, la conforman, desde una perspectiva biológica, los Mestizos rurales. Y a partir de una probable confusión entre la categoría ideal, el vocabulario que ésta genera, y por fin la realidad, se origina a nuestro parecer el malentendido que observamos en ocasiones entre los observadores del mundo rural. La oposición binaria es percibida y descrita en términos de "Mestizos" e "Indígenas" por lingüistas y antropólogos, quienes traducen así aquellos términos que han inventoriado durante su trabajo de campo. Pero, si preguntamos tanto a los Indígenas como a los Blancos bilingües que nos traduzcan "mishu", ambos lo dan por exacto equivalente de "blanco". Y en cambio, un diccionario bilingüe quichua-español, elaborado por etnolingüistas en Ecuador, traduce "mishu" por "mestizo", pero no ofrece ningún término quichua que equivalga a "blanco" ya que implícitamente, estos autores considerarán que el Blanco rural no existe y no es sino un Mestizo (Stark y Muysken, 1977). Esto es ignorar el punto de vista de los grupos implicados: ellos se autodefinen como Indígenas o como Blancos,

siendo fieles a una percepción y clasificación mentales que se remontan a la colonización española.

La lectura de los escritos etnológicos de J.M. Árguedas nos lleva a pensar que presenciamos el mismo fenómeno en los Andes peruanos actuales donde el vocablo "Misti" - a pesar de una clara filiación etimológica - ya no debe comprenderse como "Mestizo" sino que se aplica a la élite blanca. Así es desde luego cómo lo utiliza el etnólogo Árguedas para describir la jerarquía de Puquío, conformada por los "indios, mestizos y mistis (señores)". Pero las palabras de un líder indígena que él cita, sí retoman la clasificación binaria reductora: Indios/Mistis, al eliminar el término medio de Mestizos: "Nosotros (los indios) sólo queremos que el Gobierno ordene que los misti y los indios vivamos separados" (Árguedas y Ortiz Rescaniere 1965: 311).

Y esta percepción bilateral está justificada: el que los Blancos hayan pasado por un proceso de mestizaje biológico no constituye un elemento pertinente. Su cultura es "blanca" es decir española, y con ella se oponen sistemáticamente a los Indígenas ya que encarnan la norma: su indumentaria, su casa, su alimentación, aunque pobres, son la referencia que la colonización procuró imponer como pauta única a toda la población autóctona. Y entre sus filas es dónde se reclutan los representantes de la religión oficial, los curas y síndicos. Claro está, para un observador exterior, los Blancos rurales no se parecen mucho a los Blancos de las capitales que viven tan familiarizados con la cultura norteamericana. Podríamos decir que los Blancos rurales son Blancos anticuados o del Antiguo Régimen, y sin embargo es legítimo no poner en tela de juicio en su propia sociedad su pertenencia a la categoría "Blanco".

Un reciente fenómeno coyuntural - que podemos fechar a partir de la década 1960-70 y ubicado puntualmente en la región de Otavalo - ha influido en la percepción que los Indígenas tienen de los Blancos hasta modificarla de forma radical. Consiste en la llegada regular y en número cada vez más abundante de turistas extranjeros oriundos del mundo occidental: Norteamérica y Europa. Mientras que en las demás regiones de Ecuador, a aquéllos se les conoce poco por ser escasos y ocasionales, en cambio las sociedades rurales del norte del país viven en contacto repetido con el "Gringo": sea directamente en el caso de los comerciantes indígenas (que viene a ser la figura más conocida del Otavaleño), sea indirectamente en el caso de la mayoría de la población rural. Pero el impacto en el campo económico también es significativo, y muy profundos los cambios generados por el fenómeno turístico. Este trato continuo con un nuevo tipo de Blancos lleva a la creación de una nueva categoría de Blancos y la adopción de un vocablo nuevo para mencionar a cualquier extranjero, sin que importe su nacionalidad: el "Gringo" (lo que amplia mucho el sentido de origen).

Las consecuencias son éstas:

Cuadro III. 1. 5: Categorías sociorraciales actuales vistas por los Blancos y por los Indígenas del Norte de Ecuador

- desde el punto de vista del Indígena:

Antes	A Runa	B Mishu	
Ahora	A Runa	B Mishu	C Gringo

- y desde el punto de vista del Blanco rural:

Antes	A Indio	B Blanco	
Ahora	A Indio	B Blanco	C Gringo

_____ frontera muy marcada
- - - - - - - - frontera menos marcada

Para el Indígena, se ha desplazado la frontera conceptual. El Blanco auténtico ahora es el Gringo. El término Mishu se comprende cada vez más para designar al Blanco de estatus inferior, y en algunos casos, por parte de Indígenas bilingües y politizados, para designar al Mestizo.

En cambio, para el Blanco rural, la frontera se ha mantenido con la misma rigidez: significa una separación absoluta y reinvindicada para con el Indígena. Mientras que la categoría "Blanco" sufre una escisión: el Blanco rural percibe al Blanco extranjero (Gringo) como una variante de la categoría global y estaría dispuesto a aceptarle como miembro prestigioso. Pero éste suele rechazar la integración en esta categoría preexistente ya que no pocas veces el Gringo arbitrariamente idealiza al Indígena e ignora al Mestizo. Así que de repente el Blanco rural se enfrenta con un "mundo al revés", y siente una amargura real. Subrayemos de paso que los Gringos reproducen el prejuicio tradicional de rechazar a los Mestizos; y si bien no expresan su fascinación por los Indígenas en términos de "pureza de sangre", la justifican por una atracción (subjectiva desde luego) hacia una cultura supuestamente más "auténtica" y más "pura". Y eso que se puede considerar que la cultura de los Blancos rurales es igual de desconcertante y exótica para el gringo corriente…

Esto podría explicar que los enlaces matrimoniales entre gringos y habitantes de la región de Otavalo - poco frecuentes pero tampoco excepcionales - conciernen a la sociedad indígena (mujeres generalmente).

Este nuevo planteamiento provoca un malentendido creciente en cuanto a los lugares respectivos que deben ocupar los dos componentes esenciales de la sociedad,

es decir que se cuestiona la jerarquía tradicional por parte de uno de los interlocutores sociales.

La emergencia de una nueva categoría de Blancos a la par que las transformaciones económicas que acompañan este fenómeno pone en entredicho la clasificación binaria que había logrado mantenerse hasta una época muy reciente gracias a su capacidad para integrar en el plano conceptual las repercusiones de la movilidad sociorracial colonial y republicana. Hoy día, este marco histórico se desintegra porque los cambios introducidos desde fuera y vinculados a la economía de mercado, se han operado de forma muy brusca, lo que impide su asimilación: en primer lugar es la percepción del Blanco rural por el Indígena la que sufre modificaciones.

Paralelamente, debemos plantearnos el problema del impacto de esta fuerte occidentalización sobre el estatus y la percepción del Indígena por el Blanco. Lo que se impone a la vista ante todo, es la rápida transformación socioeconómica de los indígenas Otavaleños, con quienes uno se puede cruzar en muchos puntos del planeta y que dominan las reglas de la economía mercantil, además de hablar quichua y español, cuando no inglés en muchos casos. Aquellos indígenas, es cierto, son el orgullo de su país y los universitarios con quienes cuentan en su grupo parecen poseer el monopolio de la representatividad étnica en el extranjero. Los poderes gubernamentales, la élite blanca de las ciudades importantes propulsan y utilizan como mejor pueden aquella imagen halagadora de una reciente e inesperada transformación indígena. Lo que lleva a "olvidarse" de la existencia de la población indígena de tipo tradicional, mayoritaria, no involucrada en el mercado turístico y con condiciones económicas mucho más precarias.

Bajo este concepto fue para nosotros muy esclarecedora una charla con un hacendado importante de la región de Otavalo.[12] Su profundo conocimiento de la región norte y de sus habitantes no previene que vaya operando una selección conceptual que interpretamos como la reproducción del proceso ideológico español. Con un orgullo muy paternal por "sus" indígenas, hace de ellos un retrato entusiasta: son prósperos, bilingües, saben leer y escribir, tienen un agudo sentido de los negocios y del ahorro: es decir, una descripción que valora un comportamiento calcado sobre los rasgos culturales del grupo blanco dominante. Al fin y al cabo, sólo se entiende como "indígenas de Otavalo" a la minoría indígena acaudalada. Podríamos decir que nos hemos quedado con la "crema" del grupo. Este razonamiento por eliminación puede relacionarse con aquel mismo procedimiento mental -si bien inversado- que, en los siglos XVI y XVII, sólo permitía concebir al grupo étnico uru (de Bolivia) como un conjunto de indígenas míseros, incultos, apenas salidos del estado animal (Wachtel 1978: 1127, 1130; 1134-1135; 1144-1145). Por ello, a aquellos uru agricultores que se alejaban mucho de la representación definida por las autoridades coloniales, se les ascendía automáticamente a la categoría étnica de los aymara.

Estas representaciones preconcebidas desembocan en paradojas: según el clisé colonial del siglo XVI, para ser reconocido uru, se precisaba ser sucio y primitivo. Y

según una idea que cobra fuerza en la sociedad ecuatoriana, para ser pensado otavaleño, hay que ser limpio (es el criterio que con más frecuencia aparece en las descripciones) y "aculturado" (término que parece emplearse con el sentido de "civilizado", por su contacto con la cultura blanca). Mientras que a los uru agricultores, como queda dicho, se les ascendía a la clase superior de los aymara, a la inversa, al resto de los indígenas de la región de Otavalo, sencillamente se les olvida, se les evacúa de la estructura ideal (como los fueron los Mestizos en la época colonial) hacia un no man's land clasificatorio, un "desván" problemático donde se descarta a un proletariado indiferenciado, migrante, de fronteras geográficas y étnicas confusas.

La sociedad ecuatoriana actual reactiva el viejo esquema colonial. Por una parte, unos Blancos que aspiran a un ideal exigente de tez blanca, cabello rubio (y cuando no, ojos azules) encarnado por un tipo de occidental soñado; por otra parte, unos Indígenas aceptables por ser culturalmente cada vez más blancos, reproduciendo algunos siglos después lo que Farriss ha analizado como la meta inconfesada de la dominación colonial en tierras mayas: "transformar a los indígenas en españoles más bajitos y más morenos" (Farriss 1984: 91). Esta última exigencia implica una contradicción de principio no resuelta, pero poco problemática ya que estamos en el campo de lo imaginario: ¿en qué son indígenas estos Otavaleños que "se comportan tan bien" como los Blancos? Al parecer no consiste más que en una "envoltura" específica (indumentaria, trenza de cabello) que también se va acercando al modelo occidental. Pero al mismo tiempo (según nuestra interpretación del discurso de G.Plaza) una alteridad fundamental, esencial, como si nos situásemos en un nivel genético u ontológico. ¿Acaso esta concepción no parece un avatar de la teoría social de la España del siglo XVI, quien suscribía a la existencia indiscutible de razas y a la necesidad de la segregación?

Conclusiones

Esta supervivencia en los Andes septentrionales de la oposición binaria Indígenas/Blancos - y la no integración de la categoría de los Mestizos - es probablemente en parte función de una mezcla racial con base esencialmente blanca e indígena, con un ingrediente "negro" muy escaso. Se ha podido mantener en un área conservadora y poco abierta a las influencias externas, que se quedó aislada de los procesos que aparentemente habían comenzado a transformar las estructuras sociales de otras regiones del Imperio, como por ejemplo Méjico, ya en los últimos tiempos de la época colonial. El paso fluido a través de las fronteras sociorraciales que revelan las Declaraciones de Mestizo no es incompatible con un marcado inmovilismo estructural. Conocemos la conjunción de estos dos rasgos en Sudáfrica, donde el marco rígido del Apartheid instaurado al final de los años 1940 no excluye para miles de "playwhites" (literalmente "los que juegan a los Blancos"), la posibilidad de cruzar la frontera hacia la categoría Blanco, mediante subterfugios como un sombrero para ocul-

tar el cabello, unos polvos para esclarecer la cara y una ruptura absoluta con el medio familial y social de origen (Sampson {1956} 1983: 157-167).

Es además significativa la oposición ciudad/campo: la dicotomía Indígena-/Blanco más marcada y más intensa se sitúa en los Andes rurales; y en las ciudades que presentan una diferenciación sociorracial más matizada, y donde la élite intenta restringir la categoría Blanco a sí misma, tampoco se encuentra una identidad mestiza ya que la población no indígena no se reconoce sino como blanca. Por lo tanto, no se debe otorgar la misma importancia ni el mismo crédito a todos los términos que especifican un estatus sociorracial. Algunos, como en el caso de la sociedad que venimos analizando, apuntan a un contenido semántico bien definido y por eso mismo, sí cumplen con un papel clasificatorio: es el caso de Indio y de Blanco ya que la referencia a la pureza racial se usa como criterio teórico para establecer distinciones pertinentes.

En cambio otros términos, tales como Mestizo o Montañés, de fronteras lingüísticas movedizas y adaptables a la dinámica social, no alcanzan esta función conceptual y no son sino el reflejo de los meandros versátiles del imaginario colectivo.

Notas

1 Escrito en colaboración con Martin Minchom. La primera versión de este texto se publicó en francés como "Le Métis imaginaire: idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique latine (XVIè-XXè siècle)" *L'Homme*.- XXXII-2-3-4. n°s 122-124, Paris, 1992: 115-132.

2 Esta idea está presente en la mente del jurista español Solórzano ya que considera en 1629 la "mezcla" racial Blanco/Negro "comparable a la naturaleza del mulo"(Solórzano y Pereyra (1629) 1972: Lib. II, Cap. XXX, n° 19).

3 En el análisis dedicado a la categoría "Indio" en el Perú colonial, Spalding explora en especial las nociones europeas de servicio y de linaje (1974, Cap.5: 147-155).

4 Cavillac 1975: 187,194. Por ejemplo, en España, en 1612: "limpios de toda mala raza y mácula de moros, judíos y nuevamente convertidos".

5 Un buen ejemplo lo ilustran los hermanos de Santa Teresa de Jesús quienes en Quito se enriquecieron a la par que gozaban de prestigio social.

6 Nacidos de Negros e Indígenas.

7 Los ejemplos citados a continuación se han sacado de la sección "Mestizos" del ANH/Q (citados después como ANH/Q Mzs).

8 Existen en los fondos de archivos numerosas copias de aquellas numeraciones (ej: AGI/S, sección Audiencia de Quito, legajos 242, 243, 378A).

9 Término colonial forjado a partir del quechua. Ver Minchom 1994: 175-176.

10 Queremos subrayar sin embargo que estos cuadros de mestizaje corresponden a testimonios en parte imaginarios y que los censos oficiales sólo remiten a la existencia de algunas de estas categorías (Mörner 1969: 78, 109). Véase su éxito como pinturas de moda en las colecciones artísticas de la época (García Saiz 1980).

11 A partir de la experiencia de Caillavet de los libros parroquiales del norte de Ecuador.

12 Julio 1985, entrevista de Caillavet a D.Galo Plaza, presidente de la República de 1948 a 1952.

III. 2 RITUAL ESPAÑOL, PRÁCTICA INDÍGENA: LA OCCIDENTALIZACIÓN DEL MUNDO ANDINO A TRAVÉS DEL ESPECTÁCULO DE LAS INSTITUCIONES COLONIALES[1]

1. Factores de aculturación

En la América Latina colonizada[2], a partir del momento en que se produjo el contacto entre españoles y amerindios, la aculturación de los autóctonos se ha atribuido por lo general al predominio de dos factores esenciales: por un lado, la imposición consciente y deliberada por parte de los colonizadores españoles, de ideologías y normas de comportamiento; por otro, el contacto cotidiano con objetos importados de Europa, que influye fuertemente en la cultura material.

En el primer caso, la occidentalización de las conciencias se confunde con la cristianización, que ofrece una norma explícita tanto en el campo de las creencias como de los comportamientos sociales y privados. Como este ejemplo, en el Ecuador del siglo XVII, de la intervención de los curas en las actitudes corporales de los indígenas: "Las cosas en que principalmente los han de instruir, que quando van a Missa a la Casa de Dios, vayan limpios, asseados, peynados y honestamente compuestos, y no inmundos, asquerosos y desgreñados, que sus casas las tengan barridas y limpias y no inmundas como caballerizas, que tengan mesas para comer y barbacoas para dormir, y otras cosas semejantes a estas, que ordenan y conducen a la vida racional de hombres y ayudan mucho a la Fé y Religion Christiana" (Peña Montenegro 1668: 77).

La Corona confía esta labor a especialistas, a los "curas de indios", cuyo propósito es didáctico. A través de la enseñanza religiosa, de la catequesis ("doctrina"), de las fiestas, procesiones y oficios religiosos, se ofrece a los indígenas un **discurso** bajo la forma de sermones, oraciones, predicaciones o interrogatorios previos a la confesión. El elemento primordial de este factor de aculturación es la palabra consciente de los colonizadores. (Remito a los ejemplos de sermones e interrogatorios redactados según las instrucciones del Concilio de Lima en 1583 (Doctrina 1985)).

En el segundo caso —la occidentalización de la cultura material—, hay que poner de relieve que este fenómeno es esencial en medios urbanos, pero no pudo tener gran incidencia sobre la gran mayoría indígena, que era rural y se vio lentamente afectada por las novedades técnicas y ornamentales. En el campo, sólo una corta élite indígena conocía y podía adoptar algunos objetos españoles.

En mi opinión, existe una tercera vía, responsable de forma más profunda de la aculturación de los autóctonos. Sin embargo, que yo sepa, ha sido poco explorada en lo que se refiere al continente americano. Se trata del papel de la gestual colonial.

Los colonos españoles, como sucede en todas las sociedades, se expresan con la palabra, pero también lo hacen a través del lenguaje corporal. Ofrecieron a los indígenas el espectáculo de los gestos, de los movimientos, de las actitudes físicas de la vida cotidiana, familiar y social; unieron el gesto a la palabra. Goffman (1959) analizó ampliamente las modalidades y significados de lo no dicho verbalmente, y demostró su papel esencial en la comunicación social: comportamientos, gestos, situaciones respectivas de los actores sociales en el espacio. Todo está codificado, es significativo y compone un "idioma ritual" común a los interlocutores de una misma cultura (Goffman 1973 T.2: 214).

Diversos trabajos históricos convergentes ponen de manifiesto un creciente interés por comprender el significado, funcionamiento e importancia de gestos y manifestaciones no verbales en una sociedad determinada (Bogucka 1983; Hanlon 1985; Muchembled 1987). De este modo, en el caso de Polonia "el gesto parece cumplir una triple función en la Edad Media y después, en los siglos XVI, XVII y XVIII, siendo al tiempo un medio de comunicación, una forma de expresar sentimientos y un sistema de afirmar la pertenencia a un entorno socio-cultural determinado. Era tanto más importante cuanto más parcamente intervenían otros medios de comunicación, cuanto mayor era la tendencia al expresionismo —su apogeo corresponde a la época barroca— y cuanto más urgente era la necesidad de definir con marcas externas el estatuto social y familiar en la vida social" (Bogucka 1983: 3-4). Muchembled estableció que los gestos no son cosa de los individuos, sino que pertenecen a la cultura colectiva. Su estudio, que se relaciona con la antropología histórica, trata de los comportamientos colectivos (Muchembled 1987: 87). Es necesario también tener en cuenta que todos los gestos, incluso los más anodinos o utilitarios, hechos en presencia de al menos dos interlocutores —lo que Goffman denomina "signos de enlace" ("ties signs" 1973: 186) — están, de hecho, cargados de significado. Los gestos rituales, por su parte, no tienen más finalidad que la de transmitir un mensaje, y no sirven para actuar sobre el mundo físico.

Dado que este artículo está dedicado de forma global a los fenómenos de aculturación, me parece más pertinente centrar el estudio en los comportamientos de la población indígena mayoritaria, esto es, la del campo. En esta perspectiva, es conveniente dejar excluida del estudio la occidentalización por la cultura material. Nuestro objeto de estudio viene a ser por lo tanto el marco ideolólogico impuesto sin cesar por los españoles, basado en la enseñanza por la palabra y a la cual se une el gesto, cuyo papel es subrayar el significado oral. La unidad del gesto y la palabra es especialmente llamativa en la recitación de oraciones: gestos y actitudes corporales como la genuflexión, las manos unidas, la señal de la cruz, la cabeza gacha y descubierta significan, según el código español, el recogimiento, la humildad, la penitencia, el

obedecimiento. Estos gestos y actitudes los practican los indígenas como lo ilustra Guaman Poma de Ayala ([1615]1936: 592; 635). Y, si bien para los españoles el gesto y la palabra están estrechamente asociados y son complementarios, he constatado que, sin duda alguna en el siglo XVI y en fuertes proporciones en la época colonial, hasta nuestros días, es manifiesta la incomprensión —absoluta primero y después relativa— por parte de los indígenas de la lengua de los colonos como en el mejor de los casos, en una época más tardía, lo son los malentendidos y equívocos surgidos de la traducción —forzosamente aproximativa— de los conceptos ajenos a las mentalidades autóctonas.

Antes de justificar esta afirmación, deseo anticipar mi intención: los indígenas no pueden retener del lenguaje, a la vez verbal y gestual, más que el componente gestual, cuyo papel en la comunicación se ve por ello reforzado, y se convierten en meros **espectadores** de las representaciones coloniales. Sucede, además, que la sociedad española de la época (y su transposición a los territorios colonizados) es particularmente espectacular —y éste es un punto que suscita gran interés entre los investigadores contemporáneos— y con el Barroco alcanza cimas sin igual en el arte de teatralizar las manifestaciones de la vida social y religiosa (Díez Borque 1986).

En una reflexión original, Robinson presentó al indígena urbano como un "lector" de la ciudad colonial, que descifra a su manera el simbolismo de una organización a la vez espacial y social. Señala que la importancia de la forma indígena de observar el espectáculo que constituye la vida colonial ha sido subestimada en el proceso de aculturación (Robinson 1989).

En efecto, no sólo los acontecimientos políticos y las festividades religiosas se rodean de un rico ceremonial (Díez Borque 1986), sino que sucede lo mismo con otros actos más ordinarios de la vida civil, que comportan una serie de gestos rituales obligados, destinados al público. Ya se trate de gestos cotidianos de la vida occidental — como los diversos grados de saludo según la forma más o menos acentuada de quitarse el sombrero, lo cual ilustra claramente, en el Perú, Guaman Poma de Ayala ([1615]1936: 419; 916)—, ya de la recepción y difusión de cédulas y ordenanzas reales, el juramento de testigos en un juicio, la atribución de indígenas a un encomendero, el otorgamiento de tierras, etc., son representaciones en las que los indígenas son a veces actores, casi siempre pasivos, pero, en cualquier caso, siempre son espectadores. Ofrezco aquí una descripción de los dos primeros rituales, y volveré con mayor extensión sobre los dos siguentes a lo largo de este estudio: primero la ceremonia de recepción de una cédula real: "En la cibdad de Quito, a diez días del mes de otubre de 1564 años ante el muy yllustre Señor Licenciado Hernando de Santillán Presidente desta Real Audiencia estando en **audiencia publica** por parte de Don Francisco Atabalipa [el hijo del inca Atahualpa] se presento esta cedula juntamente con una peticion e pidio que se obedeciese y por su señoria visto la dicha cedula **la tomo en sus manos y la beso y puso sobre su cabeza** como a carta y mandado de su rey y señor natural…" (Boletín ANH 1959: 93. Documento del AGJ/Q); o también

el caso frecuente del juramento de testigos en procesos judiciales (Quito, 1539): "el dicho señor alcalde y en presencia de mí el dicho escribano, pareció presente el dicho Alonso Hernández y presentó por testigo al capitán Gonzalo Díaz de Pineda y a Juan de Padilla y a Alonso de Villanueva y Manuel Ramírez, vecinos y estantes de la dicha villa, de los cuales y **de cada uno de ellos** el dicho señor alcalde tomó y recibió juramento en forma debida de derecho, por Dios Nuestro Señor y por Santa María su Bendita Madre, y **por una señal de cruz, tal como ésta + en que pusieron sus manos derechas** que como buenos cristianos católicos decían la verdad de lo que supieren y les fuese preguntado cerca de este caso, en que eran presentados por testigos. Y que si ansí lo hiciesen, que Dios Nuestro Señor les ayudase en este mundo a los cuerpos, y en el otro, a las ánimas donde más habían de durar. Y lo contrario haciendo, que se lo demandase mal y caramente, como a malos cristianos que a sabiendas se perjuran su santo nombre en vano; *y* a la fuerza y conclusión del dicho juramento, cada uno de ellos por si respondieron*:* "sí juro y amén" ("Probanza ad perpetuam rei memoriam hecha en esta villa de San Francisco de Quito a pedimiento del veedor Alonso Hernandez…"Documentos para la Historia Militar 1975: T.II, 83); y en Quito en 1591: … "presento por testigo a Hernando Alonso de Villanueva clerigo… el qual juro ynberbo sacerdotis **poniendo la mano derecha en sus pechos** en forma de derecho y prometio dezir verdad…" (AGI/S Quito 83. Probanza de méritos de Diego Lobato de Sosa, 1591: f.8r).

En última instancia, todo ello plantea el siguiente problema: si bien los indígenas adoptan ciertos rituales ¿existe una comprensión del significado no verbal que vehiculan los gestos codificados? ¿Su asimilación es algo más que la simple reproducción de maneras externas, que se pueden imitar corporalmente? Más allá de una occidentalización aparente, ¿se lleva a cabo una aculturación, es decir, una reinterpretación de este espectáculo extranjero según las concepciones autóctonas?

2. Una película muda

Se puede demostrar que los españoles dieron —casi siempre sin conciencia de ello— representaciones que, para el "público" autóctono, se reducían a **espectáculos sin palabras.**

Mis investigaciones me han permitido establecer, en el caso de los Andes septentrionales, que los grupos étnicos del Ecuador prehispánico hablaban diversas lenguas diferentes del quechua cuando llegaron los españoles. Un idioma de Otavalo se hablaba de Quito al río Chota-Coangue, al sur de la actual frontera con Colombia (aproximadamente entre 1° de latitud sur y 1° de latitud norte). En el siglo XVI, bajo la dominación colonial, ni el castellano ni el quechua son comprendidos por la población (excepto en el caso, excepcional, de la aristocracia indígena en contacto estrecho con los conquistadores, incas primero y luego españoles). El quechua no sustituyó a la lengua otavalo hasta el final del siglo XVII en mi opinión, y el uso del cas-

tellano entre los indígenas no entra en franca expansión antes del siglo XX (Caillavet 1983; 1985).

En algunos casos, la comunicación entre españoles e indígenas se establece gracias a intérpretes indígenas (testimonios en juicios, catequesis) pero, en otros, la traducción no está prevista (por ejemplo, oficios religiosos, otorgamiento de tierras). De hecho, incluso cuando hay intervención de intérpretes indígenas, el problema de la traducción se sigue planteando, según el testimonio de españoles especialmente apegados a la transmisión de su mensaje. Las autoridades eclesiásticas denunciaron muy a menudo la ineficacia de la enseñanza religiosa, porque los curas españoles carecían de conocimientos lingüísticos, ocasión que aprovechaban los traductores indígenas para predicar a su antojo las creencias tradicionales: "[los curas] no deben confiar de las lenguas y coadjutores que hasta aquí se han aprovechado […] porque demas de no decir lo que se les manda por entero por su entendimiento no poder aprender lo que se les dice, entre los pobres y entre los que algo tienen, son muy perjudiciales, debajo de ser simiyachas de los Padres que quiere decir lenguas: predican y enseñan lo que les parece, conforme a su gentilidad y ritos perversos" (Atienza [1575] 1931: 210). Y en los principios de la Colonia, a falta de religiosos españoles, sobre todo en el siglo XVI, los mismos autóctonos dan catequesis: en 1565, en un valle cercano a Quito, "un hermano del cacique es el que los doctrina y enseña a todos" (AGI/S Justicia 683. Residencia al Licenciado Salazar de Villasante. Quito 1566: f.796v, Uyumbicho). En los Andes septentrionales, aun hacia 1660, indígenas y españoles hablan a menudo un lenguaje de sordos, según testimonio del obispo de la diócesis: "En el Corregimiento de Octavalo, y Provincia de los Pastos… ay muchas Indias e Yndios viejos que no entienden palabra al Cura, ni el Cura las que ellos hablan…" (Peña Montenegro 1668: Lib.V,1,6, 480).

La ausencia de comunicación en el siglo XVI, en la región de Otavalo, es manifiesta como lo delata una sabrosa expresión, extraída de un documento de 1578 que parece restituir la palabra indígena intacta: un cacique, a través de un intérprete, indígena igualmente, declara que los indígenas de su pueblo acuden a veces a Otavalo para "ver" misa (AGI/S Cámara 922A, Pieza 3A: f.96r: "en el pueblo de Ynta donde este testigo reside ha visto este testigo que nunca jamas a avido en el sacerdote clerigo ni frayle e las Pascuas vienen los yndios que pueden a Saranze (= Otavalo) a **ver misa**"). Ningún diccionario de castellano, clásico o moderno, da como válida esta versión indígena de la expresión "oir misa", puesto que el sentido del oficio religioso cristiano es transmitir la "Palabra divina". Fragmento éste del discurso autóctono excepcionalmente retransmitido, que revela que donde para los españoles hay sobre todo escucha, para los indígenas no hay más que aspecto visual.

A nuestro parecer, una observación de campo actual corrobora esta constatación: algunas fiestas indígenas del Ecuador contemporáneo, de manifiesta influencia cristiana (en ellas se encuentran elementos del teatro religioso barroco), integran un texto oral en español, transmitido de generación en generación, que declaman algu-

nos actores de la fiesta, niños o adolescentes, quienes representan el papel de "ángeles" y de "loas"[3]. Pero parece que si bien se trata del elogio dirigido tradicionalmente al participante más importante de la celebración (la Virgen o el santo patrón o, de forma más prosaica, el hacendado local o el indígena que cumple un rito de paso), resulta curioso constatar que ese texto español se ha convertido en una cantinela ininteligible para todos los espectadores y participantes de la fiesta: transmitido oralmente por generaciones que no hablaban español, ha perdido coherencia y significado, e incluso, de haberlos mantenido, estaba destinado a un público autóctono que no lo podía comprender (Según una comunicación personal de 1985 del hacendado Galo Plaza Lasso, el *loa* de la fiesta de San Juan en Zuleta, recita una epístola del Evangelio según San Juan. Compárese con este testimonio del jesuita Recio (1948: 193) en 1773, sobre los Andes centrales ecuatorianos: "Aunque los indígenas tienen también sus cantinelas en la lengua nativa, mayormente sobre la Sagrada Pasión, más el *alabado* se les enseña en romance, y ellos lo pronuncian truncado y con barbarismos, que aumenta la ternura al oirlos").

Se puede por tanto deducir que dicho texto no pertenece al lenguaje verbal, sino al corporal, sensible. Acompaña a los gestos obligatorios de aquel personaje (movimientos estereotipados de los brazos) y se convierte en uno de los elementos del ritual —actuando como un fondo musical necesario— del cual el público indígena es, una vez más, espectador (Observaciones de campo: fiesta de Reyes en las regiones de Latacunga y Quito; fiestas de San Juan, Corazas y Gallo Capitán en la de Otavalo).

He aquí, en dos contextos diferentes —religioso y civil— dos ejemplos de la época colonial, cuando los indígenas presenciaban y participaban en ceremonias españolas cuyo significado, a falta de comunicación verbal, se veían obligados a extraer únicamente de la actuación física de los españoles.

3. Los gestos europeos

El primer caso —el relato del primer encuentro entre un eclesiástico español y los indígenas de las laderas occidentales de los Andes ecuatorianos, a finales del siglo XVI— trae a la luz la dicotomía lenguaje verbal/lenguaje gestual. A pesar de que este público autóctono no habla español, el sacerdote no renuncia a predicar y, para ello, sitúa a los indígenas, según estén o no bautizados, en el interior o exterior de la choza-iglesia que acaba de mandar construir. Sus acompañantes de las tierras altas ("yndios amigos"), ya evangelizados, entran en la iglesia, mientras que los "infieles" locales quedan agrupados en el exterior: "a los yndios infieles **les puse fuera** de la yglesia y les hice una **platica** como por no ser christianos no podian estar dentro en la yglesia… reçandoles las oraçiones **en lengua de Castilla** que por no saber los yndios naturales de la tierra la lengua del Ynga no les rece en lengua del Ynga" (AGI/S Documentos Escogidos 1, n° 77, Quito, 1598: f.9-10r).

El sermón no puede ser entendido; los indígenas espectadores no disponen más que de una clave: la situación en el espacio que ha sido atribuida a los diversos

protagonistas. Para los españoles, concreta la separación absoluta entre el espacio interior, sagrado, y el exterior, profano. Pero al no haber asimilación del discurso explicativo, la jerarquía cristiana de los espacios y la noción de lo prohibido se transmiten sólo por las posiciones respectivas de las personas. Es obvio que la aceptación por los indígenas de respetar esta nueva clasificación de los cuerpos y del espacio, e incluso de ponerla en práctica, no prueba en absoluto la comprensión de los conceptos occidentales subyacentes.

El segundo ejemplo, tanto más ejemplar porque se encuentra no sólo en el Nuevo Mundo, sino también en España, permite examinar las transformaciones inscribiéndose en un "tiempo largo", y ofrece más posibilidades de análisis por ser más complejo y aparecer con mayor frecuencia en la documentación colonial. Los españoles introdujeron también en el mundo civil —en especial en la esfera de lo jurídico— una serie de ceremonias que comportan una gestualidad abundante: como por ejemplo el ritual de otorgamiento de tierras y de bienes ("posesión de tierras") que está a veces descrito en la documentación con gran precisión. Así, en 1681, en la zona sur de Ecuador, un comprador español recibe, ante testigos, la confirmación por un juez de la propiedad de un terreno con casa. El juez y el nuevo propietario deben atenerse a un ritual establecido: "y aviendo (el juez) coxido de la mano al dicho maestre de campo despues del dicho deslinde le entro dentro de la dicha casa y se sento en un banco de ella abrio y serro la puerta y en el dicho sitio i corral asi de la una banda del rio como de la otra se hecho en el suelo arranco ierbas i echo piedras a una parte i a otra en señal de posesion" (ANH/Q Indígenas 22. Doc. 6-11-1697 "D. Alonso Massa cacique principal del pueblo de Colambo" (jurisdicción de Loja): f.7v-8r). Un ritual comparable es necesario para tomar posesión de una capellanía, como aquella fundada en 1573 en Loja, cuyo titular raya la puerta y golpea las paredes con un puñal (ANH/Q Hacienda 1. Doc. 24-XI-1638. "Autos contra la hacienda de Cosanga…" (jurisdicción de Loja): f.930v). O también para entrar en posesión de un obraje: "en el asiento de Latacunga a treinta de octubre de 1600…el corregidor le tomo por las manos y le paseo por el dicho obraje y le metio en el aposento de la curtiduria y el abrio y cerro las puertas del dicho obraxe lo qual dixo hacia e hizo en señal de posesion" (Garcés 1960: 220).

Independientemente del título escrito de propiedad, e igualmente indispensable, es por lo visto este conjunto de gestos, los que hacen efectivas la propiedad y disfrute de los bienes. Los españoles, así como los indígenas, los ponen en práctica durante toda la colonización. Dos personajes entran siempre en juego: el nuevo propietario, que acaba de adquirir una propiedad o a quien se le hace entrega al término de un litigio, y la autoridad judicial, que puede por igual estar representada por un oficial de justicia, un cura español, un alguacil o un cacique indígena; y siempre en presencia de testigos. El rito puede efectuarse entre españoles (ejemplos ya citados y, en 1714, en los Andes septentrionales de Ecuador, entre el cura de Tabacundo y el capitán don Juan de Villasis: "en los dichos potreros cojiendole de las manos le hice pa-

sear por dichos potreros, arrancar yervas, tirar terrones de una parte a otra y **hacer otros actos de posesion**" (ANH/Q Vínculos y Mayorazgos Caja 1. Doc. 10-1-1646: f.157r); asimismo entre una autoridad española y un propietario indígena (1788, en la misma región, entre el magistrado Protector de Indios y un propietario indígena de la región de Otavalo: "le yse rebolcar, arrancar yerbas y tirar terrones en señal de posesion" (ANH/Q Indígenas, 109. Doc. 14-IV-1785: f.2r) y por último sólo **entre indígenas** (1590, en la misma zona, entre el **cacique y uno de sus indígenas y ante testigos indígenas**: "tome por la mano a Geronimo Cula yndio y le meti en posesion de las dichas tierras el qual la tomo y aprehendio y en señal de posesion se paseo por ellas de un cabo a otro y arranco de las yerbas que en ellas avia e yo el dicho governador le ampare e defendi la dicha posesion" ANH/Q Vínculos y Mayorazgos Caja 1. Doc 10-1-1646: f.565 v). La fecha temprana de este último ejemplo prueba que hubo una notable adopción y adaptación de las ceremonias extranjeras, durante las cuales la repetición mimética de los gestos españoles es total. Reproducción todavía patente en el siglo XX, en los Andes peruanos, según una descripción del escritor y etnólogo José María Arguedas en su narración *Yawar Fiesta:* "Aprovechando la presencia de los indígenas, el juez ordenaba la ceremonia de la posesión: el juez entraba al pajonal seguido de los vecinos y autoridades. Sobre el ischu, ante el silencio de los indígenas y mistis, el nuevo dueño echaba tierra al aire, botaba algunas piedras a cualquier parte, se revolcaba sobre el ischu. En seguida gritaban hombres y mujeres, tiraban piedras y reían. Los comuneros miraban todo eso desde lejos" (Arguedas (1951) 1980: 33. Según Chevalier (1966: 816 y 827-828), que ha analizado el alcance histórico de la novela *Yawar fiesta*, ésta ofrece un testimonio sobre la década de los veinte del siglo XX. Sobre México, González González (1977: 52-53) señala igualmente la práctica de esta ceremonia, según un documento de 1862).

Si analizamos el contenido de este ritual español introducido desde el siglo XVI — y que tendrá una larga historia en los territorios americanos —, se constata que, en todos los casos citados, parece asociar dos elementos indispensables para dar sentido a la ceremonia: por un lado, la entrega de la propiedad por un representante de la autoridad, que queda simbolizada con el hecho de tomar la mano o las manos del nuevo propietario y, por otra, el reconocimiento de la entrega por parte del propietario, gracias a actos simbólicos que parecen estar ligados al usufructo de la propiedad concedida (puerta abierta y cerrada, gestos de labores agrícolas, desbrozado, preparación de la tierra), o evocan un marcaje casi animal del territorio ("darse el propietario una vuelta" —expresión que ha de ser tomada literalmente—, revolcarse en el suelo) y también, dejar a su paso marcas como nuevos signos de deslinde, como lo revela otro ejemplo de 1728, en el sur de Ecuador, también efectuados por los indígenas ("La legua perteneciente a este dicho pueblo se midio desde la ensillada donde esta una cruz que es desde este dicho pueblo hasta el sitio llamado Saviango donde se puso una cruz en un arbol y se sembro una piedra para que sirva de lindero" (ACS/L (no clasificado) "Por terrenos en Samanga […] el defensor de los

naturales […] por D.Bernavé Sarango, D.Joseph Sarango, D.Domingo Escobar y demas caciques del pueblo de Sosoranga", 1728: f.1r).

En todos los casos, hay dos secuencias de gestos que se presentan como complementarias e indispensables:

-"**tome por la mano** a Geronimo Cula yndio y le **meti en la posesion** de dichas tierras [= primera etapa]… y **en señal de posesion** se paseo por ellas" [= segunda etapa] (1590)(ANH/Q Vínculos y Mayorazgos, Caja 1. Doc 10-1-1646: f.565 v).

- "me requirieron Don Alonso Causa y Don Gabriel Yaguana caciques del pueblo de San Juan del Valle del aillo de la Guangora para que se le diese posesion judicial de las tierras… **cogiendoles de las manos se la di**" (1655) (ACS/L "El Maestre de campo D. Juan de Aguirre […] a favor de Joseph Cayllagua […] en tierras del valle de Salapa", 1742 (jurisdicción de Loja): f.15v).

- "en los dichos potreros **cojiendole de las manos** le hice pasear… y **hacer otros actos de posesion**" (1714)**.** ANH/Q, Vínculos y mayorazgos, Caja 1. Doc. 10-1-1646: f.157r)

Mi impresión es que estos dos componentes estructurales del ritual remiten, cada uno de ellos, a una tradición española determinada, y que su fusión —¿o yuxtaposición?– en la versión americana es una transformación tardía, cuyos origen y modalidades trataré de extraer.

A primera vista, el primer elemento no deja de recordar el contrato de vasallaje medieval. Sin embargo, si se examina el campo de aplicación de este gesto ritual de toma de posesión en América, se constata que también se aplica a las personas y que el oficial de justicia da del mismo modo al encomendero —tomando la mano o las manos— la "posesión" (también aquí se usa esta expresión) de los indígenas de su repartimiento (ejemplo de 1549): "Rodrigo de Salazar vecino de la ciudad (de Quito) presento esta cedula [el título de encomienda]… en virtud de la cual pidio a su merced **le meta y ampare en la tenencia y posesion** de los caciques e pueblos e yndios en ella contenidos… E luego el dicho señor juez vista la dicha cedula en cumplimiento della **tomo por la mano** a un yndio que dixo ser señor principal de la provincia de Otavalo y llamarse en cristiano Don Alonso y a otro yndio cacique que se dixo llamar Collaços y los **dio y entrego** al dicho Rodrigo de Salazar" (AGI/S Cámara, 922A. 3a Pieza: f.152r).

Pero curiosamente estos términos y gestos no son aquellos que se usaban en el homenaje rendido por los vasallos a los señores feudales. Parece claro que en España pudiera adoptar dos formas, una de las cuales está copiada del ritual franco: el homenaje se materializa con el *inmixtio manum,* la unión de las manos del señor y del vasallo (García de Valdeavellano 1958: 237), ceremonia ésta descrita con precisión en el compendio de normas jurídicas del rey Alfonso X el Sabio (siglo XIII): "Fincado el vassallo a los hinojos antel Señor, e deve meter sus manos entre las suyas del Señor, prometiendole, jurandole, faziendole pleyto e omenaje" (Alfonso X el Sabio 1848: Partida IV, Ley IV, 542). Pero otra tradición autóctona se representaba con ma-

yor frecuencia: "En Castilla, el vínculo de vasallaje se sellaba por el acto del vasallo de besar la mano del señor" (García de Valdeavellano 1958: 237; Bloch 1949: 287).

Ninguna de estas dos versiones medievales metropolitanas fue transmitida en el ritual colonial que nos concierne en este estudio. Sobre el México colonial, Chevalier ha subrayado el renacimiento de dicho ceremonial, tomado prestado directamente de la tradición feudal, con ocasión de la fundación de un mayorazgo. Durante el juramento de fidelidad, los gestos realizados reproducen con total exactitud aquellos que llevaban a cabo el vasallo y su señor: "**teniendo las manos juntas una con otra las puso entre las del dicho Don Manuel** (= el alcalde ordinario de México) y ottorgó que hassía e hisso juramento y pleitto omenaje, una, dos y tres besses, **según fuero de España**, de guardar y cumplir la dicha escriptura de fundassión de mayorazgo". Pero el historiador señala también que debe tenerse en cuenta la voluntad del colono americano de reanudar con una tradición aristocrática, para afirmar su pertenencia a la élite social (Chevalier 1952: 393). Siguiendo el análisis de Bogucka sobre la función del gesto, se constata, en el citado caso mejicano, que sirve para definir un estatuto social (Bogucka 1983: 3-4). Finalidad diferente, como veremos, de la que tiene el ritual agrario que analizamos.

En cambio, la toma de posesión por el rito de la transmisión de mano a mano está presente en la España del siglo XII, se trate de bienes inmuebles o de personas: así es como se hace la "tradición"—en el sentido de entrega— de la joven casadera por aquel que tiene autoridad sobre ella (rey, señor, padre), *traditio in manum*. La autoridad pasa a través de la mano tomada y entregada, y de esta forma se delega a un subordinado que recibe orden de casar a las hijas del Cid: "Prendellas con vuestras manos, et dadlas a los ynfantes". El mismo procedimiento existe para la entrega de una tierra de manos de un intermediario con poderes (Hinojosa 1955: I, 209 y nota 34).

El segundo componente del ritual americano remite, con diferencias por analizar, al ceremonial que preside la investidura del feudo medieval (García de Valdeavellano 1968: 371; Duby y Wallon 1976-77: I, 501), costumbre derivada del derecho germánico y por lo tanto practicada y difundida por los visigodos en los siglos VI y VII (Hinojosa 1955: II, 410, 417-18). La entrega de posesiones pasa por la donación, en el lugar mismo de la propriedad por transmitir y ante testigos, de un objeto que simboliza el bien recibido: una brizna de paja, un cuchillo, un guante, una ramita de árbol, un puñado de tierra o de hierba (García de Valdeavellano 1968: 371; Duby y Wallon 1976-77: I, 501).

Para permitir una comparación precisa con los ritos americanos evocados por la documentación colonial, presento una selección de textos de archivos, que describen con precisión los rituales germánicos. Uno, del siglo XI, es un modelo jurídico para efectuar la investidura: "Pon la carta en el suelo, y sobre esa carta, coloca el cuchillo, la brizna de paja marcada, el guante y la hierba, el ramo y la escribanía". Otro,

del año 911, es un aviso lombardo de toma de posesión: "Entrará en el lugar citado Virolas, donde hacía la vendimia y excababa hasta la raíz y efectuaba trabajos agrícolas, en signo de posesión, como debía hacerlo para la propiedad del monasterio de San Zenón" (Thévenin 1887 (según mi traducción del original): 60-61: "pone cartulam in terram, et super carta mitte cultellum, festucam notatam, wantonem et wasonem terrae et ramum arboris et atramentarium"; y:175-176: "introibit in supraescipto loco Virolas ibidemque vineas faciebat et ad radicem fodicabat et operas faciebat per potestatem, sicut in propietatem monasterri sancti Zenonis facere debebat". Ver otros ejemplos de toma de posesión con objetos: 182-183 y 199-200).

Sean objetos o actos los que intervienen en la investidura, en todos los casos parecen coincidir por simbolizar la transferencia del usufructo de la parcela o de la propriedad. Cabe señalar que el ritual se efectúa siempre en el propio lugar, sin duda para completar los gestos simbólicos con otros de "posesión" efectiva, de presencia física. Esto es lo que permite deducir la definición de posesión por el Código de Alfonso X el Sabio: "Possession tanto quiere dezir como **ponimiento de pies**" y "Ganar queriendo algund ome alguna possession de castillo, o de casa, o de otra cosa cualquier, ha menester que faga dos cosas. La una, que aya voluntad de ganar. La otra, **que la entre por si corporalmente**, o la tenga, o otro alguno por el en su nombre" (Alfonso X el Sabio 1848: Partida III, Título XXX, Ley I, 369-371). Es como si el realismo de la ceremonia garantizara, en última instancia, la comprensión del simbolismo. Sin duda, la encarnación del mensaje se perfila como la forma más transparente para lograr la comunicación.

En España, en el siglo XVI, el reparto de tierras a los cristianos viejos que siguió a la expulsión de los moriscos[4], da lugar a la aplicación reiterada de un ritual "de tipo americano", en el que la toma de posesión tiene en general un solo protagonista, porque la autoridad judicial toma la posesión en nombre del rey o, para desglosar el acto simbólico, "se otorga a sí misma" dicha posesión. La ceremonia tiene lugar in situ y puede reducirse a un discurso del juez afirmando los nuevos derechos (Barrios Aguilera 1985: 158-159, ejemplo de 1572), o bien toma la forma de gestos de usufructo y marcaje: "en auto de posesión aré en las dichas tierras del dicho cortijo con la yunta con la que hallé arando y me paseé por el"; "entré en las dichas casas y eché fuera a los que hallé dentro y cerré y abrí la puerta principal de las dichas casas"; "en nombre de Su Magestad e para él tomé la posesión corporal real actual vel quasi de las dichas tierras e monte paseándome por ellas mudando piedras e terrones y subí a la caveçada del monte y corté de las ramas e de las encinas" (Barrios Aguilera y Birriel Salcedo 1986: 202-212, ejemplo de 1571). Cuando la posesión se entrega a un tercero, las dos secuencias de gestos rituales aparecen: entrega por la mano y actos de posesión: "y en señal de posesión, yo, el dicho Rodrigo Alonso, tomé por la mano al dicho Melchor de Montoro, poblador, e le metí en la dicha casa y

se paseó por ella y abrió y cerró la puerta que sale a la calle e hizo otros autos de posesión" (Barrios Aguilera 1985: 164, ejemplo de 1579).

Estas versiones contemporáneas, española y americana, de la puesta en posesión de bienes inmuebles, ofrecen una similitud pareja, en mi opinión, con un contexto común de colonización, manifestándose entre otras cosas por la imposición a gran escala de una nueva repartición ejemplar de la propiedad. La afirmación de este nuevo orden parece pasar por la reactivación de antiguas formas rituales, cuya necesidad sin duda se había debilitado en España a lo largo de los siglos, pero que recobraba sentido en la época moderna, en el marco de dos circunstancias históricas comparables.

4. El lenguaje corporal andino

¿Qué se deduce al situar en paralelo la ceremonia medieval española de origen germánico y sus versiones de colonización, andaluza y americana?

Antes que nada, un refuerzo de medios —un pleonasmo—, puesto que aparece la yuxtaposición de dos ritos (la entrega de una propiedad por la toma de manos así como por objetos y actos simbólicos) de función equivalente.

El segundo conjunto ritual, más completo, es el que se ve sujeto a mayores modificaciones: la desaparición de los objetos en beneficio de los actos, siguiendo así sólo una de las dos tradiciones germánicas reveladas en los textos ya citados (Thévenin 1887: 60-61; 175-176; 182-183; 199-200). Los objetos no adquieren significado si no se emparejan con gestos (abrir una puerta, sentarse en un banco, cortar una rama, tirar puñados de tierra, etc.). Mientras que en el ritual visigodo y luego medieval sólo se requería la presencia de objetos simbólicos, puesto que funcionaban además como prendas, en los rituales tardíos se eliminan los objetos aportados del exterior (guante, cuchillo, escribanía, carta) y no se recurre más que a aquellos que se encuentran en el lugar, para incluirlos en un proceso activo.

En el caso de América, me parece que este refuerzo claro de lo gestual ha de relacionarse con la noción de espectáculo exclusivamente visual a la que apunté al comienzo de este análisis. En el supuesto de que se realice primero una lectura del título de propiedad (dato no siempre precisado), no tiene ningún efecto sobre los testigos indígenas, desde el punto de vista de la comunicación, se entiende —como lo desvela por ejemplo la narración de Arguedas—, y sólo interviene como un elemento suplementario del ritual. Para transmitir el mensaje, queda pues el juego teatral al que se prestaban los dos actores presentes. Pero, ¿qué sacan en claro los espectadores autóctonos de tal representación?

Los historiadores medievalistas han llamado la atención sobre el aspecto sensible, tangible, que revisten los rituales europeos.

Para Duby y Wallon, este rito da pruebas "de una mentalidad apegada a la representación material de un acto jurídico" (Duby y Wallon 1976-77: I, 502). Refle-

xión que podría hacerse extensible a las culturas autóctonas americanas, a la vista del éxito y permanencia de estos ritos en Latinoamérica. A propósito de la ceremonia del homenaje feudal y de los gestos que la acompañan (beso en la boca, manos en las manos), Bloch habla de gestos "muy simples y, por ello, eminentemente propicios para llegar a mentalidades tan sensibles a las cosas vistas", de "símbolos demasiado claros para no ser adoptados sin problemas por toda la población". Entre los objetos simbólicos que el señor entrega al vasallo durante la investidura de un feudo, este historiador distingue aquellos que ofrecen "una imagen más transparente: puñado de tierra en señal de la gleba concedida; lanza que evoca el servicio de armas, pendón, si el vasallo debía ser, además de guerrero, jefe de guerra que agrupa bajo su estandarte a otros caballeros" (Bloch 1949: 224; 233; 267). Interpretación sugestiva que, adaptada al ejemplo americano, permitiría establecer la hipótesis de que se habría operado una selección de gestos y objetos rituales en función de la transparencia de su simbolismo.

Puede objetarse que no es seguro que un símbolo transparente para las mentalidades europeas lo sea también para los habitantes de otro continente, y que el lenguaje de gestos está codificado y es tan propio de una cultura determinada como lo es el lenguaje verbal. Goffman recuerda que una sociedad funciona con "un vocabulario ritual común a todos", y que "sería imposible interpretar con eficacia la escena social que nos rodea, ni prestar a los otros una interpretación, si cada cual no estuviera obligado por las mismas reglas a la hora de indicar con formas rituales las posiciones tomadas" (Goffman 1973: II, 224-225).

Sin mencionar los universales que se encontrarían en el lenguaje corporal y su simbolismo, se pueden sacar pistas útiles de los comentarios de Bloch: la idea de "imágenes que hablan" para un público ante todo espectador me parece adecuada para la población colonizada. Los gestos rituales efectuados por los españoles en el marco de las ceremonias tienen forzosamente más impacto en la asistencia indígena que aquellos que, aun siendo igualmente extranjeros, pertenecen a la vida cotidiana colonial. La solemnidad que rodea a los primeros, su carácter excepcional —incluso aunque sean frecuentes—, su inmutabilidad, los alzan al rango de espectáculo. Al ser la vista el factor de aculturación más inmediato —puesto que llega con mayor celeridad que el aprendizaje de un idioma— la transmisión de la cultura occidental, al no poder hacerse por el "oí decir", pasa esencialmente a través del "vi hacer" (adaptando una expresión de Muchembled 1987: 100).

Por otra parte, puede suponerse que la eliminación en el ritual americano de los símbolos abstractos europeos, responde a la necesidad de facilitar la comunicación: es probable que los símbolos concretos, que establecen un lazo directo con el mundo tangible, sean posiblemente más fáciles de percibir espontáneamente, o al menos más sencillos de descodificar por los "lectores" que pertenecen a otra cultura, que poseen una clave de interpretación diferente. Ello ha podido verse amplificado por la pertenencia al mundo campesino de los espectadores y actores indígenas, pro-

pulsados sin quererlo en este ritual, y por su familiaridad con la tierra y los gestos agrícolas. Así como el espectáculo de las instituciones religiosas —como la misa "vista"— no puede dar lugar más que a una reinterpretación sin relación con el significado inicial, en cambio los ritos que incluyen gestos cercanos al mundo campesino son sin duda más fáciles de asimilar.

Por fin, es curioso constatar que el ritual americano, no satisfecho con reforzar lo gestual en detrimento del simbolismo abstracto prestado a los objetos, ha acentuado y exagerado los elementos que parecen significar el marcaje del territorio: de la simple "vuelta del propietario" visigoda o medieval (Thévenin 1887: 111; Duby y Wallon 1976-77: 501), se llega a un paseo insistente ("asi de la una banda del rio como de la otra", 1681; "le yse rebolcar", 1788; "se revolcaba sobre el ischu", 1951). Los trabajos de Muchembled, basados en el estudio de la agresividad y de la criminalidad en el norte de Francia en la época moderna, desembocan en la "noción de territorialidad". Parece que ésta es una de las claves del funcionamiento de las sociedades humanas, del mismo modo que ha sido estudiada científicamente acerca del comportamiento animal (Muchembled 1987: 89-90 se refiere a los trabajos de etología de Lorenz y Hall).

Todo ello nos conduce a establecer la siguiente hipótesis: la comunicación entre miembros de culturas diferentes —al margen del lenguaje verbal— sólo es posible si se eliminan los símbolos abstractos de los elementos significativos del ritual (propios de cada cultura y por tanto únicamente transmisibles si hay traducción) y si estos últimos se decantan hasta alcanzar las nociones fundamentales que se encuentran en cualquier sociedad (organización mental del espacio, noción de territorialidad). Pero, a partir de los dos ejemplos americanos, que remiten a estas dos nociones fundamentales, constatamos también que, aun cuando los espectadores indígenas perciben —no forzosamente de forma consciente— que se les está diciendo algo sobre el espacio o el territorio, el mensaje no puede sino ser reinterpretado según sus categorías culturales. Por ello, al analizar la representación del espacio de un indígena impregnado en la cultura occidental, como lo era Guaman Poma de Ayala, Wachtel (1971: 793-840) descubre no obstante, bajo un barniz ortodoxo, la permanencia de la concepción autóctona. La obra de Guaman Poma es sin duda una fuente histórica de excepción; las fuentes de archivos aquí utilizadas no ofrecen indicación alguna sobre la idea o la práctica del espacio en este grupo étnico que entra por vez primera en contacto con el evangelizador. Pero permiten poner en tela de juicio la comprensión de la concepción occidental basada únicamente en la observación de los gestos de este último.

El segundo ejemplo, aunque practicado hasta el siglo XX y en consecuencia por una población en contacto cada vez mayor con la cultura española, nos lleva a pensar que, si bien parece que los autóctonos asimilaron la relación entre el ritual de la toma de posesión y el usufructo de la tierra, nada prueba que por ello comprendieran la noción occidental de propiedad privada, de hecho distinta de la del disfru-

te, ni que tampoco hayan superpuesto una significación autóctona ajena al ritual importado, como por ejemplo la de una fertilización simbólica inaugural de la tierra.

Conclusiones

Es imprescindible subrayar el importante papel del espectáculo de la vida colonial en la occidentalización de las conciencias indígenas. Lo gestual y la puesta en escena de las relaciones sociales, se convierten en elementos esenciales de la comunicación entre colonos y población autóctona, en la medida en que desaparece el texto, entendido como portador del mensaje. Esto ocurre tanto en el caso de que el papel didáctico y de aculturación del espectáculo visual haya sido percibido por los españoles como en el caso contrario. El uso del espectáculo "civilizador" fue deliberado en lo que se refiere al terreno religioso pero no es seguro que las ceremonias de la vida civil, en especial en el terreno jurídico, se hayan practicado a sabiendas para occidentalizar las conciencias indígenas. No he podido encontrar, en el conjunto de las leyes especialmente elaboradas para la colonización americana, ni tampoco en las instrucciones destinadas a los funcionarios reales (corregidores y oficiales de justicia), directiva alguna acerca de la introducción de rituales jurídicos españoles, ni del recurso a un lenguaje específico de gestos. ¿Debemos concluir que hubo una simple transposición de los usos y costumbres metropolitanos, sin que ello suscitara una reflexión particular por parte de los colonizadores o de los teóricos de la Corona?

¿Por qué, entonces, el éxito del ritual de la entrega en posesión de las tierras, cuya vigencia se constata en América Latina hasta nuestros días, inscribiéndose en el "tiempo largo" ya que sobrepasa con creces el milenio? Algunos rituales han sido adoptados por la población autóctona, mientras que otros han desaparecido. La comparación entre dos rituales civiles de origen semejante (la entrega en posesión de tierras y la fundación de un mayorazgo, citadas por Chevalier), muestran divergencias que sin duda explican la aceptación o no de un ritual alógeno. El primero es usado por toda la población (los ejemplos documentales lo prueban sin dudas posibles); el segundo se destina a un público restringido, entendido, a una clase cerrada. El primero usa un simbolismo concreto, ligado a los gestos agrícolas, y remite a una noción fundamental, la de territorialidad; el segundo, mediante un simbolismo abstracto, afirma un estatuto social completamente ajeno a las tradiciones históricas andinas prehispánicas.

Si bien el espectáculo de las instituciones y prácticas coloniales vehicula, mejor aún que el lenguaje verbal, un conjunto de nociones esenciales como la concepción del espacio, el emplazamiento físico respectivo de los actores sociales, las jerarquías sociales, el lenguaje simbólico occidental, etc., cabe preguntarse si este medio de comunicación entre dos mundos culturales tan diferentes es eficaz. ¿Qué aculturación permite el lenguaje corporal? La manifiesta occidentalización de los comportamientos físicos y de los gestos en los indígenas, ¿va más allá de formas miméticas?

Más que una transmisión del significado original, se asiste a una probable asimilación sincrética, una reinterpretación según los cánones conceptuales autóctonos.

Para acabar, como última hipótesis, me atrevería a sugerir que la adopción rápida de los gestos del ritual español y su adaptación americana abogarían por la existencia de una gestualidad muy desarrollada en las costumbres autóctonas, así como una familiaridad con un lenguaje no verbal muy rico, de ahí el proceso de recreación del modelo extranjero según la sensibilidad indígena. El gusto de los Incas por un ceremonial omnipresente está documentado, y sabemos también que adoptaron tradiciones culturales anteriores, aunque mal conocidas. Para los Andes septentrionales de Ecuador, poco afectados por la dominación inca (Caillavet 1985), una antigua pasión indígena del ceremonial explicaría el entusiasmo suscitado por ciertas celebraciones cristianas, según manifestó el obispo de Quito, agudo observador, en 1660: "Los Indios y aun los Mestizos, por el parentesco que tienen con ellos, **son sumamente ceremoniaticos, y todo aquello que tiene algo de ceremonia, lo exercitan de buena gana**, como la experiencia nos lo enseña en el tomar de la ceniza, pues no se contenta un Indio con recibirla una vez, y dos, sino algunas más, lo mismo hazen con el Sacramento de la Confirmación, no se contentan con recibirlo una vez, sino que ya confirmados, buelven otra vez a confirmarse, y sino en su parrochia, se van a otra" (Peña Montenegro 1668: 532).

Sea cual fuere la fuerza de las tradiciones autóctonas de este modo revividas, una apropiación tan completa de la gestualidad de un rito extranjero prueba en última instancia el dinamismo de las sociedades indígenas, capaces de expresar su originalidad creando un nuevo idioma ritual a partir de características culturales heterogéneas, bruscamente confrontadas. El siguiente ejemplo ilustra perfectamente el sincretismo de la cultura colonial, por su fecha (1693) y su contenido (la puesta en posesión de los indígenas de un cacique por el corregidor), al poner en escena todos los componentes de la sociedad colonial: autoridad española, autoridad indígena y público indígena: "En el asiento de San Luis de Otavalo a 11 dias de febrero de 1693 el General Don Sebastian Manrique Corregidor […] en cumplimiento de la clausula de testamento de Doña Cathalina Mera Puento Maldonado Casica que fue del dicho ayllo de Imbaquí ya difunta […] en presencia de los caciques principales e indígenas de la dicha parcialidad de Imbaquí **cogió por las manos** a Don Guillermo Mera Puento Maldonado […] **en señal de posesion lo sentó sobre un duo** que llaman que es de palo **a la usanza del Inga** […] y los dichos indígenas le dieron la obedencia" (ANH/Q Cacicazgos T.34. Doc.1726 "Doña María Otavalo Mera Puento Maldonado…": f.27r/v). El pacto social que manifiesta implícitamente esta celebración compuesta, y el acuerdo que reúne a los diversos actores sociales se traducen en el elaborar y compartir un lenguaje gestual común, hecho con concesiones y préstamos mutuos a los rituales europeo y americano.

Notas

1 Una primera versión se publicó como "Rituel espagnol, pratique indienne: l'occidentalisation du monde andin par le spectacle des institutions coloniales" *Structures et Cultures des Sociétés Ibéro-américaines- Au-delà du modèle socio-économique.-* Colloque international en hommage au professeur François Chevalier. CNRS. Paris, 1990: 25-40.

2 Localización geográfica de las fuentes: los ejemplos históricos conciernen a los Andes septentrionales de Ecuador (región de Otavalo) y el pie de monte occidental, a los Andes meridionales de Ecuador (región de Loja) y, en España, a la región de Granada. Los ejemplos etnológicos conciernen a los Andes peruanos (Puquío, según Arguedas), los Andes septentrionales y centrales de Ecuador (regiones de Otavalo, Quito y Latacunga).

3 El *Diccionario de Autoridades* (Madrid, 1726) define la *loa* como "el prólogo o preludio que antecede en las fiestas cómicas que se representan o cantan. Llámase así porque su asunto es siempre en alabanza de aquel a quien se dedican". En el Ecuador contemporáneo, el *loa* es el personaje que recita las alabanzas.

4 Deseo agradecer aquí a Bernard Vincent sus indicaciones, que me permitieron trazar un paralelismo con las repoblaciones que vivió Andalucía en el siglo XVI.

III. 3 SANSÓN EN LOS ANDES O DEL BUEN USO DEL CABELLO: REPRESENTACIONES AUTÓCTONAS Y COLONIALES[1]

Todo podría empezar como un simple historial de la cabellera entre los indígenas de los Andes, pero los elementos que aparecen enlazados entre sí, resultan ser temas esenciales de la historia cultural, como lo son las representaciones mentales (y su inscripción corporal) de las creencias religiosas y de la división de roles según el género. Los conquistadores y cronistas describen en el siglo XVI los largos cabellos de los hombres, trenzados: Matienzo en el Perú en 1567 (Matienzo 1967: 80), atados: en la región de Quito según una *Relación Geográfica* de 1573 ("El cabello largo tanto por delante como por detrás, y para poder ver sin que se les embarace, atan un hilo a la cabeza en el cual meten el cabello") (Jiménez de la Espada 1965: 225), o también "enroscados" sobre la cabeza: según el Sínodo de Quito de 1570 (Vargas 1978: 52). Peinados relativamente elaborados que aún en nuestros días se pueden encontrar en Ecuador, en especial en la región de Otavalo, y que han valido a sus habitantes indígenas gran parte de su celebridad y prestigio entre los suyos, así como el apodo de *guangudos* (del quichua *guango* = lo que está atado o trenzado). Este podría ser un buen ejemplo del mantenimiento de las tradiciones autóctonas prehispánicas si no lo desmintiera la lectura de los textos coloniales y del siglo XIX, que evocan un paréntesis de varios siglos, durante el cual los indígenas ecuatorianos llevaban el pelo largo, pero libre sobre los hombros y sin ataduras de ningún tipo. Las observaciones efectuadas en la primera mitad del siglo XVIII en los Andes ecuatoriales concuerdan. Así, las de los científicos J. Juan y A. de Ulloa: "Tienen la Cabeza muy poblada de Cabello; no lo cortan nunca; y acostumbran traerlo siempre suelto, sin atarlo, ni recogerlo, aun para dormir" (Juan y Ulloa [1748] 1978: 70) y la del jesuita B. Recio: "Llevan siempre su cabellera tendida; esto es su mayor ornamento y su corona (…) aunque se peinan a menudo nunca hacen trenza, sino que lo traen esparcido" (Recio [1773] 1948: 406; ver también Ferrario (s.XVIII) 1960: 540)). Lo mismo pasa en el Corregimiento de Otavalo a comienzos del siglo XIX ("Los hombres traen el pelo suelto a la espalda, sin ningún trenzado" Caldas 1933: 52) lo que confirman hermosas acuarelas costumbristas de finales del siglo XIX que ilustran sin equívocos la cabellera suelta de los indígenas de Otavalo[2] (José Agustín Guerrero y Anónimo de la Colección Castro y Velázquez) (Véase ilustración III-3-1).

¿Se trata de simples caprichos de la moda al gusto indígena? Es cierto que los españoles dan testimonio del especial apego y atentos cuidados que los indígenas

Ilustración III. 3. 1: Juan Agustín Guerrero (siglo XIX) "Indio de Cotacache", MACBCE/Q (Foto Caillavet).

prestan a sus cabellos, pero ¿no podría tratarse de una intromisión de la colonización española, incluso en costumbres relativas al cuerpo? Esta segunda hipótesis me ha sido inspirada por un comentario de Duviols acerca de la ofensiva española contra cualquier forma de idolatría, que a veces hay que rastrear en las más inocentes prácticas: "El Concilio [de Lima, en 1568] advierte sobre una práctica muy frecuente, restituida por el pudor de los redactores de forma un tanto imprecisa. Parece que, a grandes rasgos, el rito era el siguiente: cuando las mujeres trenzaban el cabello de los hombres, se establecía entre ellos una relación amorosa o más bien sexual. La iglesia denunciaba fuertemente las consecuencias incestuosas de este ritual, dado que la compañera de estos "juegos de peinados" era a menudo de la misma sangre" (Duviols 1971: 111). Los colonos, por tanto, perciben el simbolismo sexual que conlleva la cabellera masculina, y si bien algunos tienen la tentación de extirpar el mal con medidas extremas y un corte de pelo generalizado, es más lógico pensar que el pragmatismo de alguien como Matienzo haya sugerido la solución adoptada, como conformarse con prohibir las trenzas entre los indios: "Suelen también traer cabellos largos. Esto algunos lo tienen por malo; mas yo no hallo inconveniente que los traigan, si no es por la limpieza; mas hacerles mudar su costumbre les sería a par de muerte. Demás de eso, parece que no conviene quitárselos, para que teman de hacer mal, porque no se los quiten. Solamente se les podría vedar de hacer trenzas de los cabellos, porque es costumbre dormir con la que les hace las trenzas, para quitar tan ruin costumbre" (Matienzo: 80). La prohibición del Sínodo de Quito de 1570 (Vargas 1978: 52) va también en esta dirección ("que se

quite el enroscarse los cavellos los hombres sobre la cabeza") y podría explicar el pelo suelto de los indios colonizados, quienes no reanudarían con las viejas tradiciones hasta que el recuerdo de esos "juegos de peinados" quedara borrado en las mentes, al menos en las de los curas y defensores de la moral cristiana.

Sin embargo, una observación de tipo etnológico, efectuada sobre el terreno, me permite pensar, a la luz de estas reflexiones históricas, que los "juegos de peinados" prehispánicos - que entonces quedaban claramente asociados a la práctica sexual - han podido mantenerse, en especial en el folclor, al menos de forma metafórica, y expresar un simbolismo sexual que ya no es explícito, y que por ello se tolera. Presencié varias veces la fiesta de "Corazas" en la región de Otavalo: rito de paso imprescindible para aquellos indígenas que quieren obtener el reconocimiento pleno de su calidad de hombre en el seno de su comunidad, es decir, título de identidad a la vez étnica y de virilidad. Quienes pasan el cargo recurren, durante el tiempo que dura la fiesta, a los servicios de mujeres blancas del pueblo que les visten de pies a cabeza y les peinan. Éstas pasan en especial mucho rato peinando, mecha por mecha, sus cabellos lacios, poniéndoles agua azucarada para transformar cada mechón en un "churo" (quichua= caracol), es decir, para cubrir sus cabezas con bucles que se quedan pegados bajo el efecto del azúcar. Un año, una de las mujeres tuvo que ausentarse durante la sesión de peinado y se le buscó una sustituta entre las mujeres de la casa. La discusión fue larga, y no pudo llegarse a un acuerdo acerca de dos chiquillas disponibles, de diez y once años. Los indígenas dieron finalmente su aprobación a otra joven de la familia, de dieciséis años, en aquel momento ausente en otra casa del pueblo, que fue necesario ir a buscar. Es obvio que la edad - y no la capacidad - era el elemento determinante y la elección no podía recaer más que sobre una mujer púber, esto es, una compañera sexual potencial o aceptable en el orden de lo simbólico (Caillavet: trabajo de campo, 1979-1986).

En el siglo XVI, los cuidados prestados por los indígenas a su cabello no son sólo una cuestión de estética, y ciertos españoles supieron ver la dimensión religiosa en la que se inscriben: se trata de dar forma a representaciones mentales, y dentro del amplio abanico de las manifestaciones corporales, la transformación del cabello juega un papel que sigue presente, ya se trate de señalar el paso de una edad a otra del ciclo vital o de marcar el estatuto sexual y social de los miembros de la comunidad.

Por eso, las mujeres de la región de Quito aplican a sus cabellos diferentes tintes vegetales, pero a estos cuidados van asociados - como no deja de notar en 1575 el desconfiado cura Lope de Atienza - tabús alimenticios y abstinencia sexual (Atienza 1931: 59: "…tienen durante el tiempo que se los curan, sus ayunos perniciosos, quitándose el ají, sal y carne, sin comerlo ni llegar a ello por espacio de tres días; en este tiempo huyen de conocer varón…"*)*. Los ritos incas de iniciación de los niños, difundidos en algunos lugares del Ecuador prehispánico, combinan un corte especial de pelo, celebrado en el momento de la luna nueva, con "pompa y ceremonia diabólicas", según este mismo sacerdote (Atienza 1931: 109).

Y si las mujeres de Xunxi en 1582 (Andes centrales de Ecuador) han de cortarse el pelo "en perdiendo la india la virginidad o pariendo la primera vez o muriéndosele el marido o amigo", es porque manifiestan con una marca corporal las diversas etapas de su vida sexual (Jiménez de la Espada 1965: 263).

Los trenzados y cortes de cabello estaban por lo tanto integrados en rituales religiosos condenables a ojos de los occidentales, lo cual se resume en una Instrucción del siglo XVII contra las idolatrías peruanas que conducen a los sacerdotes a indagar sobre si los indios "an torcido, o hecho trenzas de los cabellos en ciertas maneras, o tresquilándose ciertas partes con otras diferencias, como de criznejas, que los indios suelen hacer para sus supersticiones y errores" (Villagómez [1649] en Jijón y Caamaño 1931: 265).

Estos rituales y prácticas corporales que de forma simbólica traducen las creencias indígenas sobre el lugar respectivo que ocupa cada sexo, conciernen naturalmente por igual a hombres y a mujeres. Sin embargo, si los testimonios coloniales acerca de la cabellera de los hombres son más abundantes, en mi opinión se debe a que los europeos, dando muestras de etnocentrismo, encontraban normal que las mujeres indígenas llevaran el pelo largo y le dedicaran muchas atenciones considerándolo un atributo y ocupación femenina por excelencia ya que era igualmente practicada en Europa. El simbolismo sexual de la cabellera, por tanto, es percibido por los españoles sobre todo como un rasgo indígena masculino.

En consecuencia, la fuerte oposición que generaba entre los indígenas cualquier ataque colonial a la integridad de su cabellera, llamaba poderosamente la atención de los colonos españoles, y les obligaba a reflexionar sobre el fenómeno, ya sea para sacar provecho de una sensibilidad autóctona y poder presionarla (tal es el punto de vista de Matienzo, antes citado, y de muchos conquistadores y administradores: "y si persevera el no querer acudir a la doctrina, siendo cristiano, quítanles el cabello, ques la mayor afrenta que se les puede hacer; y desta manera tienen cuidado de venir a oir la doctrina" (Matienzo 1967: 80)), ya sea para elaborar algunas reflexiones filosóficas sobre las mentalidades indígenas. A lo largo de los siglos, muchos son los testimonios españoles que muestran extrañeza ante el apego de los indígenas a su cabellera. El vocabulario que los españoles emplean al hablar de ello (Matienzo 1567: "muerte", "castigo", "afrenta"; RGI 1573: "afrenta""; Juan y Ulloa 1748: "ofensa", "afrenta", "cosa injuriosa"), remite al registro del honor, y demuestra que perciben correctamente el carácter fundamental de tal sentimiento. Se ubica en el centro mismo del código moral autóctono, que al igual que el código del honor de los españoles, da coherencia a las representaciones mentales.

Lo que está en juego en ambos códigos - el español y el autóctono - es la concepción del puesto respectivo de los sexos en sociedad, y su proyección en las formas de vivir y de comportarse. El razonamiento moralista de 1611 de un colono español, "anti-indígena" a ultranza, es esclarecedor sobre el objeto del debate, al situar frente a frente unas concepciones incompatibles del honor: "… es una gente que no hazen

profesión de honra en lo preciso della sino solo en que no se les quiten los cavellos porque los adulterios no son deshonra entre ellos ni tampoco los yncestos" (AGI/S Audiencia de Quito, 9. Doc. 115. Carta del Contador Blas de Ugarte al Rey, Loxa, 6-11-1611). Su análisis desvela que, si bien existen diferencias sobre las formas, hay convergencia sobre el fondo y el tema de la controversia: en uno y otro caso se trata del modo de preceptuar la sexualidad, aun cuando el observador no es consciente de los nexos que establece entre ambos códigos. Esta insensibilidad española, o ceguera ante las concepciones indígenas, es en realidad demasiado intensa para ser inocente. En mi opinión, no sirve sino para enmascarar una similitud demasiado estrecha entre los simbolismos europeo y americano de la sexualidad y, en realidad (por un pelo, si me lo puedo permitir), lo que los indígenas manifiestan con el culto de sus cabellos, los occidentales lo expresan con una veneración igualmente sagrada de la barba (Sobre simbolismo medieval europeo del cabello y de la barba, véase Garnier 1989: 73-94).

Un texto escrito en Quito en 1575, por el entonces maestrescuela de la catedral, ilustra las creencias de los colonos españoles. Lope de Atienza, muy moralista y de lectura realmente indigesta, revela, con argumentos destinados a demostrar la "simpleza" de las concepciones indígenas y por lo tanto la "verdad" de las occidentales, que las dos culturas aplican una clasificación mental relacionada con la pilosidad para tratar la sexualidad. Al describir los usos y costumbres autóctonos, recuerda como contrapunto la referencia que se debe seguir: la norma cultural española. Se extraña de la pasión sin límites de los indígenas por su cabellera. A raíz de esto - sin transiciones, y esta asociación de ideas delata una lógica subyacente - señala la incapacidad de los indígenas para apreciar en su "justa" medida la barba, que es para ellos objeto de sarcasmos y denigración (Atienza 1931: 59). La incomprensión es pues total, porque los referentes están invertidos, aunque en ambos casos se trate de la representación codificada del respectivo rol sexual. Amparándose en la autoridad de una fuente sacada de la tradición antigua, este autor propone una glosa que destaca (quizá sin darse cuenta) que lo que se está expresando es la diferenciación sexual hombre/mujer: "Proviéneles de no entender por su simplicidad la estimación y valor que Dios les dio haciéndoles hombres, lo cual, si entendieran, tuvieran en mucho: la barba denota en el hombre el atrevimiento, constancia y sabiduría en todas las cosas más que las mujeres. De Lisánder, filósofo gentil (según escribió Macrobio, en su libro Saturnalium) se cuenta que traía tan crecida la barba, que le preguntaban sus discípulos la causa por qué la dejaba crecer tanto, el cual respondía: 'porque cuando me echo mano a ella, conozco y me acuerdo ser hombre y no mujer, y por consiguiente estar obligado a cosas más graves, de mayor calidad y ser que las mujeres'". Este discurso teórico no hace sino retomar directamente las representaciones corporales vigentes en la España del siglo XVI, donde virilidad y honra, es decir la valoración del rol sexual del hombre en la sociedad, se manifiestan por lucir barbas y pelo corto, cuando no calva. Esta elección, por parte de las culturas mediterráneas, de tales signos cor-

porales es patente en el léxico, los refranes y los dichos que expresan las creencias populares vigentes**:** el campo semántico de vocablos como "cabello", "barba", "calvo" es muy extenso y abierto en particular a conceptos figurados (Cobarruvias 1611).

Simbolismo secular ya presente en la Antigüedad, pero que el derecho germánico, difundido en España por los visigodos, ratifica: "Las ofensas al honor, ya de palabra, ya de obra, se consideraban en la mayor parte de los fueros como hechos punibles. Arrancar la barba o la cabellera era un delito particularmente grave, y aun tocar la barba, signo de virilidad, con intención ofensiva" (Hinojosa 1955: 419). En el siglo XVI, ése era un sentimiento plenamente válido y formaba parte de las referencias de los colonos del Nuevo Mundo. En Quito, en 1546, durante las guerras civiles que enfrentaron a los conquistadores, el honor del virrey vencido Blasco Núñez queda aniquilado por la privación —post mortem— de su barba: "…llevada la cabeza a Quito, fue colocada en el mismo lugar donde se ponen las de los malhechores, **y para inferirle mayor afrenta,** hubo quien le peló la barba" (Benzoni [1565] 1985: 91). La barba del vencido es utilizada como trofeo y exhibida triunfalmente (Fernández (1565) 1963: 86), costumbre que indica la carga simbólica que ésta posee. Expresa, como la cabeza, pero de forma aun más concentrada, la esencia misma del varón. Esto se ve ilustrado en el estilo, que admite como figura retórica comprensible, esta metonimia: en un ejemplo americano, un cronista fiel a la causa real, describe las "blancas y **leales** barbas del virrey" (Fernández (1565) 1963: 86).

Podría decirse que, desde el punto de vista español, la barba es, más que el cabello, propicia para convertirse en el soporte simbólico del lugar que ocupa el sexo masculino en la sociedad: permite, en primer lugar, distinguirse de las mujeres, que por naturaleza están privadas de ella. Esta diferencia se debe, según las teorías naturalistas de la época, al temperamento "caliente" del varón y "húmedo" de la mujer (Cobarruvias 1611: 251-252). Esto es lo que expresa Atienza, con la excusa de filosofar sobre la sabiduría y los grandes designios exclusivamente masculinos. Esta reflexión me parece confirmada si nos fijamos en el trato que reciben las excepciones a esta regla: sugiero que la manifiesta fascinación ejercida por las mujeres barbudas -a la par que el rechazo social que las acompaña-, sería la misma que por los "engendros", prodigios que transgreden las categorías culturales admitidas (Cobarruvias 1611: 193. Véase también la pintura de 1631 por José de Ribera de "La mujer barbuda. Madalena Ventura con su marido". Palacio Lerma. Toledo).

En segundo lugar, en América, ante nuevas condiciones de población, la barba tiene la ventaja añadida de marcar la diferencia entre Blancos e Indígenas (cuyo cuerpo concentra en la cabeza más pilosidad). En resumen, la barba confirma una superioridad "natural" ya impuesta sobre el género femenino, y la ocasión es buena para hacer la misma demostración para con la "raza" indígena. Y con la mismá lógica, los españoles van a interpretar la segunda diferencia que presentan los hombres americanos -el conservar su cabello toda su vida- como signo que los sitúa en una categoría conjunta con las mujeres y con los jóvenes: es decir de estatus subordinado.

Además, cierto tipo de acusaciones proferidas por la Inquisición de Lima en los siglos XVI y XVII me induce a pensar que el tratamiento dado a la pilosidad es un marcador cultural privilegiado. En particular, sirve en Occidente para poner de manifiesto la diferencia con los "infieles". En esta línea, los rituales funerarios islámicos, en los que se afeita todo el cuerpo del difunto, salvo el cabello, se oponen a las prácticas cristianas, y por ello cualquier costumbre que se asemeje hace surgir de inmediato la sospecha de desviación ideológica y es proscrita con firmeza (AHN/M Inquisición, Libro 1032 (1575-1577): f.31r).

El simbolismo del cabello largo masculino a partir de la Edad Media se revela ambiguo. Si bien se valora de forma positiva como ideal de belleza, perfección y fuerza, aparece igualmente asociado con las nociones de vanidad, orgullo y lujuria (Garnier 1989: 74). Estas últimas connotaciones se perciben también en los castigos corporales que consisten en pelar la cabeza al condenado o al enemigo (Hinojosa 1955; Redondo 1990). Recordemos también que llevar el pelo largo en la Europa moderna, es sospechoso y esto explica seguramente el rechazo a este tipo de peinado entre los conquistadores y colonos del siglo XVI. A partir del comentario de Cobarruvias, Redondo (1990: 192-193) lo interpreta en la sociedad castellana del XVI, como una necesidad de tipo moral, para dejar a la vista que el individuo no tiene nada que esconder bajo el pelo largo, ninguna marca de infamia como las orejas cortadas, o la frente marcada, castigos y señales impuestos por la Justicia, respectivamente a los ladrones y a los esclavos. Es probable que en tierra americana, se percibiera como más necesario aun el probar la honradez de su pasado metropolitano, ante las oportunidades que aprovecharon algunos de empezar desde cero una nueva vida, ya marcada en el viejo Mundo.

Por todo ello, si los colonos llevan con orgullo los signos distintivos de su sexo y posición (pelo corto y barba), que adquieren el valor de emblemas, resulta cómodo, desde el punto de vista de la clasificación mental que opera en toda cultura, el que los indígenas se distingan con características opuestas: rostro lampiño y pelo largo, particularismos que se convierten en sinónimos de su condición. Probablemente, en este ansia de claridad en la clasificación, se origina la paradójica imposición colonial hecha a los incas de Quito - élite minoritaria que llevaba el pelo corto, como los españoles - **a dejarse crecer el cabello**, de forma que adopten la imagen del indio que tienen los colonos y se confundan con el resto de los indígenas: "Los indios Ingas […] trasquilados como los españoles, guardando en ésto su antigua costumbre, por la cual se les daba y da el día de hoy, entre ellos, el nombre y privilegio de caballeros, con el razonamiento y práctica que allí se les dice por los ancianos viejos. A esta costumbre de trasquilar, les fué a la mano con imperio (según dicen algunos de estos Ingas), Pedro de Puelles… por lo cual algunos se dejan crecer el pelo como los demás" (Atienza 1931: 39) (véase ilustración III-3-2 en Guaman Poma de Ayala, donde el Inca y el Virrey llevan ambos el pelo corto pero el Virrey además barba).

Ilustración III. 3. 2: "Don Andrés Marqués Vizorrey y Sayri Topa Ynga Rey del Pirú" (Guaman Poma de Ayala. 1615).

Interpretación que, en mi opinión, es coherente con un análisis del significado social de la cabellera y que explica este deseo español, sorprendente y en contradicción con los comentarios escandalizados de los conquistadores sobre los peinados autóctonos.

Ahora bien, si los colonos acaban aceptando e incluso prefiriendo a los indígenas con pelo largo por un deseo de distinguirse, queda por delimitar mejor el por qué de su rechazo, reprobación y vigilancia de los arreglos del peinado. Parece aceptable el hecho de que la cabellera sea marca de virilidad, pero no lo es bajo ningún concepto el hecho de que los "juegos de peinados", al tener lugar en público, den parte, sin tapujos, de una sexualidad que debería estar circunscrita en el ámbito de lo privado. ¿Podría esto indicar que la "civilización de buenas costumbres" (Elias 1974; Bennassar 1975 cap. VII; Muchembled 1988) va ganando terreno en las conciencias españolas, y que su reciente necesidad de intimidad para todas las manifestaciones corporales les lleva a sentir desaprobación ante los hábitos indígenas? Entre los mandatos del honor, esto es, en el código moral europeo, el adiestramiento del cuerpo y de sus necesidades naturales se está convirtiendo en algo primordial. Tales exigencias no las comparten los indígenas, cuyo comportamiento incluye, al contrario que el de los españoles, un modo de vida muy comunitario. Por eso, la condena de un censor español en 1590 recae sobre "juntarse muchedumbre dellos a bever sin medida de donde todos salen borrachos y allí usan de sus carnalidades […] onrra no la tienen ni saben que cosa es ni para esto tratan de vestirse ni de sentir el bofeton o agravio por injuria y en mitad de la calle **a vista de todos** hazen sus neçesidades…" (AGI/S Quito, 8. Carta del licenciado Alonso de las Cabeças de Meneses, Quito, 1-4-1590: f.1r y 2v).

Se diría que en el siglo XVI, en América, los españoles no quieren que los otros hagan en público lo que ellos no se conceden más que en privado: los juegos sexuales anunciados por los "juegos de peinados" y cualquier asociación demasiado explícita entre cabellera y sexualidad. Ya no son los tiempos de la cabellera de Sansón, sino los del reconocimiento público de la barba, cosa de hombres, con un simbolismo más púdico dado que las mujeres están excluidas y, por tanto, porque queda evacuada la alusión directa a las relaciones sexuales.

Éstas son prácticas y representaciones que fueron sin duda familiares en otras épocas en Europa, y que se habrían conservado a salvo de nuevos códigos culturales solamente en algunas regiones aisladas. Un viajero de 1816 describe, por ejemplo, costumbres amorosas del Piamonte italiano, en las que la joven en edad de casar trenza los cabellos de todos sus pretendientes, preludio a la elección de un marido entre ellos: "En todas las pedanías del distrito de Suze y principalmente en Meana, cuando una joven llega a la edad en que puede casarse, los jóvenes, en invierno, al concluir la velada familiar, van casi todas las noches a visitarla, sobre todo los sábados, al establo en el que ella duerme. Se anuncian con cantos, y a menudo lanzan dis-

paros con sus pistolas. Y llaman a la joven. Si está acostada, se levanta y les abre la puerta, a veces a tientas, y se esconde en la cama, alrededor de la cual se sitúan los jóvenes. Si la lámpara está apagada, la encienden, y charlan hasta muy entrada la noche, a veces incluso hasta el alba. Antes de que los jóvenes se marchen, la joven se viste y les trenza a todos la coleta. Cada uno de los jóvenes a los que la muchacha ha prestado este servicio varias veces debe comprarle un lazo en la feria de Suze o de Busselino. Cuando la muchacha ha hecho su elección, no recibe por las noches a nadie más que a su galán, quien normalmente se casa con ella poco tiempo después" (Millin [1816] en Flandrin 1975: 138-139).

Sin embargo, el significado tradicional que encarna la cabellera masculina no ha quedado completamente difuminado en Europa, y no hace mucho un diputado español reaccionó según el viejo código del honor y sus traducciones corporales al denunciar las humillaciones que sufren los estudiantes durante su servicio militar (El País, Madrid, verano 1988: "El Diputado que suscribe se ha visto sorprendido porque nada más incorporarse al campamento estos caballeros se les ha cortado el pelo al cero, en una actitud que creemos impropia de la **dignidad** de nuestros jóvenes que acuden al servicio militar").

Cierto es que en este caso se trata de la cabeza, y todo lo que atente contra ella (se trate del cráneo, el peinado o el sombrero), cuestiona al individuo de Occidente en el nivel más profundo e íntimo. Así se ha demostrado en relación con campesinos de la región francesa norteña del Artois entre los siglos XV y XVII (Muchembled 1987: 91-93). Las conclusiones son idénticas acerca de la zona de Agen, en el sur de Francia, en el siglo XVII, en donde el "estudio de las heridas infligidas" (en las múltiples agresiones que enumeran los registros judiciales) revela "que la cabeza era el blanco preferido, no sólo porque un golpe en la cabeza podía hacer más daño, sino porque ahí reside **el bastión simbólico** del adversario. En cambio, la zona genital está completamente ausente" (Hanlon 1985: 246). También en Artois, la virilidad se afirma luciendo plumas en el sombrero (Muchembled 1987: 91; 98).

Por lo tanto, es efectivamente en el tocado - en sentido amplio - donde se percibe la identidad personal y sexual. Las variaciones, según las regiones o las épocas, no dejan de remitirnos a esta constante, y cabe preguntarse si las representaciones mentales de los autóctonos americanos y de sus colonizadores no eran, en este campo al menos, más homogéneas de lo que invita a pensar la divergencia de sus prácticas.

Notas

1 Una primera versión se publicó en francés como "Samson dans les Andes ou du bon usage de la chevelure: représentations autochtones et coloniales" en *Cultures et Sociétés. Andes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage à Pierre Duviols.*- Université de Aix-en-Provence, 1991: 171-181.

2 Agradezco a Juan Castro y Velázquez (Guayaquil) por haberme permitido consultar esta colección.

III. 4 EX VOTOS COLONIALES Y PENSAMIENTO ANDINO: UNA ICONOGRAFÍA DEL SINCRETISMO RELIGIOSO[1]

A finales del siglo XVI, los ex votos cristianos se enriquecieron en Europa con una nueva forma de expresión: la de los cuadros pintados que los donantes colocaban en el santuario de la Virgen o del santo venerado, en ocasión de un ruego o en acción de gracia por un favor concedido (Aries 1977, T.1: 281). La España de la Contrarreforma, después de un primer movimiento de reprobación, se mostró más indulgente hacia esta manifestación de piedad popular a partir de los años 1605-1610 (Christian 1989: 97): este cambio de política explica la amplia difusión, exactamente en la misma época que en la metrópoli, de esta costumbre en la América colonial, recientemente evangelizada por los Españoles; la presencia en suelo americano de los ex votos pintados atestigua la vitalidad de la cristianización que adopta sin esperar las prácticas europeas. Es así como en esos mismos decenios numerosas apariciones de la Virgen suscitan la construcción de iglesias donde los fieles van a manifestar su devoción mediante la ofrenda de cuadros que relatan tal o cual milagro. En los Andes ecuatorianos de la Audiencia de Quito, el culto mariano se desarrolla intensamente desde finales del siglo XVI, concretizándose en los santuarios de Lajas, Rumichaca-La Paz, Guápulo, El Quinche, Baños, El Cisne, etc… (Jiménez de la Espada 1965, T.III: 10-12; Vargas Ugarte 1947; Matovelle 1909).

El culto a la "Virgen de la Presentación" en el pueblo de El Quinche (a unos treinta kilómetros al Norte de Quito) goza, a través de los siglos, de una vitalidad particular, y es muy representativo de la devoción mariana predicada por la Iglesia postridentina. Peregrinaciones colectivas y privadas, fiestas oficiales, ofrendas y ex votos se perpetúan hasta nuestros días e integran todas las capas de la sociedad tanto en la época colonial como en la contemporánea. Se conocen las historias de milagros atribuidos a la Virgen del Quinche, relatados en los documentos históricos antiguos (Matovelle 1909). Sin embargo, la ilustración de los milagros pintados en los cuadros coloniales ofrecidos como ex votos ha sido pocas veces objeto de atención por parte de los investigadores a pesar de que dichas pinturas pueden acrecentar el corpus documentario, pero sobre todo porque lo enriquecen con una fuente cualitativamente diferente y escasa, es decir, la de la iconografía. Ésta, como lenguage no verbal, se revela más capaz de testimoniar fielmente el pensamiento de su autor al evitar el filtro y la pantalla de la formulación en lengua española y de la escritura, ajenas ambas a los saberes y modos de expresión autóctonos y populares.

El estudio histórico de la sociedad popular colonial ha concretado muy bien el origen y la pertenencia sociales de los artesanos: aquellos pintores, escultores, doradores, a quienes se deben las obras de arte (esencialmente religiosas) de la célebre "Escuela de Quito", se contrataban entre los indígenas y mestizos de los ambientes urbanos (Minchom 1984; Kennedy Troya 1993). Pese a un "barniz" cristiano, su occidentalización queda muy relativa y sus obras –que tratan del ámbito religioso– dejan transparentarse, a través de una forma de expresión sincrética, su visión global del mundo y aportan el testimonio de la supervivencia de las creencias tradicionales y de una sensibilidad autóctona. Gisbert (1980) las ha descifrado con detenimiento para la zona de los Andes centrales y meridionales.

Los ex votos que pude ver en la iglesia del Quinche (en 1982, pero que posteriormente fueron descolgados de las paredes) constituyen en varios casos una fuente compuesta: en un rincón del cuadro, la pintura va acompañada por un texto escrito en un español más o menos elaborado que relata las circunstancias del milagro. El ex voto que recuerda el milagro fundador de 1604 consta de un texto explicativo que celebra el castigo divino de la idolatría y da un ejemplo edificante de justicia inmanente. Pero este texto y la pintura que lo ilustra, ambos de factura popular, delatan los ingredientes tradicionales de un culto autóctono y, en mi opinión, de la lógica prehispánica que los impregna: "En el año de 1604 no teniendo una ymagen a quien adorar idolatravan la Cavesa de oso, los indios de Oiacache ce aparecio la Santa Virgen a donde ellos i la adoraban. Biendo sus milagros que hasia con Dios la Virgen Santa el Gobernador de Oiacache le pidio con fe biendo los milagros que hacia la Virgen no teniendo susesion hantes de casado i le pidio un sucesor. Nacieron dos gemelos y les hizo bautisar i para selebrar este milagro y los indios i la embriages i la ignorancia pucieron en una mesa un vestuario de la Virgen i sobreso la cavesa de oso adoravan bailavan i dansan en torno suio. Inmediatamente resivieron su castigo quedando muertos los dos mellizos en lo mas alegre del festin en castigo de sus idolatrias" (Ilustración III-4-1). Más que una conversión (y el paso de un culto idólatra al de la Virgen), está claro que este relato revela la supervivencia del culto antiguo cuyo meollo lo constituye la fecundidad. Esto es también lo que parecen expresar las prometedoras investigaciones sobre el significado de la imagen del oso en las mentalidades indígenas que va siempre asociado con la sexualidad masculina[2].

Además, el tema de los gemelos que aparece en este milagro es esencial en las representaciones mentales andinas: su nacimiento se rodea siempre de ceremonias muy particulares, de rituales de purificación, lo que revela este bautismo muy poco cristiano[3]. En el Quinche, otro milagro pone en escena a gemelos y está representado en un ex voto colonial acompañado de este texto edificante: "La sencillez devota de una india de Oyacachi le hacia elegir de madrina de todos sus hijos a la Santisima Virgen. En una ocasión dio a luz dos gemelos, resulto sin vida el uno de ellos. Entonces el padre de estos acudio con lagrimas a su celestial Madrina depositando a sus plantas el ahijado muerto. No se hizo esperar la gracia, a los pocos instantes resuci-

Ilustración III-4-1 Cuadro colonial Iglesia del Quinche: Ex-voto de 1604 (Foto Caillavet).

Ilustración III-4-2: Cuadro colonial Iglesia del Quinche: Milagro de los gemelos (Foto Caillavet).

to el niño". Este milagro pertenece a una tipología perfectamente identificada en Europa, la de los "santuarios de respiro" en los que la Virgen María es el recurso favorito: de ella se espera que resucite al bebé nacido muerto, aunque sea sólo el tiempo suficiente para que éste reciba el bautismo (Gélis 1984: 65; 510-512). El texto, esta vez en un estilo clásico irreprochable, seguramente ha sido facilitado al artesano por un letrado español, y en razón de su perfecta ortodoxia cristiana no ofrecería un interés especial para el enfoque de este trabajo si no subrayase la divergencia manifiesta con la pintura ejecutada por un artesano popular. Su interpretación gráfica del texto me lleva a pensar que la simbología percibida es la doble maternidad de la Virgen, representada ciertamente en la tradición cristiana como una "madre con el Niño", pero que aquí está reforzada en su papel de madrina de los niños indígenas (institución española impuesta a los indígenas de la que ignoramos lo que ha podido recubrir en su imaginario). La pintura explicita bien dicho concepto ya que la Virgen lleva en sus brazos no sólamente a su propio hijo sino también al otro niño resucitado. Una divinidad con gemelos se substituye a una Virgen con un niño único y ¡es solamente lo que verá el espectador indígena que no tiene acceso al mensaje escrito! (Ilustración III-4-2).

Un tercer tema andino aflora en el primer ex voto: las vestiduras sagradas que ocupan un lugar esencial en la celebración de los rituales indígenas mencionados (la cabeza de oso con el vestido de la Virgen) están fuertemente cargadas de una simbología prehispánica lo que confirma, para toda la zona de los Andes, la observación de un extirpador de idolatrías muy bien informado: "Ase de advertir que todas las guacas, fuera de sus haziendas, tienen bestidos de cumbe que llaman capaccochas, del grandor de las guacas. Y lo primero que se a de procurar es estas capaccochas porque, quedando en su poder, tornaran a vestir la piedra que quisieren…" (Duviols 1984: 217).

Antes de continuar con el análisis del material iconográfico constituido por los ex votos del Quinche, conviene estudiar uno de los cultos autóctonos primordiales: el que rinden los indígenas del norte de Ecuador a las montañas. En un medio geográfico tan contrastado como los Andes, no es de extrañar que los volcanes, siempre en actividad, sean percibidos como fuentes imprevisibles de peligro y sean el objeto de cultos fervorosos, lo que queda demostrado de forma muy abundante en las fuentes históricas y etnológicas contemporáneas desde Colombia al alto Perú (Simón (1625) 1981, T.III: 367; Aguado (1568) 1956, T.I: 121: para Colombia y la región de Vélez, los santuarios están colocados en lo alto de las cumbres; para el conjunto de los Andes centrales y meridionales, ver por ejemplo Duviols 1984; Bouysse-Cassagne y Bouysse 1984; Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez 1978). El caso del antiguo Ecuador era también similar: el ejemplar del "Confesionario para los curas de indios", (impreso en Lima en 1585 y elaborado basándose en la fe de las informaciones reunidas en el Concilio de 1583), que poseía en Quito el historiador Jijón y Caamaño, lleva en el margen una anotación manuscrita de la época, sin duda reali-

zada por el propietario de entonces, probablemente un eclesiástico local bien informado, que completa así el texto general: "En Quito, los indios adoran los serros nevados y los llaman en sus adivinanças" (Jijón y Caamaño 1940-1947, T.I: 44).

Los muy contados documentos relativos a las "idolatrías" del Ecuador colonial, confirman en ese caso el fuerte arraigo de los cultos rendidos a las montañas (Laviana Cuetos 1989: 111-112). Y todavía hoy día, persiste la creencia en la comunicación existente entre ellas, y en las estrechas relaciones de parentesco que las unen o las enfrentan. Es así como, a mi entender, hay que interpretar esta opinión popular recordada por el geógrafo Coletti, en 1771, acerca de un subterráneo que uniría los volcanes Cayambe e Imbabura y que él intenta explicar desde un punto de vista geológico [4]. Las leyendas andinas sobre las montañas las ponen en juego a menudo por pares, ya se trate de relación amorosa, de venganza o de rivalidad (Rivet 1906: 91-92). Así ocurre con la desavenencia de los dos volcanes de Arequipa, relatada en un texto de 1600, interpretado por MacCormak (1985: 460). En el sur del Ecuador, los cerros Puglla y Acanana, venerados por los indígenas saraguro, son conocidos por sus guerras de rayos y en la región de Cañar, el "padre Buerán" y la "madre Zhinzhuna" por sus amores (Belote y Belote 1977: 61; Howard-Malverde 1981: 25). En los Andes centrales ecuatorianos, según la Relación Geográfica de 1582 (Jiménez de la Espada 1965: 262), "dicen los indios que el volcán del Chimborazo es el varón y el de Tunguragua es la hembra, y que se comunican yendo Chimborazo a ver su muger y la muger al marido y que tienen sus ayuntamientos".

En el caso del territorio Otavalo es bien sabido que ocurre lo mismo, a pesar del silencio de las fuentes antiguas y la voluntad de los indígenas de ocultar sus creencias a un inquisidor poco curioso como lo fue el autor de la Relación Geográfica de Otavalo de 1582: "Los nombres de los çerros grandes cordilleras **no me supieron dezir** mas de que a todos los cerros grandes llaman atun hurcos" (quechua = "grandes montañas") (Jiménez de la Espada 1965: 237). Sabemos gracias a los mitos actuales que Taita Imbabura (el "padre" en quechua) es la divinidad tutelar de toda la etnia y que sus amores con el volcán vecino, el Cotacachi (acreditado como del género femenino) son prolíficos (Buitrón 1950: 58-61; Parsons 1945: 92). Hoy en día los habitantes de la región Norte saben leer las variaciones climáticas según una escala interpretativa que permite diagnosticar el estado de las relaciones amorosas y los problemas conyugales de los volcanes: como por ejemplo, la creencia que la espuma de las pequeñas olas que el viento levanta en el lago San Pablo o algunas nubecillas son los "telegramas" que los dos volcanes se intercambian (Caillavet, 1980-82: trabajo de campo). En ocasión de las terapias efectuadas por los "brujos" otavalo hoy en día, la pareja Imbabura/Cotacachi es invocada tanto como lo son Dios y la Virgen (Sánchez-Parga y Pineda 1985: 559). El Padre Imbabura es temido y respetado por toda la etnia otavalo de las tierras altas, y su culto se extiende hasta el pie de monte occidental de los Andes desde donde ni siquiera es visible. Entre los rituales más fre-

cuentes en los que este volcán está implicado, hay que citar la prueba a la que se someten los jóvenes indígenas como rito de paso: permanecer solo durante la noche muy arriba del Imbabura y saber sobrellevar el miedo y las tribulaciones que esto engendra. Para ganarse la protección del volcán, para que conceda lluvia o buenas cosechas, los indígenas le hacen ofrendas de gallos vivos, que arrojan al "Corazón del Imbabura", una inmensa falla en forma de corazón en una de sus laderas. Este rasgo antropomorfo es totalmente coherente con el concepto indígena de las montañas, a las que ellos prestan sentimientos y conductas humanas.

Culto sin ninguna duda prehispánico, cuyas transformaciones cristianizadas en la época colonial se pueden rastrear. En 1792, un centenar de indígenas son sorprendidos en el Imbabura implorando el fin de la sequía, y me han sido contadas anécdotas similares en la actualidad[5]. Pero es gracias a otro documento de archivo, aunque aparentemente más hermético, como he podido captar el contenido simbólico de la devoción indígena hacia las montañas. En los ambientes populares coloniales y sin que sea pertinente establecer distinciones sociorraciales en este caso, los especialistas en "brujería", es decir en poderes mágico-curativos, adoptan una buena parte de sus recetas y saberes de la tradición andina. Escuchemos por ejemplo esta invocación recogida en 1689 en Lima y que le asegura a la mujer que la pronuncia, el amor del hombre deseado: "Coge medio real de coca y dile mascandola: Chumbaraso (sic) Caiguarasso Cassanga Linga Señora Doña Ysabel quitale a esta el mal que tiene" (AHN/M Inquisición, Libro 1032. Inquisición de Lima: f.418r (Relación 13) Lima, 1689 "Doña Ynes de la Penalillo española natural de Lima…, de cuarenta años, que se ocupo en vender generos comestibles, viuda de D.Rodrigo Alexos yndio de oficio dorador"). Esta invocación es muy representativa de estos textos de tradición oral que se transmiten las mujeres y donde a menudo la coca y el Inca entran en juego. Pero lo interesante, en este caso, radica en la enumeración inesperada de volcanes ecuatorianos: el Chimborazo, el Carihuairazo en los Andes centrales, el paraje montañoso de Casanga en la provincia de Loja (donde todavía hoy día se dice que se encuentra enterrado el "tesoro del Inca") (Caillavet 1982: trabajo de campo, región de Loja) y esta "Señora Doña Ysabel" de quien voy a demostrar que representa un avatar colonial de un volcán del Norte (Imbabura o Cotacachi).

En efecto, es con el nombre de dicha santa como los indígenas en la zona de Otavalo designan hoy a veces a sus volcanes venerados, el Imbabura (como "Virgencica Isabel") o el Cotacachi (como "María Isabel Nieves") (Buitrón 1950: 58; Moya 1981: 60; Caillavet: trabajo de campo). Pero ¿qué es lo que encubre esta asociación entre una santa cristiana y una divinidad autóctona?

En 1980, entre los ex votos recientes colgados en los muros de la iglesia del Quinche estaba un cuadrito (fechado de 1972), de un montaje compuesto con una foto, con un dibujo y con un texto, originario de un matrimonio indígena de Otavalo: sus nombres (que no transcribo por un deseo de preservar su anonimato) estaban indicados y designaban su pertenencia a familias prósperas de comerciantes. El

texto rendía gracias a la Virgen del Quinche por un favor concedido (el desenlace favorable de un parto difícil), competencia de la Virgen según la tradición de los ex votos y de la devoción mariana. La foto representaba a la pareja ricamente vestida, con la cabeza descubierta, y el dibujo les situaba en un paisaje donde figuraban a su lado el volcán Imbabura y en el cielo, la Virgen del Quinche. Este montaje, obra encargada, al poner en escena las representaciones mentales de los participantes indígenas a este culto, expresa claramente los lugares y los papeles respectivos de las divinidades en juego. Se puede hacer de él dos lecturas, cuyo sentido me parece equivalente: es decir, sea la invocación a la Virgen (o acción de gracias) pasa por un intermediario o intercesor reconocible sin error posible: el Imbabura que está representado **entre** los indígenas y la Virgen, sea lo que se manifiesta es la asimilación de los dos, la identificación de la Virgen con el Imbabura.

¿Cuál es, entonces, el vínculo lógico que podemos establecer entre las características del Imbabura, de la Virgen o de Santa Isabel, para explicar su identificación en las conciencias autóctonas? Los elementos compartidos por las atribuciones y la historia de María y de Isabel, y que han sido observados por los indígenas, podrán ser reveladores del culto prehispánico al Imbabura.

Sin lugar a dudas, tienen que llamar la atención las similitudes en la hagiografía de Isabel y de María (Voragine (1264) 1967: T.1). Ambas se vuelven madres en circunstancias sobrenaturales, ya que tan sólo su esterilidad era pensable, la primera a causa de su edad avanzada, la segunda a causa de su virginidad. En los dos casos es el arcángel Gabriel quien viene a anunciar el embarazo. Vemos también que ninguno de los dos esposos es considerado verdaderamente como fecundador y son apartados de la historia (Zacarías está sin habla durante el embarazo de su mujer, José está relegado a un segundo plano). Los cultos cristianos son ofrecidos tanto a estas dos mujeres solas como al grupo madre/hijo: Santa Isabel y el pequeño San Juan Bautista, la Virgen y el Niño Jesús. Por fin, el mismo episodio acerca las dos historias: la masacre de los Inocentes a la que Isabel sustrae a su hijo escapándose con él o la huida a Egipto de José, María y Jesús con el fin de salvarse de las persecuciones de Herodes.

Las correspondencias entre Isabel y María son por lo tanto muy estrechas (se podría ver en la historia de esta última un "remake" de la historia original cuya heroina sería Isabel), al igual que entre Juan el Bautista y Jesús, por la imposición del bautismo del primero al segundo y por su edad casi idéntica: es posible que hayan sido percibidos como gemelos, elemento esencial en las creencias prehispánicas como hemos visto, ya que han nacido con menos de seis meses de intérvalo y que son primos. Y sabemos que esta distinción europea hermanos/primos no es pertinente en el sistema de parentesco autóctono. Subrayemos también que la Iglesia católica no sólo celebra los mismos episodios de la vida de estas dos mujeres (la Visitación, la Natividad y la Huida al desierto) sino que también la iconografía religiosa, en ocasiones, las representa juntas, en un grupo familiar amplio.

Estas dos historias santas forman parte de lo esencial de la hagiografía transmitida desde el púlpito, relativa a los personajes de primer plano más frecuentemente evocados: han podido ser difundidas en América tanto por los doctrineros como por la literatura popular y la cultura oral del siglo XVI, importadas de España, en las cuales la hagiografía ocupaba un espacio amplio.

La Virgen venerada en el Quinche es una "madre con Niño", (como Santa Isabel) y las circunstancias del establecimiento de su culto, originario de la región muy montañosa y aislada de Oyacachi (3 000 m de altitud), permiten otro acercamiento entre las dos vidas. El milagro relatado en el ex voto de 1604 evoca el culto idólatra con cabeza de oso, elemento que conviene poner en relación con el episodio de la degollación de San Juan Bautista, que dota a la historia de Isabel de un desenlace impresionante, poco propicio a dejar indiferente a los oyentes. He podido ver en la hacienda Cusín, a orillas del lago San Pablo, dos pinturas coloniales que representan a Salomé llevando la cabeza cortada de San Juan Bautista, lo que prueba la difusión, iconográfica al menos, de este episodio en el Ecuador colonial. Pues bien, la fiesta de San Juan es, en la hora actual en territorio otavalo, la fiesta indígena más relevante de todo el ciclo festivo anual y desborda ampliamente el día 24 de junio. Fiesta pagana en Occidente antes de ser cristianizada, su componente sexual está implícito en la cabeza cortada y la sangre vertida que celebran metáforicamente la fertilidad y la prosperidad de la tierra y del hombre y dan lugar a numerosos rituales propiciatorios de fructificación de las especies alimenticias (Gélis 1984: 88; 96-97). Es probable que haya sido percibido por los indígenas a través de las reminiscencias propagadas por la cultura popular española. En efecto, es en esta ocasión en Otavalo cuando se unen las futuras parejas indígenas y cuando culminan las batallas rituales en las que la sangre vertida es un parámetro indispensable para asegurar la identidad y la fertilidad del grupo étnico, y por lo tanto relanzar el ciclo vital (Caillavet: trabajo de campo; Platt 1987; Molinié-Fioravanti 1988). Pues la capilla, que constituye la meta por excelencia de las batallas entre comunidades indígenas actuales ("Ganarse las capillas" es el objetivo de los enfrentamientos) es la de San Juan, al Oeste de Otavalo. Y justamente en relación con esta capilla, he podido encontrar los documentos más antiguos relativos al establecimiento de una cofradía indígena en la región y que prueba una devoción al "glorioso San Juan Bautista" ya desde 1614 (Archivo particular, Otavalo). Los cultos conjuntos del oso y de San Juan Bautista, de la Virgen del Quinche y de Santa Isabel remiten a la celebración de la fecundidad masculina (por la sangre vertida) y de la fertilidad femenina (por las concepciones sobrenaturales): dos temas tan occidentales como americanos, y que podríamos definir como universales del pensamiento humano. Esto explica el éxito de su difusión en territorio americano a través de la mitología cristiana, en particular con el culto a María que lo es esencialmente a la fecundidad bajo todas sus manifestaciones: concepción, embarazo, parto y posparto felices y, por fin, protección del recién nacido (Christian 1981: 21; Gélis 1984: 137-139) a la vez que su coincidencia con un tema andino.

En el mismo orden de ideas el análisis de Zuidema de un texto difícil de Guaman Poma de Ayala, establece que otras correspondencias entre los ciclos vitales de Cristo y de Juan el Bautista (que se pueden asociar con las fechas de los solsticios y con un calendario lunar) han sido percibidas y reinterpretadas en una lógica andina. Las fechas de su procreación, nacimiento y muerte entran en una construcción de simetría y oposición que determinan ciclos de fertilidad (Zuidema 1988: 148-149).

Queda por explicar la analogía practicada por los indígenas entre el binomio Virgen del Quinche/Isabel y el volcán más reverenciado, bajo la forma del Imbabura (polo masculino) o del Cotacachi (polo femenino).

Un episodio en la hagiografía de Santa Isabel parece darnos la clave: ante la persecución por los sicarios de Herodes el Grande, ella busca refugio con su hijo en la montaña, a la que implora en estos términos: "Oh, Montaña de Dios, acoge a una madre y a su hijo". Ésta se abre y los protege en su seno[6]. Esta anécdota impresionante ha podido ser interpretada por los oyentes indígenas como una fusión física entre la montaña y la Santa. En el folklore actual (Jara y Moya 1982: 40), se encuentra el tema similar del cerro Imbabura, que viene en auxilio del desamparado dejándole penetrar en su interior, y podría constituir otra versión de la identificación con el personaje de Isabel.

En cuanto a la Virgen, a menudo es asociada estrechamente con la montaña, tanto en su representación iconográfica americana como en sus apelaciones: Gisbert (1980: 17-22; fotos 2-5) ha analizado varios ejemplos de pinturas coloniales del altiplano boliviano, cuyo prototipo sería la superposición de la Virgen de Copacabana al cerro de Potosí. También sobre Ecuador, esta investigadora reproduce un grabado del siglo XVII o XVIII de "Nuestra Señora de Agua Santa de la provincia de Quito" (Gisbert 1980: foto 93). Manifiestamente se trata de la Virgen venerada todavía hoy en Baños, y llama poderosamente la atención el constatar que el volcán Tunguragua representado a su lado, ofrece la misma silueta de conjunto que la Virgen y que el trazado trapezoidal de ambos al igual que sus coronas de llamas (figurando en un caso la erupción del volcán y en el otro la aureola de la Virgen) no hacen más que inducir nuestra mirada a un acercamiento involuntario, sin duda implícito. De forma comparable, otro ex voto colonial de la iglesia del Quinche ofrece una escena compuesta muy reveladora: el milagro tiene lugar en un paisaje montañoso dominado por una representación muy cuidada de un cerro Imbabura especialmente majestuoso. Al mismo nivel que la cresta del volcán y a su lado en el cielo, está plasmada la aparición de la Virgen del Quinche, como un doble calcado y desplazado de la cumbre triangular de la montaña. Estas dos formas, de la Virgen y del volcán, idénticas y situadas al lado una de otra, ocupan muy exactamente el centro del cuadro y dominan la representación pictográfica de la escena del milagro y de la procesión votiva (ilustración III-4-3).

Ilustración III-4-3: Cuadro colonial Iglesia del Quinche: Aparición de la Virgen (Foto Caillavet).

Y en el campo verbal es forzoso constatar que el procedimiento es igualmente revelador: después de los violentos temblores de tierra del siglo XVIII, la Virgen de la Merced de Latacunga (cuyo culto está documentado desde el siglo XVII) es declarada oficialmente "Nuestra Señora del Volcán" por asimilación con el Cotopaxi (Nolasco 1967: 5-6;53-54). Y entre los nombres dados por los indígenas a la Virgen del Quinche (según una encuesta de 1967), aparece el de "Virgen de la Peña", en alusión, según el realizador de la encuesta, a una creencia vivaz en los peregrinos indígenas, sobre un antiguo emplazamiento de la Virgen en una roca, anterior a la construcción de la iglesia que la alberga (Mena y Quiros 1984: 216). Pero ésta fue levantada a principios del siglo XVII, lo que nos autoriza a poner en duda la memoria colectiva, y más bien interpretar esta tradición y este nombre dado a la Virgen del Quinche, como la prueba de la fusión con un culto aborigen a la montaña.

Hay que destacar el vigor de esta representación entre la población. En 1932, una virgen milagrosa se habría aparecido en Andrade Marín, en la región de Otavalo: la idea de su aparición "sobre una roca" parece satisfacer profundamente a los comentaristas indígenas (Parsons 1941: 167). El último elemento sincrético que cierra el broche de esta simbólica autóctona, es el otro nombre dado metafóricamente al volcán: en un mito de Otavalo aparece como "Manuel", lo que en el mundo occidental y en el folklore español remite al Niño Jesús. La pareja original Isabel/Manuel encarnada en los dos volcanes es por lo tanto la de una "madre con Niño", lo que se acerca ciertamente al culto cristiano, pero en este contexto debe de comprenderse co-

mo en el mito de origen de los Andes septentrionales prehispánicos, en donde los polos sexuados son representados por la madre y por su hijo que poblaron el universo con su descendencia (Buitrón 1950: 58; Simon (1625) 1981).

Conclusiones

Estos análisis me llevan a recordar una constatación etnológica acerca de los laymi de Bolivia: el término "niñu" (derivado del español "niño Jesús") recorre un campo semántico muy amplio y designa en particular a las divinidades de las montañas y a los antepasados (Harris 1983: 147-148). ¿No manifiesta este dato una aproximación análoga a la que ya he explicitado para el caso del Norte ecuatoriano entre la montaña y el "niño divino", entendido como el Niño Jesús o como su doble complementario, el Juan Bautista niño?

Resalta muy claramente que estas coincidencias entre mitologías cristiana y andina conciernen a la fertilidad. Es ahí donde reside el sentido de los cultos a las montañas, bajo su forma masculina (Imbabura) y femenina (Cotacachi). El análisis del término quechua que las designa -"urcu"- está, desde esta perspectiva, rico de enseñanzas. En los diccionarios antiguos cubre dos significados aparentemente distintos: el pico montañoso y el macho de una especie animal, pero podemos comprender la colusión entre ambos, a la vista de las observaciones precedentes[7]. El rito de paso obligatorio de los jóvenes por el Imbabura es una prueba de virilidad y la leyenda actual de los Chusalungos (seres míticos que son encarnaciones del Imbabura y que bajo una forma humana recorren el mismo Imbabura persiguiendo a mujeres indígenas de las que abusan y dejan preñadas) demuestra que el "cerro" es la imagen por excelencia del macho (Jara y Moya 1982: 88).

Sin embargo hay que subrayar aquí que el volcán andino está igualmente asociado con el polo femenino, si nos referimos a otros elementos linguísticos. En aymara antiguo "urcu" designa el vestido específico de las mujeres y de las chiquillas (Bertonio 1612: Entrada "Sucullo urco"). Por otra parte en quechua colonial ecuatoriano, designa el flequillo de cabellos que llevan las mujeres indígenas de la región de Quito y de Otavalo (Juan y Ulloa (1748) 1978: 370; Caldas (1803) 1933: 52). Ya está demostrado el carácter esencial en la cultura indígena de la simbología sexual tanto del vestido como del peinado que expresan de forma visible y descifrable según el código cultural propio de la etnia, las diversas etapas del ciclo vital (Caillavet 1991). Estas acepciones de "urcu", siempre en el campo de la sexualidad, pero esta vez equivalente al género femenino, nos llevan a la conclusión de la dualidad sexual simbolizada por la montaña.

El estudio en paralelo de los ex votos cristianos del santuario del Quinche y de las creencias autóctonas de la misma región relativas a las montañas, ha ayudado a precisar el pensamiento andino en un campo esencial para cualquier cultura: la comprensión del ciclo vital.

Si nos contentamos con extraer los elementos cristianos expresados en los ex votos a la Virgen, la temática se mantiene ortodoxa y propia de las atribuciones marianas: vencer la esterilidad, asegurar un alumbramiento feliz, resucitar al niño nacido muerto. Pero la asociación sistemática que hemos descubierto entre la Virgen y la montaña tutelar local, así como la repetición del tema de los gemelos, prueban la permanencia de un culto prehispánico autóctono, que pretende administrar el campo de la fecundidad humana y asegurar la renovación de la vida. Las formas sincréticas que despliega son las respuestas creativas de las sociedades indígenas obligadas a reelaborar su pensamiento religioso bajo el peso de los imposiciones ideológicas alógenas.

Notas

1 Una primera versión se publicó en francés como "Ex-voto coloniaux et pensée andine: une iconographie du syncrétisme religieux" *Religions des Andes et Langues indigènes.*- Université de Provence, 1993: 263-279.

2 Ver las anécdotas contadas en 1773 por el jesuita Bernardo Recio (1947) sobre el territorio ecuatoriano así como las interferencias de la muy rica mitología popular europea sobre el oso con el mito andino en Cabello Valboa (1586) 1951: 211. Ver el análisis del ciclo del oso y la actualización bibliográfica en Urbano (1988: 217-218) y el estudio de Urton (1985: 270-272). Para el caso del Ecuador remito a Carvalho-Neto (1966: 37-53), a Ramírez Salcedo (1979: 43-60) y a Howard-Malverde (1981: 148-163). En el folklore de Otavalo (por lo tanto la región donde precisamente florece el culto del Quinche), Parsons (1945: 141) recoge en 1941 una muy bella versión del cuento: los temas esenciales remiten al oso raptor de la mujer indígena a la que deja preñada y a la oposición entre el mundo salvaje y el mundo civilizado, es decir idolatría contra cristianismo.

3 Ver las muy numerosas creencias todavía en la actualidad en todos los Andes y la región de Otavalo relativas a los gemelos; según el Sínodo de Quito de 1570 "(AGI/S Patronato 189, R.40: "la muger que pare dos la tienen por guaca"). Para un análisis del simbolismo español de los gemelos, véase Delpech (1983: 177-203).

4 Coletti (1771) 1976: 105: "Creen algunos que el monte Cayambe posee una comunicacion subterránea con el monte de Ymbabaru (sic) cercano a la Villa de Ybarra, y que las materias sulfúreas incandecentes que por allí circulan son la causa de los ruidos y erupciones de estos dos montes".

5 Según una comunicación de Moreno Yánez (1986). Ver el texto en ANH/Q Indígenas, Año 1792: Expediente de Juan Paulino Carlosama… con el Dr. Don Miguel Michilena: "… abiendose ydo…aser un poco de leña y llegase a las boces de resos y cantos cristianos a un paraje donde se abian juntado mas de cien almas asiendo reclamos por la seca que se a experimentado".

6 Ver los Evangelios apógrifos (Quéré 1983: 83). Protoevangelio de Santiago: 22-1. "Entonces Herodes, viendo que había sido burlado por los magos, se enojó y envió a unos asesinos con la misión de hacer perecer todos los niños hasta la edad de dos años. -2. Cuando María tuvo noticia de esta masacre, sobresaltada de terror, cogió al niño, lo arropó y lo escondió en un comedero de animales. -3. Isabel, que había tenido conocimiento de que buscaban a Juan se lo llevó y llegó hasta la montaña, mirando por los alrededores para ver donde poder disimularlo pero no encontró ningún escondite. Entonces se puso a gemir diciendo: 'Montaña de Dios, ¡acoge a una madre y a su hijo!' ya que el temor le impedía subir. Al instante la montaña se partió y la reci-

bió en su seno, dejando filtrar una claridad para ella. Pues un ángel del Señor estaba con ellos y los protegía".

7 Santo Tomas (1560): "Urcu: cabeço o cerro" y "macho, animal en qualquier especie"; González Holguín (1608): "Urco: el macho de los animales" y "el cerro". Véase para el aymara antiguo, el análisis de Bouysse-Cassagne (1978: 1061). Ver igualmente la utilización de un mismo término para designar hoy en día en el caso de los indígenas laymi de Bolivia, el volcán y el toro (Harris 1983: 147-148).

III. 5 FIESTAS DE LOS ANDES SEPTENTRIONALES. ORÍGENES Y METAMÓRFOSIS DE LOS RITUALES DE AGRESIÓN[1]

El objetivo de este texto es identificar y analizar los elementos e influencias europeas en una serie de transformaciones ocurridas en la cultura andina, las cuales, como se expondrá a continuación, pueden relacionarse con rituales de agresión (Zuidema 1991). Si bien hoy ya no tendemos a subestimar la vitalidad y originalidad de las sociedades andinas, sigue siendo necesario subrayar la componente hispánica, cuyas características culturales han sido introducidas tanto conscientemente -a menudo como una imposición coercitiva- como, de manera menos explícita, a través de un contexto más amplio de dominación e intenso intercambio cultural.

En este campo general de la influencia española en América, se ha podido contar con los estudios pioneros de Foster (1960) y Gibson (1966), pero la investigación se ha centrado principalmente en Mesoamérica y los Andes centrales. Ahora bien, determinados fenómenos, como por ejemplo las fiestas, han adoptado una gran variedad de formas distintivas según la región en la que se hayan desarrollado. Y los Andes septentrionales en particular, adolecen de una carencia relativa tanto de documentación como de investigación histórica y etnográfica sobre fiestas. Con este estudio quisiera corregir en alguna medida este desequilibrio, centrándome en las Audiencias de Santa Fe y Quito y en sus sucesores actuales: los Estados de Colombia y Ecuador. Este área es no sólo muy extensa, sino también extremadamente variada -tanto desde el punto de vista geográfico como con relación a los numerosos tipos de culturas y población que alberga-, heterogeneidad que la tradición cultural importada de España unifica sólo parcialmente.

Entre aquellos aspectos de la cultura popular española más difundidos en la América colonial se encuentran los famosos "moros y cristianos", que son parte importante de todos los festejos, a veces en su versión específicamente americana: las "danzas de la conquista" (Ricard 1932; Montoya 1970; Wachtel 1971; Warman 1972; Carrasco Urgoiti 1976; Ares 1984; Beutler 1984; Triana 1984; Ravines 1988). Son de especial interés porque se sitúan en una encrucijada de temas relativos a la historia religiosa, la cultura popular y la aculturación, los cuales resultan fundamentales para la etnohistoria y para el estudio de la sociedad occidental y de su proyección en América.

1. Las fiestas combativas y el Corpus Christi

Un trabajo de campo etnográfico nos proporciona una valiosa información sobre las "guerras de moros y cristianos" en Gualaceo, en los Andes ecuatorianos meridionales, cuya población se compone de indígenas y mestizos. Se ha conservado una descripción de las festividades de 1936 en honor del patrón de la comarca (Santiago, 25 de julio). La guerra enfrentaba a los cristianos encabezados por Ramiro de Castilla con los moros capitaneados por el rey Abderramán y su lugarteniente Ben Hur. Cada ejército contaba con unos treinta soldados y siete u ocho oficiales. Tras el domino inicial de los moros, el apóstol Santiago da la victoria a los cristianos. Este esquema clásico lo encontramos prácticamente intacto en 1968, si bien con algunas innovaciones que revelan la existencia de una tradición "culta". Ahora es un profesor local quien dirige una versión teatral basada en un libro académico publicado cinco años antes en México… Los moros pasan a ser turcos (igualmente representativos, qué duda cabe, del Islam contra el que luchaba el imperio español), mientras que los adalides presentes son el gigante Ferragús y don Roldán (i.e. de Roncesvalles). En la plaza, el "castillo" de los cristianos se opone a la "torre" de los turcos (Ramírez Salcedo 1968: 150-154; 160-163).

Comparemos este ejemplo con otro sacado de una región ecológica y demográficamente muy diferente como es la de Mompox (norte de Colombia), situada en una zona baja, cálida y pantanosa alimentada por los ríos Magdalena y San Jorge y con una población mulata y mestiza. El día de San Martín de 1980 tuvo lugar una "danza de la conquista" (Fals Borda 1980: 38A). El simbolismo es más complejo y parece incorporar todos los elementos de la historia nacional. Los "indios" luchan contra los "españoles", y una "dama turca" es la hermana del español de origen "mozárabe" (sería interesante conocer el contenido semántico de este último calificativo): éste ha sido enviado como embajador por el conquistador con el nombre predestinado de Juan de Santa Cruz. El jefe indígena ha capturado al embajador y el batallón indígena ha obtenido su primera victoria. Su recitativo, de un estilo claramente decimonónico, recuerda más a las guerras de independencia que al período de la conquista, especialmente en su triunfante colofón:

"¡Levántate, hombre de España!
Has visto, brazo terrible,
que la Colombia invencible
a ti España te ha ganado.
Conocerás mis hazañas
y que tengo pundonor.
Conocerás mi valor
que hasta hoy mismo existirá
y mi pueblo cantará:
¡Que viva el Libertador!".

Luego se produce el obligado cambio de fortuna con la llegada del conquistador Santa Cruz y la partida simultánea de la dama turca. El vencedor derroca al cacique de Mompox y los españoles encadenan a los indígenas. En este momento, alguna gente comienza a arrojar naranjas desde la ventana de la iglesia que domina la plaza.

En un contexto distinto al de los ciclos festivos, un último ejemplo procedente del norte de Ecuador subraya la fuerza de la oposición conceptual Moro/Cristiano. Mi propia experiencia de campo corrobora una fugaz mención en un trabajo etnológico de los años 1940 (Caillavet, 1982: zona de Quiroga, Cotacache; Salisbury Buitrón 1947). A raíz de un conflicto de juridicción entre dos curas, los habitantes toman partido por uno u otro y se enfrentan en dos bandos, el uno ocupando la iglesia principal y el otro una capilla. Se me mostró la "raya" que servía de separación, esencialmente simbólica ya que consistía en un muy pequeño arroyo. Pero también en este acontecimiento está presente la referencia tradicional ya que los oponentes se autoidentifican como Moros y Cristianos.

Este marco, en sus muy diversas manifestaciones, establece la idea de una confrontación binaria. Espero demostrar que una característica tan aparentemente indígena como la confrontación binaria puede haber recibido también el influjo de la herencia española. Su arraigo, que implica la reducción de un significado europeo mucho más diversificado a uno de sus elementos, se debe, a mi juicio, al dominio total en la América española de una fiesta colonial: la del Corpus Christi.

El Corpus Christi fue establecido por la Iglesia en el siglo XIII para consolidar el dogma de la Eucaristía (negado por una herejía del siglo XII) y se convirtió en la fiesta emblemática del cristianismo ortodoxo en toda Europa. (Sobre el Corpus ibérico, ver por ejemplo Bayle 1951; Very 1964; Kolve 1966; Rubin 1991; Portús Pérez 1993: 34-35). La procesión era acompañada por representaciones teatrales en las que se bailaba y cantaba (tal era el significado de "danza" (Brooks 1988: 79). Éstas se remontan al teatro religioso medieval (MacKay 1985: 33-34; McKendrick 1989: 238-260) y presentan elementos folklóricos procedentes sin duda de otras tradiciones populares (especialmente los grotescos, cuyos orígenes se remontan a las Saturnales romanas) (Very 1964).

En consonancia con la intención didáctica de la celebración del Corpus, su esencia se caracteriza por una dicotomía nada ambigua: la lucha entre el espíritu del mal y la gracia divina, a la que aquél sucumbe. Prevalece una oposición maniquea que adopta muchas formas distintas, y cuyo ejemplo contemporáneo mejor conocido proviene del pueblo de Camuñas (Toledo), donde los "Pecados" y las "Virtudes" son guiados por la "Carne" y la "Gracia" durante el Corpus (Yugo Santa Cruz 1964; observación etnológica de la autora 1988; García Rodero 1992a; Molinié 1996). Pero, independientemente de que el tema de la "danza" sea histórico o alegórico, la confrontación constituye siempre el núcleo central del acontecimiento[2].

Los elementos antisociales, anormales, grotescos y monstruosos se acumulan en el lado del Mal. Entre ellos encontramos gigantes, dragones y animales fantásticos como la "Cuca-Fera" del Corpus catalán en Tortosa, una criatura articulada, mitad diablo mitad dragón, capaz de estirar el cuello y rechinar los dientes (Reynauld 1974; Massip Fonollosa 1992: 41-42; Portús Pérez 1993), que parece una versión de la famosa y difundida Tarasca (Zuidema, 1991); o aquellos considerados pecaminosos (Burke 1978: 187) como el puerco (el personaje que representa a la Carne en Camuñas lleva una máscara de puerco) o el oso (Fabre 1993); así como aquellos que se desvían de la ortodoxia religiosa (moros, judíos) y del modelo clásico de la civilización occidental: salvajes vestidos con pieles de animales (Brooks 1988: 84-86) y gitanos, los cuales, aunque cristianos, eran considerados antisociales (García Arenal 1978). Estos personajes estereotipados, fácilmente identificables por sus trajes y máscaras, participan en una representación dramática con un desarrollo predeterminado y un mensaje transparente.

Esta fiesta de la Iglesia militante, que respaldaba la tradición de la Cruzada contra los moros y posteriormente, tras el Concilio de Trento, la resistencia frente al protestantismo (Warman 1972: 20), aspiraba también a consolidar el catolicismo entre el pueblo fiel. Su utilización para fines didácticos en contra de la ideología de la Reforma ha sido destacada (Lleó Cañal 1975: 28-29, citando a Bataillon 1954 y a Corrales Egea 1945). Es probable que también formara parte de la campaña contra el criptojudaísmo. La "conquista espiritual" (Ricard 1933) de los neófitos americanos proporcionaba un paralelismo evidente, y conviene subrayar que la Iglesia de la Contrarreforma dio un enorme impulso a la celebración del Corpus en suelo americano. Las fiestas hispanoamericanas trasladan directamente el tema de la Reconquista española contra los moros al de la Conquista de los indígenas, realzando en ambos casos la idea de la supremacía cristiana. Los ejemplos son muchos: citemos el caso del Corpus de Potosí en 1608, donde la Danza de la Conquista desemboca en un desenlace obligado: "Al cabo de un rato que duró la batalla se retiraron los indios y quedaron triunfantes los españoles" (Hanke 1956-57: 127) citado por Zuidema 1991).

El Corpus se convirtió en la fiesta colonial por excelencia, aquella a la que las autoridades civiles y eclesiásticas daban prioridad y dotaban de recursos excepcionales para garantizar su predominio (para los decretos del Cabildo de Cuenca (1564) y Quito (1568) sobre el Corpus, véase Chacón 1977, y Garcés 1934). Su inauguración oficial en Ibarra en 1609 fue objeto de una mención extraordinariamente extensa en las actas del Cabildo del 6 de junio, donde la plétora de alabanzas al Santísimo Sacramento ilustra la importancia de esta celebración para la ideología colonial, presentada "como primera y obligatoria de esta villa"… "en servicio de Su Magestad Divina y exemplo de estas provincias de indios" (Garcés 1937: 182-183).

Un viajero italiano de finales del siglo XVIII describe "la extraordinaria pompa y magnificencia" de la procesión eucarística de Quito, y de las fiestas del Corpus, que tuvieron una duración de seis semanas! (Ferrario 1960: 530-521). El Corpus era

un medio esencial de evangelización y la principal celebración religiosa impuesta a los indígenas, implicando además la participación obligatoria de los jefes indígenas[3]. Esta fiesta colonial, fomentada remachadamente desde arriba, llegó a modelar las costumbres populares y a marcar el ritmo del calendario indígena. De ahí el comentario de un indígena del norte de Ecuador, en 1687, que cada año con ocasión del Corpus vestía ropa nueva: "y en el camino me saltearon y quitaron una manta azul grande que **me estrené para este Corpus pasado** que me costó once pesos" (AHB-C/I Juicios. Paquete 5 (1674-1694) "Luis Balberde, indio…" julio de 1687). Esta costumbre se ha conservado en esta misma región: la ropa nueva se compra anualmente, con ocasión de San Juan, es decir dentro del mismo ciclo temporal.

Dos tendencias - la extrema simplificación de la forma y del contenido de la celebración, y su predominio sistemático - se combinaron para hacer del Corpus el prototipo de las celebraciones coloniales, y por ende de las fiestas populares, en la América española. En mi opinión, este proceso fue tan marcado en todos los aspectos de la cultura española introducida por los colonizadores que estos dos aspectos del Corpus americano llegaron a dominar las fiestas del norte de los Andes (y probablemente de otros lugares) y a moldear la reelaboración sincrética de éstas por parte de la población durante el período colonial.

Observamos una continuidad, hasta nuestros días, en los personajes inspirados directamente en el Corpus - o dotados de autonomía pero derivados de él -, así como en la estructura de las fiestas. En todas ellas presenciamos el mismo esquema dramático: una agresión ritual que conduce a un desenlace inmutable.

2. La tipología hispanoamericana de los personajes

La terminología del norte de los Andes para designar a los participantes directos en las fiestas está tomada del español ("danzante", "ángel", "prioste", "mayordomo"), si bien enriquecida con numerosas variantes locales, a menudo sincréticas, derivadas todas ellas de una sola fuente: los personajes que aparecen en el Corpus. Pueden identificarse por la vestimenta, los atributos, la función y el papel simbólico.

2.1. indumentaria: los ángeles y "danzantes" de Quito aparecen en la iconografía de los siglos XVIII y XIX (véanse ilustraciones III-5-1 y III-5-2). En la etnografía moderna encontramos "Danzantes" en las provincias ecuatorianas de Cotopaxi y Tungurahua y en la zona de Quito, así como "Corazas" en la comarca de Otavalo, "Congos"[4] en el puerto colombiano de Barranquilla, etc. Todos estos personajes, tratados hasta ahora como elementos independientes en las fuentes secundarias, son en realidad, sostengo aquí, variaciones todavía no descifradas del **tema del ángel guerrero blanco del Corpus** español (Caillavet: trabajo de campo en Ecuador. Acerca del modelo español, ver los excelentes testimonios fotográficos de García Rodero 1992a: 110-112 "Corpus Christi". Camuñas (Toledo) 1992a: 116 "Corpus Christi". Oñate (Guipuzcoa); García Rodero 1992b: 78 "Soldado del Santísimo Sacramento". Peñal-

Ilustración III-5-1: Anónimo (siglo XIX) "Yndio dansante" (MACBE/Q. Foto Caillavet).

sordo (Badajoz); 1992b: 35 "Danzantes de la Virgen de la Tórtola", Hinojales (Huelva);1992b: 55 "El Danzante", Fregenal de la Sierra (Sevilla). Sobre Ecuador a principios del siglo XX, ver la rica información recopilada por Moreno (1949). Sobre Pujilí y Salasaca: Carrasco y Tamariz (1982: 80-88). Sobre Amaguaña hacia 1940, ver el testimonio de Parsons (1945). Sobre el área de Otavalo y la fiesta de Corazas: Andrade, Moya y Bustamante (1975); Ares (1978). Sobre Colombia: Friedemann (1985)).

Elementos emblemáticos son los pantalones y enaguas cubiertos de encajes y bordados, una pequeña capa o una casulla y sobre todo un excepcional tocado, alto y profusamente adornado (flores de papel, espejos, medallas, cadenas, cintas y plumas). Las caras están pintadas de blanco u ocultas tras una máscara de Blanco.

Todo esto coincide con las descripciones de la documentación histórica de España y de la América española: para los siglos XVI y XVII, los "Seises" que bailan en la catedral de Sevilla durante el Corpus van vestidos de "ángeles"; llevan "gorros y capuchas adornadas", y una referencia de 1617 menciona las "chapitas de metal y espejos cosidos en los tocados, capas y jubones" (Brooks 1988: 132-135; 378).

En el Corpus de Cuzco en 1700, "son los danzantes indios con máscaras, vestidos a la española, con ropones de raso, brocados, guarnecidos de pasamanos de plata, rapacejos y franjas, y a las veces, con sobrepuestos de plata de realce, bellotas y alamares, y este ropaje llaman librea. Llevan gorra con plumajes o torreones de plata, botas con cascabeles y un bastón en la mano" (Zuidema 1991: 827, n. 12, citando a Esquivel y Navia).

Según un muy interesante estudio sobre el Corpus en la Audiencia de Quito, los participantes se disfrazan explícitamente de ángeles. Esto es corroborado por los relatos de viajeros, la escultura colonial de la Escuela de Quito y ciertas pinturas del

Ilustración III-5-2: Joaquín Pinto (1900) "Dansante de Quito" (MACBE/Q. Foto Caillavet).

siglo XIX (Muratorio 1985: 11-12-13; 15-16). Tomemos, por ejemplo, la detallada descripción de los danzantes indígenas bajo la pluma de Ferrario a finales del siglo XVIII: "El baile consiste en ciertos extraños volantines, saltos y contorsiones. Algunos días antes de la solemnidad se visten con saquito, camisa y falda de mujer elegantemente adornada: y sobre las medias llevan ciertas polainas cortadas a las cuales pegan muchas campanillas que suenan a cada movimiento. Se cubren la cabeza y la cara con máscaras de cintas de varios colores, para aparecer como ángeles; y unidos en compañía de ocho o diez cada una, corren todo el día por las calles…" (Ferrario 1960: 530-531).

2.2. los atributos: éstos parecen enfatizar la función bélica y el carácter militante de la fiesta. Observamos gran cantidad de estandartes, los cuales son claramente emblemas militares (MacKay 1985: 36). Y los ángeles van armados, según un testimonio del siglo XIX sobre Quito: "O anjo dansante, mascarado e com a sua espada de fôgo, sahe na procissão do Corpo de Deus" (Lisboa 1866: 366. Véanse ilustraciones III-5-1 y III-5-2). Los danzantes indígenas coloniales llevan "cascos" (Santa Cruz y Espejo 1786: 139 para la región de Riobamba). Y entre los personajes de las fiestas populares contemporáneas encontramos numerosos disfraces de soldados y capitanes, a pie o a caballo, portando espadas y rifles. También están presentes otros elementos de prestigio -a veces muy modernos- asociados a las fiestas españolas o a la sociedad blanca: paraguas (probablemente como recuerdo del palio de las procesiones), gafas de sol, cámaras fotográficas. El caballo, el clásico símbolo de estatus social dominante del militar blanco de la Colonia, es especialmente estimado por el "Coraza", por lo que puede incluirse también en esta categoría (Cai-

Ilustración III-5-3: Corazas de San Rafael (Otavalo). 1978 (Foto Caillavet).

llavet: trabajo de campo, fiestas de Ecuador: ver ilustración III-5-3). Comynet en 1852 (1974: 631) describe un "amplio paraguas rojo" encima de la cabeza de cada "ángel" en Quito (Sobre los Corazas y Cotacachi hacia 1940, ver Moreno (1949: 117-118). Sobre los Congos de Barranquilla, ver Friedemann (1985: fotos 39, 54).

También considero que el estereotipo ecuatoriano del ángel guerrero se inspiró en la tradición iconográfica española de las imágenes y grabados que representan al "ángel de la guarda", a la par que en la fiesta del Corpus. Según un estudio archivístico e iconográfico de la España peninsular (Llompart 1985: 265), aquél recibió una representación estandardizada desde la Edad Media hasta el siglo XIX como ángel castigador que llevaba una espada en una mano y los azotes en la otra. Si bien la espada ha sido conservada por los danzantes hispanoamericanos, el otro atributo parece no haber sido entendido o descifrado. El hecho de que haya sido interpretado como el pañuelo doblado o la flor que llevan los ángeles en las fiestas (ilustraciones III-5-1 y III-5-2 y Moreno 1949: 141), o como el cetro adornado que llevan los "Corazas" de Otavalo (ilustración III-5-3), hace pensar curiosamente que el modelo del ángel de la guarda fuera introducido en la América española en forma iconográfica, tal vez a través de grabados o libros.

El danzante de Corpus en la provincia más septentrional de Ecuador, disfrazado de ángel guerrero, lleva en efecto en su mano derecha "un bastón negro, adorna-

do de cintas y anillos móviles de latón" (Moreno 1949: 97, para San Gabriel en los años cuarenta). Es precisamente este ángel de la guarda (el arcángel Gabriel), que protege y castiga, el que en la Provenza (Francia) del siglo XVIII tiene un papel destacado en los combates festivos del Corpus, como por ejemplo la batalla entre los Inocentes y los Demonios (Fabre-Vassas 1994: 240-241).

2.3. función y simbolismo: las alegorías del Corpus están presentes, pero con muchas variantes. Así pues, la representación clásica del Espíritu Santo por medio de una paloma puede ser el origen de otras creaciones, como por ejemplo los pájaros "cucamba", mucho más combativos. Éstos aparecen en documentos del siglo XIX y son muy populares en el folklore moderno de las tierras bajas colombianas: "En esos días se quema más de un cohete, hay más de un diablito, de un león, de un tigre, de una cucamba con sus correspondientes danzas y combates" (Moreno de Angel (1993: 210) citanto a Madiedo, fiesta de San Antonio, 18 de junio en Magangué, 1868). Pueden relacionarse con los cánticos religiosos mencionados en el Corpus de Ciénaga (1874):

"Somos las palomas blancas
Que remontan más que el viento
Y venimos a ensalzar
El divino sacramento" (Arocha y Friedemann 1992: 111-112 citando a Revollo 1874).

En el Corpus del sur de Ecuador, unos personajes llamados "curiquingas" (nombre quechua de un ave del páramo) se disfrazan de aves con picos muy agudos (ramas de pita) que se usan como armas para golpear a los otros danzantes (Landívar 1968: 52-56).

De manera simétrica, encontramos también simbolizaciones del Mal derivadas de las figuras españolas del Corpus, aunque adoptando formas americanas. Análogamente a las figuras del moro, el judío o el salvaje, los infieles que quebrantan las normas ideológicas y culturales vienen a ser los indígenas y los negros no evangelizados. Observamos dos aproximaciones simbólicas con consecuencias inmediatas: la identificación, por un lado, de los nativos con la población morisca, y, por otro, la analogía entre los no bautizados y los moros y judíos. En la América española actual, y también en España, a los niños no bautizados se les pone en ocasiones el apodo de "moro" o "judío" (Foster 1960: 198; 211; Fabre-Vassas 1994: 305-306 para Alemania y Grecia; Harris 1982: 147 para Bolivia; Montes del Castillo 1989: 257 para Ecuador (Azuay). Esta idea llevó también a la creación de la categoría de "aucas" o "jíbaros" (indios "salvajes") para designar a los niños que morían antes de ser bautizados; esta designación se extendió a los adultos no evangelizados; en Otavalo, una mujer indígena equiparaba a "judeos" e "indios infieles" (Parsons 1945: 98 n. 11).

A partir de estas dos reelaboraciones se origina, en parte al menos, un personaje muy sugerente, el Yumbo del Corpus, que encarna al indígena salvaje de la selva, armado con una lanza y vestido con plumas (Parsons 1945; Salomon 1978). Durante la festividad, los Yumbos no pueden entrar en la iglesia (como es el caso de los personajes que encarnan el Mal en el Corpus español) y van acompañados de personajes que representan animales salvajes, especialmente el "sacha cuchi", un "puerco salvaje" cuyo simbolismo es similar al de su equivalente occidental y tampoco inocente (Yugo Santa Cruz 1964; Fabre-Vassas 1994).

También podemos observar la asimilación del Demonio y el Negro ("Negrito"). Este último, presente en muchas zonas, es identificado explícitamente con el Diablo: va vestido de negro, lleva cachos (Carvalho-Neto 1973: 62 fiesta de San Juan en Otavalo), y puede crearse confusión porque el diablo danzante a veces recibe el apodo supuestamente cómico de "Negrito" (Parsons 1945: Santa Rosa, finales de abril 1940, Otavalo). La distribución de papeles entre conquistadores y conquistados puede adoptar formas paradójicas en suelo americano, donde las categorías sociorraciales son más complejas que en Europa: en las estribaciones amazónicas de Colombia, los "guahibos" y "cachaceros" (indígenas y negros) a pie se enfrentan a los "moros" y "galanes" (moros y blancos) a caballo (Samper y Silva 1970, fiesta de San Martín, 11 de noviembre de 1970): unas categorías que, por supuesto, no corresponden a la objetiva clasificación sociorracial de los participantes[5].

Otros animales salvajes simbolizan las fuerzas del Mal: leones, tigres y osos. El último de éstos comparte el simbolismo europeo de gran virilidad y da origen a fábulas contemporáneas sobre mujeres raptadas que dan a luz hijos fantásticos (Burke 1978: 187; Juajibioy Chindoy 1989: 102; Fabre 1993: 11-12; 14-15). También representan, a mi entender, las creencias paganas que se resisten a la evangelización.

Mi estudio sobre los ex votos coloniales del norte de Ecuador ha revelado el antagonismo entre el culto idólatra al oso y el culto a la Virgen María (Caillavet 1993); esta percepción parece ser el origen de la figura del oso quien parodia la danza del Corpus de los campesinos indígenas en el folklore moderno del grupo colombiano Camëntsä (Juajibioy Chindoy 1989: 102-104).

Finalmente, también existen personajes que entran en la categoría de los grotescos: por ejemplo, los "abagos" con máscaras peludas en las que se han injertado crines de caballo o fibras de pita, y que se enfrentan a los ángeles alados del Corpus de Cotacachi (Moreno 1949: 103; 128-129) e igualmente la figura fantástica de la Tarasca europea que encarna a un personaje familiar de la mitología prehispánica para los pueblos andinos del período colonial y que pelea contra las representaciones cristianas (Zuidema 1993).

2.4. la estructura dinámica de la representación: la lucha binaria y los enfrentamientos constituyen el meollo de la mayor parte de las fiestas andinas y, al igual que en el Corpus, el triunfo anticipado de los representantes del cristianismo ortodoxo

es la conclusión que se repite sistemáticamente. He aquí una descripción de 1868, procedente de las tierras bajas colombianas, del combate entre diablos, leones y tigres, por una parte, y las "cucambas" victoriosas, por otra: "Son éstos (diablitos, leones, tigres) hombres con un vestido emblemático del animal que intentan representar, llevando un gran rabo y adornado de gruesos cascabeles: aquellas son también hombres cubiertos con un vestido talar de paja y una especie de cabeza de pájaro a manera de cigüeña, con un pico de media vara de largo, terminado en una recia punta y hecho todo él de una madera fuerte y sólida; el combate se reduce a rabazos y picotazos recíprocos, de que resultan algunas descalabraduras; porque los picos de las cucambas no son cosas muy de chanza en sus arremetidas" (Moreno de Angel: 120 citando la descripción de la fiesta del 18 de junio por Madiedo). Igualmente en el Corpus de la Ciénaga de 1874, las cucambas atacan con sus picos a los Diablitos armados con látigos (Arocha y Friedemann 1992: 111 citando a Revollo).

Las "yumbadas" ecuatorianas y todo el ciclo de festividades relacionadas con la "muerte del Yumbo" dramatizan la lucha de los Yumbos selváticos, a los que se une el "puerco de monte" (sacha cuchi) contra los "Priostes" cristianos, entre los que se encuentra el "cazador" o "matador" que mata al puerco o encarnación del Yumbo. Los Yumbos atacan también a los "Corazas" que participan en los ritos de paso del norte de Ecuador (Para el ciclo del "Yumbo huañuchiy" ver Salomon 1981; para la fiesta de Corazas, ver Andrade, Moya y Bustamente 1975, Ares 1978 y Caillavet: trabajo de campo). En el norte de Colombia, "Congos" armados con espadas compiten violentamente con diablos o tigres (Friedemann 1985: fotos 57; 62; 63).

3. Rituales de agresión

El hilo conductor del resto de este estudio consiste en la hipótesis del incremento en el Nuevo Mundo de la violencia inherente a los festejos, para lo cual es necesario identificar las pautas, localización y formas rituales.

En primer lugar, cabe analizar el concepto de agresión, que no resulta fácil de definir en términos generales, y que no se debe confundir con otros conceptos como violencia, hostilidad o ira. La agresión implica una conducta activa y deliberada que inflige, o intenta infligir, algún tipo de daño personal (físico, psicológico o simbólico) o la destrucción de bienes personales. Esta conducta es entendida como tal en una sociedad determinada, que la evalúa según su propia escala de valores. El criterio político o social aplicado a estas prácticas las sitúa en la ilegalidad, en contraste, por ejemplo, con la violencia aceptada de las instituciones penitenciarias o de los métodos educativos. Basándonos en los festejos aquí analizados, la agresión hace referencia a una conducta colectiva (y no a acciones aisladas), entendida como violenta pero tolerada en un contexto excepcional -la fiesta- que se respalda en un consenso social implícito. La distinción entre las agresiones aceptables y las que son percibidas como disturbios o rebeliones que ponen en peligro el funcionamiento de la sociedad es, lógicamente, muy sutil (Bandura 1973; Marsh and Campbell 1982).

Si bien el núcleo de este estudio sobre los rituales de agresión ha sido el Corpus, la imaginación popular y su incesante trabajo de reelaboración sincrética han trasladado sus elementos distintivos a otras celebraciones de fecha y origen muy diversos. Es cierto que muchas fiestas se celebran en los meses de abril, mayo y junio (que no corresponden, sin embargo en el norte de los Andes, a la idea occidental de primavera) y por lo tanto coinciden con el extenso período del Corpus y sus preparativos[6]. Pero es importante subrayar que se observan características similares en festividades que conmemoran los momentos más diversos del ciclo anual -la Adoración de los Reyes, el Carnaval, la Pascua o el santo patrón-, aunque es probable que el simbolismo original ya no se perciba con claridad (Caillavet: trabajo de campo, 1979-82;1986. Ejemplo: las fiestas de los santos patrones de la región de Otavalo) (fiesta de Corazas en el día de San Luis, el 18 de agosto, y fiestas de Pendoneros en octubre en las capillas de San Miguel y San Roque)).

Un ejemplo lo constituyen las procesiones de Semana Santa en las que se enfrentan "tiradores" equipados con rifles y "capitanes" armados de espadas (Carvalho-Neto 1973: 43 sobre Licán, Ecuador central, 1962). Otro ejemplo es el Carnaval de Barranquilla, en el que la presencia de los enemistados "congos" y "cucumbas" está atestiguada desde principios del siglo XX (Friedemann 1985, ilustraciones: 39-44; 50; Arocha y Friedemann 1992: 112-113).

Un caso similar es la Adoración de los Reyes (Epifanía), cuyos festejos, incluidos los preparativos, presencié en un pueblo próximo a Quito (trabajo de campo, Alangací, 1982); aquí la procesión se concibe como una auténtica representación dramática. De la iglesia salen las imágenes de los santos patrones, la Virgen y el Cristo del Santo Sepulcro. Cuando pasa la Virgen, un niño disfrazado de ángel desciende del cielo -la tramoya ha sido heredada del teatro religioso barroco- y declama una loa en su honor. La Virgen y el Cristo resucitado rodean la plaza en direcciones opuestas. La ceremonia llega a su clímax cuando se produce el encuentro entre ambos y simultáneamente se ahorca al diablo que ha estado esperando su última hora en el otro lado de la plaza. Este momento dramático alcanza aún más espectacularidad gracias a la explosión de cohetes. El juego de los contrarios y la coincidencia de encuentro y castigo son experimentados como una confrontación en la que se proclama el triunfo sobre el Mal (Véanse ilustraciones III-5-4, III-5-5 y III-5-6).

Esta violenta estructura, derivada del carácter dramático del Corpus (y característica de los autos sacramentales medievales, que son una de sus fuentes de inspiración (Albaladejo Imbernon 1991: 205-207; Alonso Ponga 1991: 115-116; McKendrick 1992: 239-242) también puede relacionarse con otras dos tradiciones: una europea, el Carnaval, la otra andina, las "batallas rituales".

Sobre este primer punto, el estudio de Burke sobre el Corpus en la Europa mediterránea subraya la simbiosis entre elementos puramente religiosos y elementos inspirados en el Carnaval, los cuales son considerados profanos por las sociedades

Ilustración III-5-4: Loa del ángel a la Virgen. Alangací. 1982 (Foto Caillavet).

Ilustración III-5-5 El diablo esperando su ajusticiamiento. Alangací. 1982 (Foto Caillavet).

Ilustración III-5-6: Ahorcamiento del diablo. Alangací. 1982 (Foto Caillavet).

puritanas del norte de Europa (Burke 1978: 194-199). Ésta es una tradición española que encontramos en América, por ejemplo en el comportamiento agresivo, con frecuencia sexual, de los "Negritos" y los "Diablitos" que desafían a los espectadores: en Otavalo, en 1940, el diablo negro captura a uno de los espectadores, lo mantiene prisionero y, en un tono burlón, comienza a "asustar a la gente" (Parsons 1945: 105-107, Fiesta de Santa Rosa, abril 1940). En Mompox, en 1970, durante la "danza de los Negros", el "Adalid" recita a gritos versos satíricos contra las autoridades municipales y agarra a un niño al que arrastra por el barro y finge violar, con la ayuda del "Capitán" que dirige la danza (Arocha 1992: 118). Los juicios populares contra el Rey del Carnaval, cuya efigie es quemada o ahorcada, recuerdan la ejecución del Diablo durante la Epifanía, cuando está sentado esperando su postrer comida y fuma el último cigarrillo del condenado (Burke 1978: 197; Caillavet: trabajo de campo, Adoración de los Reyes, Alangací, 1982. Ver ilustración III-5-5). Ricard menciona un juicio satírico y el ahorcamiento de Judas durante la Semana Santa en el norte de Colombia, elementos derivados del Carnaval y que se dan también en España en el marco de un catolicismo abiertamente antisemita (Ricard 1938: 212-213, para Urabá, norte de Colombia con población negra; Fabre-Vassas 1994: 212-213 presenta varios ejemplos sobre Francia y España; Subero 1974: 19 cita una descripción de 1836 para Venezuela).

Finalmente, entre los rituales de agresión inspirados en el Carnaval, encontramos las batallas de frutas (Burke 1978: 183), cuyas variantes americanas analizo más adelante.

La segunda tradición -esta vez andina- que subyace a la estructura litigante de las fiestas es la de las "batallas rituales", que han recibido considerable atención como elementos clave de la cultura andina. Ésta era -y sigue siendo- una costumbre secular que ya existía, según ha demostrado Zuidema, en tiempos de los Incas (Zuidema 1991: 821-823). Consiste en una serie de combates entre comunidades indígenas que están organizadas en una estructura simbólica dual y se muestran hostiles entre sí, ya sea permanentemente o sólo con ocasión de los festejos. Estas batallas han de producir heridos, porque la sangre derramada garantiza una buena cosecha. En la región de Otavalo se dice que la sangre es una ofrenda al volcán Imbabura, divinidad tutelar de todo el grupo étnico, a cambio de una abundante cosecha de maíz. Mientras que en los Andes centrales y meridionales las batallas tienen lugar durante el Carnaval, en los Andes norteños se celebran durante todo el mes de junio, con motivo de las festividades del Corpus, San Juan y los apóstoles Pedro y Pablo (Caillavet: trabajo de campo). Pero, ¿cómo se dibuja la relación entre las batallas rituales andinas y las festividades del Corpus?

Un esclarecedor estudio etnográfico describe la celebración del Corpus en la localidad de Amaguaña, cerca de Quito, a principios del siglo XX (Hartmann 1972: 213, nota 1). Los combates emblemáticos de esta festividad adquieren una dimensión verdaderamente andina, pues los danzantes pertenecen al valle de arriba o al valle de abajo y ponen en escena por tanto uno de los rasgos característicos del simbolismo andino: la oposición hanan/hurin.

Esta fusión de las dos tradiciones es un destacado ejemplo de sincretismo colonial porque aparece por primera vez en las festividades del Corpus de Cuzco en 1610, mientras que las del siglo XVI sólo presentan bailes tradicionales al estilo español (Zuidema 1991: 822). La comparación de los documentos del siglo XVIII con los datos procedentes de la observación etnográfica moderna (1971) en una misma aldea boliviana revela que esta simbiosis puede ser incluso más tardía (Platt 1987). En los Andes septentrionales, este sincretismo puede verse hoy en las fechas en las que se celebran las batallas rituales, porque éstas alcanzan su máximo esplendor en junio, coincidiendo con el ciclo del Corpus (Caillavet: trabajo de campo 1979, 1986). Esto puede compararse con la tradición divergente de los Andes centrales, donde las batallas rituales coinciden en cambio con el Carnaval.

En un escenario urbano, la historia de la sociedad popular de Quito en el siglo XVIII proporciona información complementaria. Los artesanos indígenas y mestizos -cuyos diversos gremios organizan las danzas del Corpus- se enfrentan entre sí en esta época del año, con la cara oculta por máscaras, en "combates de barrios". Estas rivalidades entre gremios están basadas en las divisiones territoriales simbólicas de tradición andina, aunque dentro del marco del calendario europeo de festividades (Minchom 1994: 91-93; 96-97).

Los rituales que expresan y canalizan la agresión están omnipresentes y se manifiestan a distintos niveles:

3.1 - la "presentación del yo" (Goffman 1959), que está relacionada con la construcción de la personalidad y su imagen.

Podemos citar dos tipos de ejemplos de radicalización de la agresión en comparación con el modelo metropolitano:

3.1.1 * *la presencia generalizada de armas y símbolos militares.* Cada bando tiene sus armas características (espadas o machetes, palos, lanzas, rifles, látigos…). En los bordados y adornos de los trajes de los danzantes en el Ecuador contemporáneo, las alegorías tradicionales del Corpus, como la custodia, la paloma y el cordero, se entremezclan con soldados armados a pie o a caballo (Muratorio 1985, para la hermosa colección etnográfica de arte popular de Ecuador reunida por Fish: fotos 25-26). O bien el desplazamiento del centro de interés de la celebración lo sitúa en un elemento de reivindicación militante como puede ser la fiesta de los pendones ("Pendoneros"), donde éstos son tan abundantes que se ha perdido el origen más pacífico de la probable hermandad bajo un sólo estandarte, como lo muestran los inventarios coloniales de bienes de cofradías rurales que no suelen evocar más que un solo pendón (Caillavet: trabajo de campo. Véase Ilustración III-5-7).

Ilustración III-5-7: Los pendones. Capilla de San Miguel (Otavalo). 1982 (Foto Caillavet).

3.1.2 * *el énfasis sobre la cabeza y el tocado.* El disfraz hace posible el anonimato y, por consiguiente, un tipo de conducta agresiva en la tradición carnavalesca, ya sea mediante máscaras o mediante imponentes tocados que ocultan por completo la cara de la persona. Las cabezas de los Danzantes de Pujilí y de los Corazas de Otavalo se esconden bajo cantidad de cintas, plumas, cadenas, medallas y otras baratijas, mientras que los personajes de la provincia de Cañar desaparecen bajo unos sombreros ceremoniales de más de un metro de ancho. Podríamos incluso clasificarlos bajo el epígrafe "armas", porque tienen una función ofensiva y defensiva durante el desarrollo de los festejos (véase ilustración III – 5 - 3. Para la provincia ecuatoriana de Cañar: Hartmann 1978: 202; 216, Fock y Krener 1979: 29; 35). De hecho, la cabeza es el objetivo en las batallas rituales, al igual que sucede en las agresiones festivas de la tradición europea (Hanlon 1985). El ataque se detiene cuando la cara del "Coraza" ha comenzado a sangrar, a pesar de la protección, y el alcalde indígena del siglo XIX corre la misma suerte durante su investidura (el sombrero que lleva es "pesado y de madera maciza") (Minchom 1994: 24-25, citando al jesuita alemán Kolberg 1876). De manera similar, el diablo o el tigre tienen que volcar el tocado alto del "Congo" de Barranquilla (Friedemann 1985).

3.2 - la organización de los participantes: Como lo muestran claramente los numerosos ejemplos mencionados, el antagonismo es siempre binario; los danzantes se dividen sistemáticamente en dos bandos, que suelen ser de tamaño similar, aunque a veces están formados por un solo individuo -el héroe de la celebración- que tiene que enfrentarse a un grupo numeroso. Esta situación está relacionada con los ritos de iniciación que señalan el paso a un grupo de edad superior (el "Coraza") o el ascenso a una posición de prestigio en la sociedad (por ejemplo, la de "alcalde de indios") (véase más abajo).

*3.3 - gestos de agresión: a*doptan diversas formas y se manifiestan a distintos niveles:

3.3.1 * *la escenificación de la batalla.* Los enfrentamientos suelen ser fingidos pero no por ello están desprovistos de violencia. La muerte simbólica está por lo general presente (por ejemplo en el caso del Yumbo o el "Coraza" encadenado). A veces, parece que en la sociedad andina surgiera la necesidad de expresar este simbolismo literalmente: en estos casos, como en la actualidad, las armas se hacen reales (lanzamiento de piedras, hondadas con proyectiles de bronce) y la presencia de muertos o heridos resulta indispensable para la efectividad del rito. Los datos históricos convergen: se prohiben las armas durante las fiestas de Loja en el siglo XVIII (AM/L "1654 a 1788" Ordenanza del Presidente de la Audiencia de Quito al Corregidor de Loja, 24 abril 1786, que prohibe "las armas de fuego para solemnizar las fiestas de Corpus, las del Patrón del lugar y otras a que concurren los Mestizos e Yndios"). Y la utilización de armas reales durante la representación de las danzas de

Moros y Cristianos en Lima (1750) y durante el Carnaval de Potosí (1751) provoca la alarma de las autoridades coloniales (Abercrombie 1992: 296).

¿Es legítimo vincular la hipótesis de un incremento de la agresión a esta tradición andina? Este fenómeno -independientemente de si es éste su origen- puede observarse en un ritual ecuatoriano que se manifiesta bajo diversas formas, pero que es más moderado, aunque ambivalente, en su versión española. En los Andes pudo haber sido dotado de la agresividad potencial y simbólica que desarrollaría más tarde. Tenemos una descripción, relativa a Quito (1876) de la ceremonia colonial que se celebraba anualmente con motivo de la investidura del nuevo "alcalde de indios". El lanzamiento de fruta al nuevo funcionario adopta la forma de una agresión ritualizada que le autoriza a tomar posesión de su cargo. Está protegido por un sombrero especial: "Él tiene que ir a paso lento por las principales calles de la ciudad, con un sombrero de madera pesada y macizo en la cabeza… Mientras tanto los indios, sus nuevos súbditos, se han colocado en los numerosos balcones del segundo piso de las casas cedidos gustosamente para este día por los señores nobles; los indios tienen a su lado montones de naranjas, limones, papayas, calabazas y otras frutas. Conforme el Alcalde va pasando en actitud grave y solemne es saludado con una granizada de frutas, protegido con su enorme sombrero contra los golpes" (Kolberg 1977: 109).

Esto recuerda ciertamente las costumbres carnavalescas, en las que el "Rey" es víctima de una lluvia similar de proyectiles, lo cual constituye una característica que está presente también en el Corpus de los países mediterráneos: de ahí la batalla entre Moros y Cristianos, documentada para el Corpus Christi de Tortosa en 1439, que iba acompañada del lanzamiento de manzanas e higos (Massip Fonollosa 1992: 42). Pero las fuentes iconográficas confirman, a mi entender, la presencia de elementos tomados del ángel blanco del Corpus, que ha salido airoso de esta prueba. Una pintura anónima del siglo XIX representa la primera parte de la ceremonia, cuando la delegación de alcaldes indígenas se reúne en la plaza principal, cerca del Cabildo, permitiéndonos ver qué aspecto tenía realmente el "alcalde de indios"; el cuello y los pantalones de encaje son idénticos a los que utilizaba el Danzante del Corpus, y, al igual que en el Corpus, lleva una careta de hombre blanco (Pintura, "Recepción de los alcaldes de indios en la Plaza Mayor", colección privada, Londres).

Esto puede estar relacionado con una fiesta indígena contemporánea que pertenece probablemente a la misma tradición: el rito de paso de los "Corazas", en el norte de Ecuador. Aunque los estudios mencionan el mismo tipo de agresión, con naranjas y caramelos, no indican su origen (Andrade et al. 1975; Ares 1978; Coba Andrade 1985). La indumentaria del "Coraza" se inspira directamente en el Danzante del Corpus, aunque generalmente vaya a caballo (variante que encontramos también en España) (García Rodero 1992a: 78). Además, su cara está pintada también de blanco y su cabeza protegida por un tocado muy envolvente que amortigua la fuerza de los golpes (véase ilustración III-5-3). Una descripción etnográfica del Corpus en 1940 evoca también el lanzamiento de fruta a los danzantes durante la procesión

(Parsons 1945: 208 para Amaguaña, 1940). Y ya hemos mencionado un elemento de la Danza de la Conquista que se celebra en Mompox: en el momento culminante, la gente arroja naranjas desde la ventana de la iglesia.

Estamos aquí en presencia de una tradición española que parece corresponder a una práctica de distribución simbólica dirigida al pueblo por parte de la clase dominante. Durante el Corpus de Madrid en 1691, por ejemplo, la dama de honor de la reina, Madame d'Aulnoy, describe a las aristócratas lanzando flores y perfumes a la procesión desde sus balcones (Portús Pérez 1993: 217). Este gesto recuerda la costumbre cristiana de lanzar dulces a los niños para celebrar el bautismo del Niño-Jesús (Fabre-Vassas 1994: 186; 232-234). Empleando sin duda un gesto familiar, una dama aristocrática del siglo XVIII en Quito lanza monedas y dulces a la multitud con motivo del acceso al trono del nuevo monarca (Minchom 1994: 95). Este ritual presenta cierta ambigüedad, pues la ofrenda puede convertirse también en agresión, como sucede en las fiestas populares, especialmente en el caso frecuente del lanzamiento de naranjas en el Carnaval y en otras festividades invernales en España (Caro Baroja 1965: 60; Burke 1978: 183). Si bien un encantador poema amoroso de Lope de Vega presenta una versión cortés de esta costumbre:

> "Naranjitas me tira la niña
> En Valencia, por Navidad
> Pues a fe que si se las tiro
> Que se le han de volver azahar" (Lope de Vega 1618: 526),

el vocabulario de la época desvela en cambio la posible faceta violenta, como esta acepción de naranja ("Naranja: bola de artillería del tamaño de una naranja común, de lo que tomó el nombre" Autoridades 1726). Pero la fruta arrojada no es sólo un arma metafórica, y, al menos en Ecuador, los golpes son reales, la sangre corre y es esencial un tocado protector para la cabeza.

3.3.2 * *la invasión del territorio privado.* De manera metafórica constituye un ritual que corresponde a un período de inversión del orden social. En la época contemporánea, el día de San Juan, en la región de Otavalo, las "entradas" (término que hace referencia, tanto en Europa como en América, a la ceremonia colonial de recibimiento de las nuevas personalidades públicas, si bien aquí violentamente parodiada) (Autoridades 1726; Marsden 1960) consisten en súbitas irrupciones en las casas, acompañadas de gritos, cohetes y bullicio; los invasores exigen alcohol (Carvalho-Neto 1973: 71-76). Hay testimonios de estas prácticas festivas durante el siglo XIX; un viajero italiano que pasó por Quito hacia 1850 se extraña ante el comportamiento "grosero" de la gente, que entra en las casas, come, bebe y se marcha sin dar las gracias (Muratorio 1985: 12 citando a Osculati 1854).

3.4- el acompañamiento sonoro:

3.4.1 * *la música* que acompaña a este tipo de fiestas revela, a mi juicio, una constante: si estudiamos sistemáticamente las referencias a la música en las fiestas andinas, observamos que los instrumentos básicos son el tambor y la flauta. Aunque los cobres o los violines pueden también estar presentes, es de subrayar que éstos enmudecen cuando llega el momento culminante del enfrentamiento, y sólo se oye entonces el binomio flauta/tambor (Caillavet: trabajo de campo de la autora, San Juan Capilla, Otavalo, 1982: véase ilustración III-5-8; Ferrario 1960: 535, finales del siglo XVIII; Comynet en 1852 (1974: 631); Moreno 1949). En la literatura etnográfica, esta música se suele considerar como autóctona. Quisiera recordar, sin embargo, que estos instrumentos también acompañan en Europa y en América los acontecimientos militares de los siglos XVI y XVII, así como las ocasiones solemnes donde se reafirma la autoridad colonial, como por ejemplo los anuncios del pregonero (Cardini 1992: 212. Ver por ejemplo Garcés 1937: 73. El Cabildo de Ibarra del 24 de septiembre de 1606 menciona los "instrumentos bélicos" que se tocarán con motivo del aniversario de la fundación de la villa. Sobre pregones, ver Freile-Granizo (1972: 280, f. 173): "Auto acordado" en San Pablo, Otavalo: "por voz de pregonero, pífanos y cajas con toda solemnidad").

Ilustración III- 5- 8: Caja y flauta en San Juan Capilla (Otavalo). 1982 (Foto Caillavet).

Esto es igualmente la música del Corpus Christi, puesto que se trata de una festividad militante: tenemos el ejemplo de las fiestas coloniales del Corpus en Tunja

(Colombia) "al son de flautas y tambores" (Ocampo López 1985: 43) y el de las de Cuzco en 1700, acompañadas por dos cajas y una flauta (Zuidema 1991: 827, n. 12 cita la descripción por Esquivel y Navia)) (Para versiones etnográficas comparables de 1940 en Amaguaña y la zona de Otavalo, véase Parsons 1945: foto XXXV).

El estudio de las danzas renacentistas incorporadas en fiestas religiosas en Europa establece también claramente su origen militar y la utilización de flautas y tambores (Brooks 1988: 195). De este modo, la creación de una nueva "danza de espadas" en 1556 para el Corpus de Tortosa, al son de la flauta y el tambor exclusivamente, que se mantendría hasta el siglo XVIII, encaja en el marco coetáneo de las nuevas formas de la guerra moderna (Massip Fonollosa 1992: 42). Una adaptación hispanoamericana la constituyen los tambores característicos del Corpus de Pujilí, cuyas cajas están pintadas con escenas religiosas, rápidamente desgastadas por el golpeteo de las baquetas. Otro ejemplo procede de los pueblos situados en torno al lago San Pablo (Otavalo), en el período que va hasta 1950: los "tambores grandes" reservados para este propósito lucían representaciones del sol y la luna, así como de la trilogía: el sol, el lago y el volcán Imbabura (Caillavet: trabajo de campo. Para la comarca de Pujilí, Muratorio 1985: foto 20). El simbolismo de los diferentes instrumentos musicales y su contexto de utilización sigue siendo poco conocido en los Andes y corresponde a un campo rico en mestizaje, en el que probablemente la contribución de las tradiciones europeas -concretamente la del Corpus- ha sido infravalorada.

3.4.2 * *el ruido de los cohetes:* las fiestas españolas les confieren gran importancia, ya se trate del Carnaval, de la victoria de los Cristianos sobre los Moros (como nos recuerda Albert Llorca 1994: 3, en el caso de la región de Alicante) o de la celebración de un acontecimiento excepcional como la reconquista de Málaga en septiembre de 1487, para la cual, a pesar de la época del año, las fiestas han incorporado explícitamente elementos propios del Carnaval y del Corpus: "que el sábado en la noche hagan fogueras y tanyan canpanas y echen cohetes segund se faze las carnestolendas y el sabado en la tarde que baylen los judios y moros y los otros ofiçiales y que el domingo de mannana se fagan en la Traperia los juegos de la fiesta del Cuerpo de Dios" (Rubio García 1987: 181).

Omnipresentes en las fiestas indígenas, los cohetes poseen un contenido de agresividad, no sólo porque evocan los disparos y el fuego de cañón, sino también porque su intención manifiesta es ensordecer a los participantes y desbancar a las demás manifestaciones festivas. En la fiesta de Corazas, por ejemplo, los "priostes" hacen estallar sin cesar sus cohetes en la misma puerta de la iglesia mientras se dice misa… (Caillavet: trabajo de campo, San Rafael, 1978-1982). También se utilizan durante las violentas "entradas" de que hablamos más arriba. Y el cuadro de la recepción de los alcaldes en Quito en el siglo XIX muestra que éstos eran precedidos por "coheteros", y el humo de los fuegos de artificio es claramente visible en el cielo (véase también en la foto del ahorcamiento del diablo, ilustración III-5-6). Las frecuentes representaciones iconográficas de los "coheteros" demuestran que éstos eran una

figura popular muy común (Pinto 1977: láminas 1 y 15: "Cohetero con rueda" e "Yndio con cohetes" h. 1900). El significado agresivo de los cohetes fue explícito cuando sirvieron de señal convenida para el levantamiento popular que iba a dar comienzo en Quito en 1765: "La señal para unirse [a la revuelta] iban a ser tres cohetes, primero un estallido, luego dos la segunda vez y tres la tercera" (Minchom 1994: 219). En 1852, el viajero francés Comynet quedó impresionado por la "pasión" de los indígenas por "el ruido y las luces": "estas procesiones van acompañadas por músicos, pero para añadirles más fuego y ruido, (los indios) disparan fuegos artificiales con hartos cohetes y bañan a los presentes con las chispas; y cuando algunos de éstos, quemados por los cohetes, lanzan gritos agudos, ellos se ríen mucho. El ruido de los cohetes les alegra tanto que los disparan hasta de día" (Comynet 1974: 631).

3.5- la topografía de la agresión:

3.5.1 * *la conquista de la plaza:* encontramos en los Andes un tema de claro origen hispánico: el enfrentamiento cuyo principal objetivo es conquistar la plaza. La Plaza Mayor es tanto en España como en América el espacio político por excelencia, y las ceremonias coloniales tienen que ocuparlo necesariamente (Chevalier 1978: 111). Las iglesias coloniales están situadas siempre en ella, lo que explica el significado de la expresión utilizada en el norte de Ecuador para designar el objetivo al que aspira cada bando: "ganarse las capillas". Allí es donde ambos bandos terminan por enfrentarse entre sí, ya sea por medio de bailes o de "entradas" llevadas a cabo por los participantes en las batallas rituales andinas. El aspecto agresivo se confirma si establecemos una comparación con las rebeliones del siglo XVIII en Quito, cuando los barrios periféricos, que se han sublevado, intentan también dominar por la fuerza este centro simbólico constituido por la Plaza Mayor (Minchom 1994).

3.5.2 * *los "castillos":* su función y significado no han sido estudiados con detalle; no obstante, su nombre me parece muy sugerente, puesto que están muy presentes en las fiestas andinas de Ecuador. Así, durante las "entradas", los danzantes ocupan las casas que han dispuesto un "castillo" delante de la puerta, lo que constituye una señal de su participación en el ritual (Carvalho Neto 1973: 71; 85). También los encontramos delante de las capillas durante las fiestas (véase Ilustración III-5-9).

¿Se puede rastrear alguna relación con los castillos que se disputaban los moros y los cristianos durante la Reconquista? Las fiestas españolas parecen haber retomado el tema. En el siglo XVI, durante una fiesta celebrada en La Mancha, "Moros" y "Cristianos" simulaban una batalla para conquistar un castillo de simulacro[7]. Pienso que la relación es sobre todo semántica, porque en América esa palabra designa dos tipos de objetos diferentes, si bien ambos de uso festivo.

En primer lugar, el origen europeo de los falsos castillos se remonta a la tradición cortesana medieval (Lleó Cañal 1975). Investigando el Corpus de Sevilla, este historiador encontró descripciones de castillos de simulacro -estructuras de madera provistas de una torre y cubiertas de tapices- construidos por los diferentes gremios

Ilustración III-5-9: Un "castillo". Capilla de San Miguel (Otavalo). 1982 (Foto Caillavet).

de artesanos: como el ejemplo de la alegoría de la reconquista de Sevilla en 1514, que reúne a la Virgen, al canonizado rey de Sevilla, a los obispos y a una decena de Moros (Lleó Cañal 1975: 14-16). Ya hemos mencionado la relación simétrica entre el castillo cristiano y la torre turca en Gualaceo. Sin embargo, los "castillos" americanos parecen haber sido destinados, principalmente, a espectáculos pirotécnicos. Tienen unos dos metros de alto y están repletos de cohetes; coronada por torres, su arquitectura tiene un simbolismo específico del Corpus Christi (cáliz, paloma…). Estaban destinados a explotar en el momento culminante de la fiesta (Carvalho-Neto 1968: 22-29; 1973: 105-106). Todo esto recuerda claramente los "castillos de fuego" de numerosas fiestas españolas, descritos de la siguiente manera en 1726: "castillo de fuego: invención o artificio de madera, que se forma y levanta en alto y se viste de cohetes con sus guías, que en prendiendo en ellas el fuego se va disparando hasta el fin con varias invenciones muy vistosas" (Autoridades 1726).

También durante las "batallas rituales" andinas se desarrolla el tema de la toma del castillo. Así, en el "juego del pucará", dos bandos enfrentados intentan conquistar un espacio denominado simbólicamente "pucará" (término quechua para castillo fortificado), aunque en realidad no es más que un espacio llano y vacío destinado a ese fin (Hartmann 1978: 202-205 [región de Cuenca, Ecuador]). La batalla ritual que enfrenta a dos bandos por la conquista de un castillo aparece también de forma me-

tafórica en las costumbres andinas, bien sea con ocasión de las festividades del Corpus, o bien en la tradición claramente autóctona de celebrar la construcción de una casa. Un texto del siglo XVII ilustra perfectamente la interación sincrética de estas dos tradiciones. Durante una ceremonia colonial tachada de idolatría por la sociedad dominante, los indígenas del pueblo peruano de San Francisco de Mangas celebran ciertas danzas y rituales "en todos los días del Corpus y cubiertas y repaxes de cassas nuevas" (Duviols 1986: 32, f.1r; 350, f. 48v: "cuando yso su cassa nueba y la cubrio…e vistio como ynga con otros dos yndios llamados don García Ricapa difunto y Francisco Callan y otros yndios se vistieron como españoles ysieron como una guerra para olgarse"). Esta fiesta, en la que los indígenas hacen los papeles antagonistas de Incas y españoles, se encuentra idéntica tres siglos más tarde entre la población de Saraguro, en el sur de Ecuador, para celebrar la construcción de una nueva casa, pero esta vez utilizando referentes actualizados de la guerra periódica entre Ecuador y el Perú (Tual 1960: 37). Una terminología que pertenece una vez más al campo bélico.

En cambio, el segundo tipo de "castillo" que encontramos en Ecuador podría parecer inscribirse en un contexto completamente pacífico, si no fuera porque su presencia es indispensable para indicar qué casas participan en las incontroladas y violentas "entradas". Sólo a este nivel metafórico podemos hablar de agresión, porque la construcción -llamada "castillo" o "rama"-, aunque sea similar, en lugar de cohetes ostenta regalos (caramelos, fruta, licores, billetes, utensilios de cocina…), que son ofrendas para un altar u obsequios recíprocos entre los habitantes (para los Andes ecuatorianos: González 1981: 44-46; 68-70 para la región de Cuenca; y Carvalho-Neto 1973: 80-82 para la de Otavalo). Estos "castillos" recuerdan la costumbre de construir arcos de la victoria con ramas floridas y ofrendas en muchas festividades europeas y coloniales, como por ejemplo la fiesta cristiana del Domingo de Ramos en sus numerosas manifestaciones: entre estos antecedentes europeos, señalemos la descripción que hace Fabre-Vassas de su "sofisticada arquitectura de varios niveles, repleta de dulces religiosos" (Fabre-Vassas 1994: 147-148). Sobre Ecuador, con ocasión del fastuoso Corpus quiteño en el siglo XVIII, ha quedado una relación explícita de los "soberbios arcos triunfales (que) se levantan a ciertas distancias, con altares más altos que las casas, sobre los cuales, como sobre los arcos, se pone una inmensa cantidad de vasos de oro y de plata y de piedras preciosas" (Ferrario 1960: 534). Vemos pues cómo la denominación sigue siendo militar aunque el contenido ya no lo sea. Y si bien el campo semántico parece muy extenso, yo sugeriría que se ha construido a partir de una **metáfora militar del espacio**, del castillo y del arco de la victoria, trofeos tantos de la Reconquista peninsular como de la Conquista de ultramar.

Conclusiones

Las festividades del norte de los Andes - ya se trate de las numerosas fiestas populares de carácter claramente sincrético o de las fiestas que se inspiran en los "Moros y Cristianos" y en la "Danza de la Conquista"- parecen tener un estrecho paren-

tesco: su directa relación con la festividad militante del Corpus, una herencia del período colonial que continúa estando muy vigente. Adoptan básicamente la dimensión bélica inherente al Corpus pero sin su mensaje apologético. Esto se manifiesta especialmente en elementos compartidos: el antagonismo binario de los participantes; la distribución de papeles opuestos entre los infieles y los que expresan la ideología dominante; la inevitable victoria de estos últimos, que son los blancos; la música bélica y los símbolos militares; y, por último, la indumentaria, con llamativo énfasis en la cabeza.

Su dramatización conduce a rituales de agresión comparables a los de la guerra de la época moderna, como por ejemplo el inicio de la batalla con sonidos específicos (en este caso cohetes, pífanos y tambores durante las "entradas") o la conquista de lugares simbólicamente estratégicos (como la ocupación de la plaza mayor y la toma y destrucción del falso castillo). En América parece darse una radicalización de la violencia, no sólo por la selección y ampliación de los temas bélicos del Corpus europeo, sino también porque en ocasiones los rituales simbólicos se convierten en agresiones reales (armas de verdad, necesidad de que haya muertos y heridos).

Como es lógico, la celebración del Corpus no monopoliza los rituales de agresión, y sabemos que las fiestas populares contienen siempre una dimensión polémica, indispensable para darles coherencia y significado. La inversión temporal y controlada del orden social hace posible el restablecimiento, ya fortalecido, de ese mismo orden. El Carnaval es la expresión simbólica más intensa de este proceso; de ahí las revueltas que puede en ocasiones desencadenar la fiesta cuando los excesos, que son parte integrante del rito, no conducen al obligatorio desenlace conservador.

En los Andes septentrionales, la asimilación total de la festividad impuesta del Corpus se alcanza por medio de las metamorfosis de esta fiesta elitista e institucional, que asigna reiteradamente un papel humillante a los vencidos. Pero los valores colectivos son restablecidos gracias a las múltiples encarnaciones del Corpus en las fiestas populares y a la utilización prevalente de la violencia. Los numerosos elementos que el Corpus toma prestados de los rituales de agresión del Carnaval permiten la resolución de ciertos ritos de paso ("pasos de cargo"), a la vez que su deuda con las batallas rituales autóctonas desempeña un papel fundamental en la configuración de la identidad colectiva frente a un trasfondo de cristianismo sincrético. Esto redunda en una serie de festividades en continua reelaboración, de la que extraen su funcionalidad y eficacia.

Notas

1 Una versión más corta se publicó en inglés como "Festivals of the Northern Andes: the Origins and Metamorphoses of Rituals of Aggression" *Studies Presented to Reiner Tom Zuidema* (G. URTON and D.POOLE, eds.*) Journal of The Steward Anthropological Society*. - Vol 25, nºs 1-2, 1997: 143-178.

2 Batallas de los siglos XVI y XVII: "Rodrigo de Narváez y el Moro Abindarráez", "los siete Pecados y las siete Virtudes", las danzas de Moros y Cristianos en Madrid y las batallas entre Angeles y Diablos en Sevilla y Toledo, como lo demuestran los contratos para la fabricación de los trajes (Portús Pérez 1993: Corpus de Madrid, 1579: 192-193); para Toledo, ver los contratos que especifican las "tallas de alas" (Reynaud 1974: 141-142).

3 AN/B Colonia. Real Hacienda 21 ("Comisión a D.Diego Hidalgo de Monte…sobre los santuarios de Tunja": f.728r):"para la fiesta del Corpus Christi que se celebro ayer seis deste presente mes de junio (=1577) vinieron todos los mas caciques capitanes e yndios prencipales como lo tienen por uso y costumbre".

4 El empleo de este término que recuerda la filiación africana para designar al personaje del Blanco interpretado por los mulatos es uno de los tantos ejemplos de la complejidad del mestizaje y de sus representaciones.

5 Ricard 1932. Ver la curiosa asociación que hace el cronista Fernández de Oviedo (1526: 91-92) de las pinturas corporales de la población autóctona de la costa atlántica colombiana con las de las costas de Norteáfrica: "el cual cacique (= de Catarapa en Castilla del Oro) tenía mucha parte de la persona pintada y estas pinturas son negras y perpetuas, según las que los moros en Berbería por gentileza traen, en especial las moras, en los rostros y en otras partes; y así entre los indios, los principales usan estas pinturas en los brazos y en los pechos, pero no en la cara, sino los esclavos".

6 Zuidema (1996: 178): " El Corpus es una fiesta móvil que se celebra 60 días después del Domingo de Resurrección. Se sitúa el jueves después de la luna llena entre el 21 de mayo y el 24 de junio. En el calendario juliano del siglo XVI, antes de la adopción del calendario gregoriano en 1584, la fiesta se celebraba entre el 11 de mayo y el 14 de junio. Cuando el Corpus cae tarde, puede coincidir con el solsticio de junio (21 de junio) o con la festividad de San Juan (24 de junio) la cual celebra el solsticio en el calendario católico".

7 Encontramos más casos en las fiestas actuales de Moros y Cristianos celebradas en las regiones de Alicante y en Extremadura. Albert-Llorca (1994 ms: 3) menciona que el asalto del castillo de los Cristianos por los Moros es parte del festejo en la zona de Alicante. Pero no está claro si está involucrado un castillo real. Y en Peñalsordo (Badajoz), Corpus del 24 de junio de 1995: combate de reconquista del castillo entre los dos bandos.

III. 6 LA GEOGRAFÍA SAGRADA DEL OTAVALO PREHISPÁNICO[1]

Este trabajo pretende explorar la relación entre el espacio geográfico y las creencias religiosas en el área cultural andina. Los asentamientos no sólo transforman el paisaje según un tipo de ocupación económica sino que inscriben además su concepción del cosmos en su territorio, dotándolo de una dimensión política y religiosa. Esta interpretación ideológica del espacio consiste a la vez en una remodelación del paisaje que va marcado con señales e hitos concretos, a la par que en una construcción simbólica **sin rastros visibles** y que nos resulta muy difícil de reconstituir.

Combinando trabajo de archivos, datos arqueológicos y trabajo de campo geográfico y etnológico, llegué a demostrar en un estudio anterior que existía, en la sierra andina del norte del Ecuador, en tiempos inmediatamente anteriores a la conquista española, un asentamiento autóctono llamado Otavalo, distinto del que designaría la colonización bajo este mismo nombre y que se conoce hasta hoy día como capital regional y centro turístico. Durante las reducciones toledanas el asentamiento autóctono Sarance perdió su nombre y pasó a llamarse Otavalo. En cambio, el asentamiento original Otavalo fue desbaratado y la mayor parte de su población se desplazó a otro nuevo asentamiento colonial, el de San Pablo de la Laguna.

Gracias a la convergencia de estos datos pluridisciplinarios, pude localizar al Otavalo original en la vertiente norte del macizo del Mojanda, hasta la orilla sur del lago de San Pablo, en las zonas hoy denominadas San Roque y Villagranpugro (Caillavet 1981). Ya restablecida la identidad del Otavalo antiguo (así designaremos el asentamiento prehispánico), y eliminado el difundido contrasentido acerca del topónimo, vemos cómo la información que lo designa en la documentación temprana de archivos recobra un gran interés. Primero porque estos datos se vuelven coherentes, ya que se aplican a un asentamiento correctamente localizado y exento de influencias coloniales posteriores, segundo porque llevan a comprender cuál era la dimensión política y religiosa de este asentamiento para la etnia prehispánica Otavalo, lo que permite una aproximación a una cosmología hasta la fecha desconocida.

1. Otavalo, centro cósmico

Para las conciencias autóctonas prehispánicas, el lugar Otavalo goza de un estatus privilegiado que se ve justificado (a la par que nutrido) por una conjunción de rasgos de tipo religioso que voy a analizar en este trabajo.

La supremacía del sitio se ve fortalecida por la presencia material de los difuntos en el suelo. Dar sepultura a los muertos en las mismas tierras de la etnia es necesario para mantener la continuidad con las generaciones anteriores y para afirmar la pertenencia de las tierras a la etnia, o mejor dicho (si intentamos aproximarnos a las mentalidades andinas) la pertenencia de los miembros de la etnia a tales tierras. Este sentimiento muy difundido entre la población autóctona de toda la cordillera andina, se ve ilustrado por ejemplo en el argumento que presentan frente a las pretensiones de los colonizadores españoles, los indígenas de la zona andina de Cocuy (Colombia), en 1571:

> (dijeron) "los dichos indios del repartimiento que labraban y hacían sus sementeras de donde tienen dicho para adelante en aquellas propias tierras donde al presente estaban y que muchos años antes así lo hacían **y allí estaban enterrados sus padres y hermanos…**" (Tovar 1980: 115).

El "pueblo" antiguo de Otavalo debía contar con muchas sepulturas ya que era un lugar codiciado por los huaqueros españoles, hay prueba de ello ya en 1564. Enterramientos, a todas luces, de personajes de importante jerarquía dentro de la etnia, ya que sus sepulturas encerraban objetos de oro: "fue al pueblo de Otavalo a sacar ciertas sepulturas y sacaron dellas quince a veinte pesos" (Caillavet 1981: 126).

Las reducciones toledanas reagruparon y desplazaron los hábitats aborígenes de la zona de Otavalo, y en muchos de los casos, los bajaron de los páramos hacia los valles interandinos (Caillavet 1988: 47). Si bien siempre traumáticas para las poblaciones autóctonas, la reducción que más protestas acarreó entre las de todo este territorio étnico, es precisamente la que concierne el pueblo Otavalo. Y las razones que dan los indígenas en un testimonio de 1579, remiten a la esfera de las creencias y de la identidad étnica:

> "despues que el padre fray Juan de Toro es provincial (= del convento franciscano de Quito) este testigo (= el clérigo Gerónimo de Cepeda) se acuerda que un dia el dicho capitan Rodrigo de Salazar (= encomendero de Otavalo) le dixo a este testigo como el habia hablado al dicho padre probincial fray Juan de Toro para que le diese otro religioso sacerdote que dotrinase el pueblo de Otavalo **queste es el pueblo antiguo de donde salen y decienden los señores de la probincia de Otavalo** por causa de que lo mandavan despoblar y pasar al pueblo de Sant Pablo porque no se despoblase syendo como **era aquel pueblo el principal por decender del los dichos caciques y señores de Otavalo"** (Caillavet 1981: 113-114).

Este extracto del discurso de los indígenas de los Andes septentrionales coincide con las nociones conocidas para los Andes centrales y meridionales, y estrechamente relacionadas, de "pacarisca", "huanca" y "mallqui", y sobre las cuales nos ha ofrecido una síntesis esclarecedora un trabajo de Rostworowski (1983: 61-71). La insistencia de los jefes étnicos de Otavalo sobre la "descendencia" y el origen tanto físico como mítico de su linaje ("salir") concuerdan exactamente con las definiciones que dan de la "pacarisca" los comentaristas españoles del siglo XVI y la expresión en

quechua del cronista autóctono Pachacuti. Albornoz [1580] define el culto preincaico esencial de las "pacariscas" como "creadores de sus naturalezas", "criadores de donde descienden" (Duviols 1967: 20; 37); Molina, hacia 1575, así relata este mito panandino de los orígenes:

> "diçen que los unos **salieron** de quebas, los otros de çerros, y otros de fuentes, y otros de lagunas, y otros de pies de árboles"… "y que por haver **salido** y empeçado a multiplicar destos lugares en memoria del **primero de su linaje que de allí procedio**" (Molina 1916: 6).

La definición de Pachacuti (c.1620) "pacariscanchic, lucssiscanchic, machunchicpa pacariscan", traducida por Itier como "el lugar de donde nacimos, de donde salimos, de donde nacieron nuestros antepasados" (Pachacuti 1993: 148, f.9r) coincide también textualmente con las palabras de los pobladores de Otavalo.

La práctica del enterramiento del monolito "huanca" en las tierras de una "parcialidad" (según el vocabulario colonial del área septentrional[2]) y su simbolismo tienen también un posible eco en la sierra ecuatoriana. Duviols (1967: 8), apoyándose en los testimonios de Arriaga y Avendaño, lo interpreta como un "doble mineral del mallku". Sería una encarnación pétrea, el vestigio palpable del antepasado, origen de la etnia que afirma a la vez la posesión de la tierra y su fertilización por el fundador de la etnia. Me parece lícito relacionar este culto con los monolitos descritos a finales del siglo XIX por González Suárez, enterrados en estos montículos artificiales ("tolas") tan característicos del norte ecuatoriano. Lo que llama la atención, es que aquel pionero de la arqueología ecuatoriana los menciona exclusivamente para el lugar donde yo ubiqué al antiguo Otavalo:

> "Hasta ahora, estas piedras no se han descubierto más que en unas tolas, construidas a **la orilla de la laguna de San Pablo, en el lado que cae al frente del cerro de Imbabura**. Las piedras se encontraron clavadas verticalmente en el suelo, en línea recta, dentro de las tolas, de tal modo que estaban cubiertas enteramente por la tierra" (González Suárez 1910 T. 1: 74-75 y T. 2: ilustraciones).

El parecido estílistico notable con la estatuaria lítica de la vecina área quillacinga del sur de Colombia (Cárdenas Arroyo 1989-90) abogaría por una datación coetánea de la época del contacto.

Otro aspecto, claramente enfatizado por los pobladores autóctonos en su protesta por la reducción colonial del antiguo asentamiento, es la supremacía ideológica y a continuación, política del antiguo Otavalo: es el pueblo "principal" de la etnia por ser cuna de los jefes étnicos de más alto rango (Caillavet 1988: 56). La escala en la jerarquía del poder, así como su manifestación geopolítica en la ocupación de asentamientos con mayor o menor estatus, se puede apreciar igualmente en un ejemplo de los Andes peruanos, con ocasión del Taqui Oncoy, en 1564: "los quatro **caçiques principales**…se han retirado a sus **guamanis y pacarinas principales** e en los

ayllus de Guancaraylla y Llusita y Circamarca y Carampa an quedado los caçiques menores…" (Yaranga Valderrama 1978: 167-168).

Queda claro que ciertos asentamientos gozan de preeminencia, reflejando el orden político e ideológico. El culto a los difuntos y a los antepasados fundadores es en el caso del antiguo Otavalo el que se rinde a la cúpula de los dirigentes (pasados y actuales, míticos e históricos) de la etnia. Dentro de estos linajes inmemoriales (Caillavet 1983: 49-56) que emparentan a los jefes étnicos vivos con los mallquis y las pacariscas, no tiene sentido - si queremos deshacernos de un etnocentrismo culturamente cristiano - distinguir entre divinidades mayores y otras secundarias (Rostworowski 1983: 62). Las concepciones religiosas andinas aseguran una fluida continuidad (si bien jerárquica) entre todos los niveles sagrados: las pacariscas y los lugares del origen mítico cuentan con elementos geográficos de importancia real y de tamaño dispares (lagos, cerros, fuentes, pie de árboles…) (Arriaga 1968: 202; Molina 1916: 6; Pachacuti 1993: 149, f.9), pero el rango asumido en las genealogías es comparable. En el caso del antiguo Otavalo, su ubicación expresa el parentesco reivindicado por los "señores de Otavalo": este asentamiento asocia en **un lugar único** las mayores huacas de la etnia, es decir la laguna Imbacocha (denominada en la Colonia "lago de San Pablo") y los volcanes Imbabura y Cotacachi. Estos seres míticos, hoy día aun plenamente presentes en los rituales indígenas de la región, ocupan la cúspide del linaje que reúne a

vivos	= jefes étnicos
difuntos	= mallquis/ huancas
antepasados míticos	= laguna Imbacocha y volcanes Imbabura y Cotacachi.

Esta ubicación, excepcional porque su carga simbólica coincide exactamente con el paisaje geográfico, expresa además la concepción andina del tiempo todavía vigente en esta zona, que consiste en contemplar **el pasado delante de sí**: en este caso concretado por estos elementos geográficos que ocupan todo el campo de visión directa.

Vamos ahora a demostrar de qué manera la conjunción física en un mismo lugar de los elementos más importantes de la geografía sagrada determina la elección del asentamiento Otavalo como centro de la cosmología del grupo.

1. Una geografía sagrada y sexuada

En la cosmología andina, es bien sabido que constituyen los hitos primordiales del paisaje sagrado, los volcanes y los lagos. Abundan los ejemplos tanto actuales, en un sinfín de ritos que han sobrevivido a siglos de presión cristiana, como documentados para las épocas prehispánicas y coloniales.

Sobre la región que consideramos aquí, ya se percibe el carácter sagrado de estos hitos esenciales en la negativa autóctona de desvelar el nombre de aquéllos, ante

la intrusión sacrílega de los colonizadores. La encuesta de 1582 del Corregidor de Otavalo se enfrenta a un pretexto poco credible: "los nombres de los çerros y cordilleras **no me supieron dezir** mas de que a todos los cerros grandes llaman atun hurcos" (Caillavet 1993: 268). Para toda la zona Otavalo, no vienen especificados en las fuentes del siglo XVI los nombres de los volcanes Imbabura, Cotacachi ni tampoco de la colina de Reyloma (topónimo español documentado en el siglo XIX) conocida hoy día como Arbol Pucará, y que juega un papel destacado en la cosmología de la etnia. T. Bouysse-Cassagne me sugiere un fenómeno comparable cuando los indígenas de Porco, en el Alto Perú, prefieren quitarse la vida antes que nombrar las minas, lo que equivalía a entregar el nombre sagrado de las huacas allí ubicadas. En el territorio de la etnia otavalo, este silencio de las fuentes concierne también los lagos: los topónimos que designan las lagunas principales son de origen alógeno, sea en lengua castellana ("laguna de San Pablo"), sea en quechua ("Yahuarcocha, Cuicocha, Imbacocha") debido sea a la tardía conquista incaica, sea a la difusión colonial del quechua. Pero no se conocen los nombres en lengua vernácula, ni aparecen en el *corpus* de Relaciones Geográficas de la zona (Jiménez de la Espada 1965, T.II: Relación de Quito, 1573; Relación de Otavalo, 1582). Rescatar los topónimos locales ha sido posible gracias a una investigación sistemática de cierto tipo de documentos de archivo (testamentos de indígenas, litigios sobre tierras), pero sólo concierne el parcelario agrícola en su micronivel y no ayuda a despejar el misterio de la toponimia sagrada (Caillavet 1983; 1989).

El volcán Imbabura se perfila aun hoy día como la divinidad tutelar de toda la etnia. Es el antepasado por antonomasia, como es el caso, hacia 1610 en el norte del Perú del volcán "Mamallqui Jirca, que quiere dezir planta o principio u origen de los cerros" (Duviols 1976: 276). En la actualidad, el Imbabura recibe ofrendas, especialmente en una inmensa falla en forma de corazón, y atreverse a subir hasta su cumbre forma parte de los rituales de iniciación de los varones (Caillavet 1993: 268). Refiriéndome a comparaciones con otro punto geográfico del área cultural andina, la tradición aborigen de la sierra cercana a Bogotá también consistía en ofrendas de "ídolos de oro fino" en el "santuario que tiene (el jefe étnico) en lo alto de la sierra por cima de Santafé", "por unas sierras muy ásperas que la mayor parte no se pudo ir a caballo" (Ibarra [1594] 1990: 252;254).

El culto a los lagos apunta a la otra faceta de la geografía sagrada. Se enmarca igualmente dentro de una tradición panandina, de la cual sólo recordaré dos polos esenciales como el lago Guatavita en los Andes colombianos, objeto de complejas ceremonias y nutridas ofrendas por parte de las etnias muisca (Simón [1625] 1981: T.III, 327-330), y el lago Titicaca, cuyo rol fundador remonta a los albores de la mitología andina (Bouysse-Cassagne 1992). En la sierra norte ecuatoriana, las numerosas lagunas protagonizan destacados papeles en las leyendas y cosmogonías populares (Buitrón 1950). Pero la que goza de preeminencia es la laguna Imbacocha (o la-

go San Pablo), a la vez la más extensa y de mayor importancia simbólica, sin lugar a dudas por estar ubicada al pie del volcán Imbabura.

La conjunción de estos dos elementos sagrados, lago y volcán, enriquece sus respectivos significados, como lo ha analizado Giese en el caso de las lagunas Huaringas del Norte del Perú, asociadas a los cerros en cuyo pie se encuentran. Son polos complementarios y según palabras de un curandero local, conforman "un solo sitio… un solo encanto… un solo punto" (Giese 1992: 571-572). La relación entre el cerro, entendido como masculino y la laguna como femenina, es el motor del poder sagrado. Y la adscripción sexual de todos los elementos del paisaje sagrado aparece también como una característica andina, ajena a las mentalidades europeas y rara vez mencionada por los testimonios españoles (Jiménez de la Espada 1965, Relación de San Andrés de Xunxi: 262). La **dualidad sexual** se puede considerar como el principio básico en que se asienta la cosmología andina. Rasgo que subraya el cronista Fray Pedro Simón, refiriéndose a las culturas de los Andes colombianos: "aun en los ydolos que adoran, jamas es uno solo sino macho y hembra" (1625, T.III: 367). Esto explica que en el folklore y los cultos actuales de los indígenas del Norte del Ecuador el género atribuido a los cerros y a las lagunas interviene de forma determinante en las creencias y rituales vinculados a la fertilidad (Caillavet 1993: 269-276).

El cerro Tayta Imbabura tiene amores no exentos de peleas con su vecina, el volcán Cotacachi, y estos dos cerros funcionan como pareja en las terapias de los curanderos locales, y en las invocaciones de que son objeto (Caillavet 1993: 268). En los mitos actuales, la laguna Imbacocha juega un papel en esta relación entre ambos volcanes, al permitir la comunicación: en los días de viento que encrespa la superficie del lago, las olas espumosas son "telegramas" que intercambia la pareja sagrada.

Este lugar único que concentra la mayor expresión de sacralidad autóctona se sigue percibiendo como tal, según apuntan superviviencias bajo dominación cristiana. La ceremonia altamente sincrética del Corpus Christi, que encubre un culto prehispánico y lo asocia con manifestaciones de ortodoxia católica (Caillavet 1997) da una prueba clara de la especificidad del sitio del antiguo Otavalo. Ratifica el argumento de este artículo una pintura del siglo XIX, obra culta que ofrece una visión costumbrista de la realidad étnica, y que representa un baile indígena con ocasión de la fiesta del Corpus. Su interés, en el marco de la problemática que se analiza aquí, radica en la ubicación del evento: este culto indígena tiene lugar en el sitio exacto del Otavalo prehispánico tres siglos después de que la colonización haya dispersado el hábitat original (Ver ilustración III-6-1).

Este asentamiento contaba con unas "tolas" prehispánicas que convivieron hasta hace unos cuarenta años con una capilla cristiana (Caillavet 1981: 122). Estas tolas, formas arqueológicas características del Norte ecuatoriano, son montículos artificiales, de tamaño muy variable (el sitio monumental de Cochasquí comprende pirámides de hasta veinte metros de altura (Oberem 1981, T.1), fechadas entre 950 y 1550 d.C. Eran de uso ceremonial, generalmente asociadas a necrópolis, y privilegio

Ilustración III-6-1: Anónimo atribuido a Rafael Troya (siglo XIX) Fiesta del Corpus a orillas del lago San Pablo (Otavalo). M.JyC.PUCE/Q (foto Bustamante). Véase al fondo la perspectiva del lago, de la colina Reyloma y del volcán Cotacachi

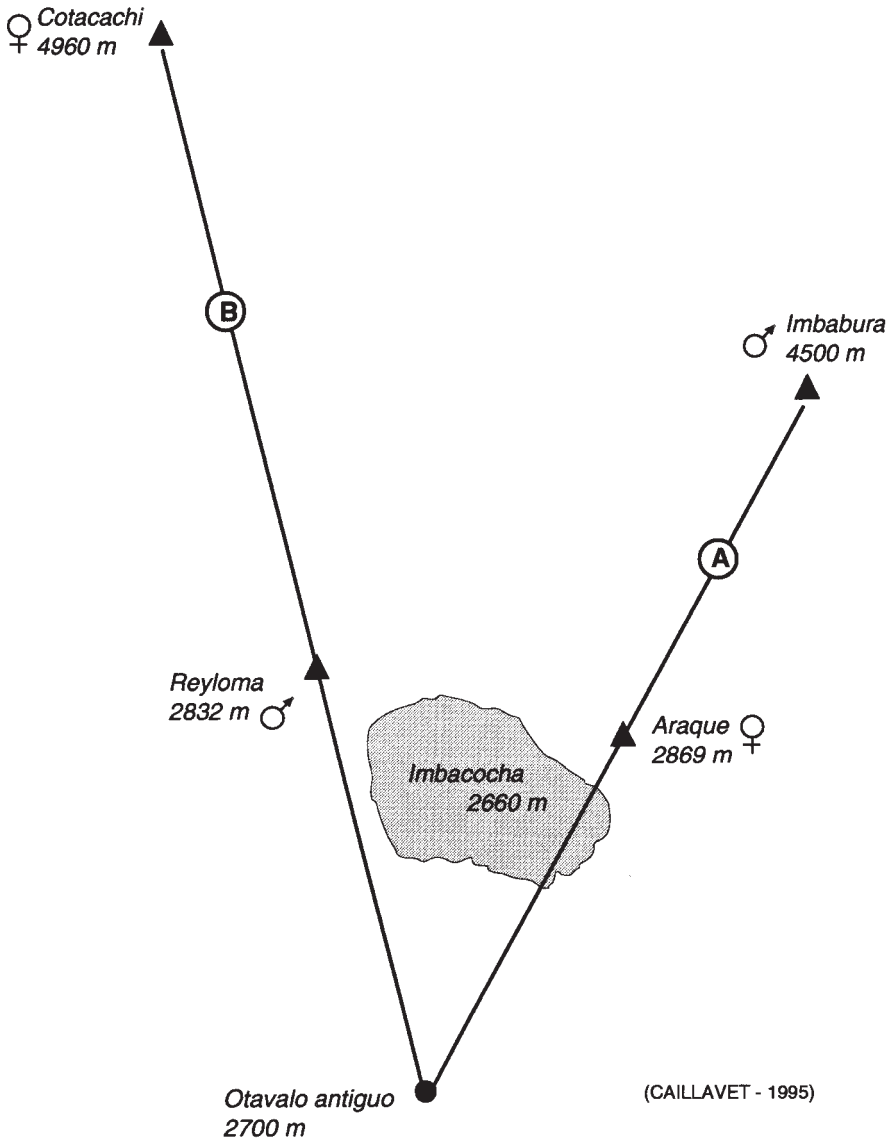
de los jefes étnicos; en la documentación etnohistórica, las pude identificar con el topónimo aborigen "yasel" (Caillavet 1983: 10-11; 1988: 48).

Cabe entonces analizar, dentro del paisaje sagrado circundante, qué vistas abarca este sitio peculiar, qué perspectivas tienen ante sí los participantes a los cultos locales.

Las observaciones que realicé en el mismo terreno, además de la consulta de los trabajos arqueológicos llevados a cabo en el área, me llevaron a descubrir que en el sitio del antiguo Otavalo (H.T.Otavalo 0°11' lat.N/O°17' long.O; 2750 m altitud) convergían dos alineaciones nada anodinas. Hacia el Nordeste, una misma perspectiva asocia la colina Araque (H.T.28-XIII. Otavalo 0'13' lat.N/0°17'30 long.O; 2869 m)[3] y el volcán Imbabura (Dirección A). Y hacia el Noroeste, desde el Otavalo antiguo, se ve en una misma línea recta, la colina Reyloma (H.T.28-XIII. Otavalo 0°13' lat.N/ 0°15' 30 long.O; 2832m) y detrás el volcán Cotacachi (Dirección B). (Ver ilustraciones III-6-2 y III-6-3 y mapa III-6- 1).

Ilustración III-6-2: Alineación del lago, la colina Araque y el volcán Imbabura desde el Otavalo antiguo (Foto Caillavet).

Ilustración III-6-3: Alineación del lago, la colina Reyloma y el volcán Cotacachi desde el Otavalo antiguo. (Foto Caillavet)



Mapa III-6-1: Dos alineaciones desde el Otavalo antiguo

Ahora bien, ¿por qué son significativas estas dos colinas que ocupan una posición intermedia o de relevo entre el Otavalo antiguo y los dos volcanes de género complementario? El estudio de los ritos y de las creencias actuales las designa como lugares de religiosidad indígena. Cito por ejemplo el culto al árbol "lechero" que corona la colina Reyloma, que le rinden las mujeres jóvenes que necesitan un esposo. Es sabido que el culto a los árboles, en especial en lo alto de una colina, está atestiguado por la documentación sobre religiones andinas: por ejemplo, en el norte del

Perú, "Pozan, guaca de los dichos Chachapoyas del ayllo Coyllac, es **un arból sobre un cerro** junto al pueblo de Coyllap." (Albornoz 1967: 33). Las investigaciones arqueológicas demuestran además que ambas colinas fueron objeto de modificaciones intencionales en tiempos prehispánicos y que cuentan con escarpaduras artificiales (Plaza Schuller 1976: 61-66).

A raíz del descubrimiento de estas dos direcciones en las que se alinean tres elementos sagrados, emprendí una investigación sistemática de los sitios simbólicos del paisaje, para comprender la dimensión religiosa de la geografía sagrada para la etnia otavalo. Cierto número de sitios se revelan cargados de simbolismo si se analizan sus antecedentes arqueológicos, las supervivencias folclóricas y etnológicas y si se contrastan con datos de archivos.

La cristianización impuesta por la Colonia ofrece la ventaja de señalar en muchos casos los lugares de culto aborigen: la erección de cruces y capillas se superpone a los sitios significativos dentro de las religiones autóctonas. El primer concilio de Quito, ya en 1570, ordena:

> "poner cruces en las muchas guacas y adoratorios que hemos mandado destruir en las juntas de los caminos, en las camongas que son las cuentas de las leguas, en las entradas y salidas de los páramos, en los nascimientos de las fuentes, en las lagunas y en los cerros altos, porque generalmente estos lugares son guacas y adoratorios de los indios" (Primer Concilio de Quito 1978: 63).

En el caso del Ecuador norandino, las tolas asociadas a una capilla constituyen un ejemplo emblemático: es el caso, ya mencionado, de la capilla colonial de San Roque edificada frente a las tolas (recientemente destruidas por el párroco) del Otavalo antiguo. Esta superposición del culto autóctono por el cristiano se ve también excepcionalmente ilustrada en un ejemplo colonial del siglo XVIII: una pintura de un pueblo indígena de esta misma zona geográfica, en una ladera del volcán Cotacachi, muestra la yuxtaposición en la plaza de una tola aborigen y de una capilla cristiana (Ver ilustración III-6-4).

El inventario de estos sitios, que abarcan varios siglos de historia, implica un análisis caso por caso y algunas precauciones metodológicas: en particular la previa comprobación de la estabilidad del terreno en estos casi cinco siglos, a veces sometido a modificaciones geofísicas importantes, fruto de un volcanismo activo. Por ejemplo, es imprescindible tener en cuenta el posible desplazamiento del curso de las aguas, a veces registrado en la documentación ya que si no, la micro-prospección actual arrojaría datos incoherentes: es el caso de un manantial "que brotaba a las goteras de la capilla de Nuestra Señora de Agua Santa" (en el pueblo de San Pablo del Lago) y que "asomó nuevamente seis cuadras abajo" a raíz del espectacular terremoto que asoló la región en 1868 (Herrera 1907: 205-206). Este dato (la anterior presencia de una fuente) permite comprender el por qué de la construcción en la época colonial de esta capilla **encima** de una tola, como se puede comprobar en la actualidad.

Ilustración III-6-4: Acuarela anónima (1775) Una cruz y una capilla han sido erigidas al lado de una tola aborigen. (ANH/Q Indígenas 91. Doc.1775-IX-18) (Foto Caillavet).

Datos de archivos llevan a identificarla a mediados del siglo XVII asociada a la tola del jefe étnico y bajo esta misma advocación (AC/Q Autos Ejecutivos. 1738-1782 "Andrés de Escovedo vesino del asiento de Otavalo…", 1764: f. 54v): el nombre antiguo o histórico la asocia al culto a la fuente, mientras que hoy día se denomina capilla de la Virgen de Lourdes (H.T. 28-XIV. San Pablo. 0°12' lat. N/O°18'30 long. O; 2718 m) (Ver ilustración III-6-5).

Al noroeste de la ciudad de Otavalo, existe la capilla de San Juan (H.T. 28-VIII. Ilumán. O°14' 30 lat-.N/O°14' long.O; 2539m), esencial en las fiestas indígenas actuales, para la cual he podido remontar hasta la fecha de 1616, cuando se fundó la cofradía del "glorioso San Juan Bautista" (Archivo particular - Otavalo). Un trabajo etnológico de los años 1940 describe el baño ritual de la población blanca e indígena que tiene lugar la víspera de San Juan, en "el manantial del santo", una "fuentecilla de agua fría y tranquila" cercana. Se lleva el agua de la fuente hasta la iglesia de San Luis (en Otavalo) donde se la bendice (Parsons 1945: 109-110).

Hoy día, otro culto está rendido al agua, en la cascada formada por el desagüe del lago San Pablo, al norte de éste, llamada "Angapaccha" o "cascada de Peguche" (H.T.28-VIII. Ilumán 0°14'30 lat.N/0°16' long.O; 2620m). Se bañan allí los varones indígenas, y las ofrendas propician fuerza y virilidad (Parsons 1945: 93-4).

Este conjunto de sitios sagrados se relacionan entre sí a la vez por estar dotados de un simbolismo de género, y por ubicarse en líneas rectas. Estas dos caracte-

Ilustración III-6-5: La capilla de la Virgen de Lourdes, en San Pablo, encima de una tola. Al fondo, a la izquierda, la colina Araque; a la derecha, el Imbabura (Foto Caillavet).

rísticas se combinan para dar sentido a la geografía sagrada del territorio étnico, para permitir a la población autóctona compartir una lectura trascendental de su paisaje.

3. Una geografía orientada

El territorio étnico prehispánico es a la vez sexuado y orientado. En algunos casos, he podido determinar la adscripción sexual de los sitios sagrados, y las correspondencias y oposiciones binarias son sugerentes.

Un mito actual que recopilé localmente, y en parte confirmado por una fuente etnohistórica (Jiménez de la Espada 1965, "Relación de Pimampiro" [1582]: 250-251), explica el origen contrastado de la colina de Araque y del valle de Cusín, surcado éste por el río Itambe que alimenta el lago San Pablo (H.T.28-XIV. San Pablo; H.T.28-XIII. Otavalo. 2730-2660 m). Dos culebras oriundas del valle norteño del Chota emprenden una carrera, la culebra hembra llega antes y se queda en la colina de Araque y "por ello", es un paraje más frío; la culebra macho alcanza hasta Cusín, y "por eso", Cusín es más abrigado. Esta cosmogonía asigna a la colina Araque un signo femenino, mientras creo que podemos considerar a la colina Reyloma, lugar de culto al árbol proveedor de esposos, como un polo masculino.

La dirección A reúne a Araque femenino y a Imbabura masculino, mientras que la dirección B presenta una asociación inversa: Reyloma masculino y Cotacachi

femenino. La pareja de los volcanes está precedida en las líneas de visión desde el Otavalo antiguo por una pareja de colinas a orillas del lago y los polos sexuales se oponen simétricamente (ver mapa III-6-1).

Esta pareja de colinas se combina además en otra alineación (dirección C), que incluye un tercer punto, materializado aun hoy día por una capilla en la vertiente sudeste del Imbabura, la capilla de Angla (H.T.28-XIV. San Pablo. 0°12' lat.N/0°22'30 long.O;). Esta debió de pertenecer a una cofradía indígena porque las tierras del área se llaman "Virgen Alto" y "Virgen Bajo" y porque el topónimo histórico "Anla" remite a una parcialidad indígena documentada a mediados del siglo XVIII (AC/Q Autos Ejecutivos. 1738-1782 "Andrés de Escovedo vesino del asiento de Otavalo…", 1764: f.55v). Desde la misma capilla (3131m) se observa, en dirección al lago, la colina Araque (2869m), la cual oculta totalmente la colina Reyloma (2832m), algo más baja y situada exactamente detrás según esta perspectiva (Ver ilustración III-6- 6).

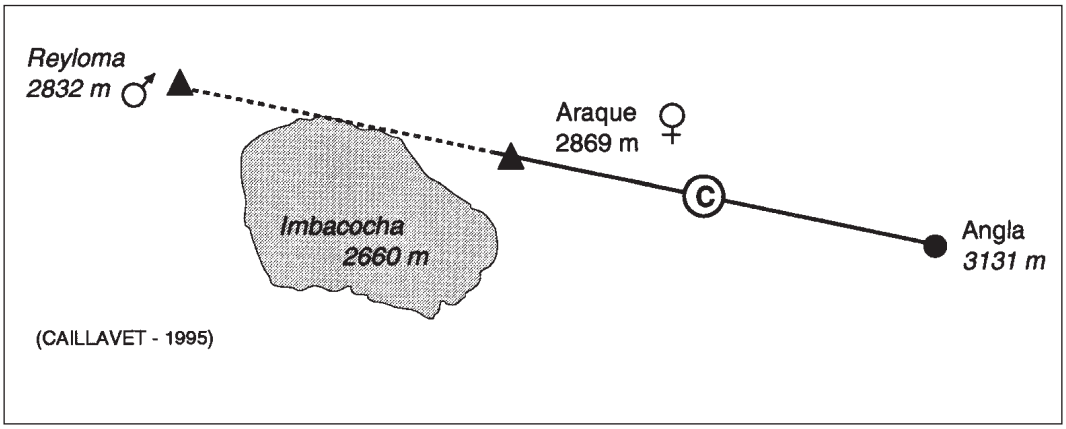
Esta dirección C me lleva a pensar que estamos en presencia, no de líneas de mira, sino más bien de alineaciones significativas como direcciones que reúnen sitios sagrados: parece no tener especial relevancia el que se vean estos sitios sagrados sino **que se sepa que allí están presentes** y vinculados por "pertenecer" a la misma línea.

Es el caso también de la dirección D que articula a dos cultos al agua de parte y de otra del culto a Reyloma. Esta colina (2832m) campea como punto mediador entre San Juan Capilla (2539m) y la capilla de Nuestra Señora de Agua Santa (2718m). La puerta de ambas capillas está orientada hacia la colina de Reyloma, que

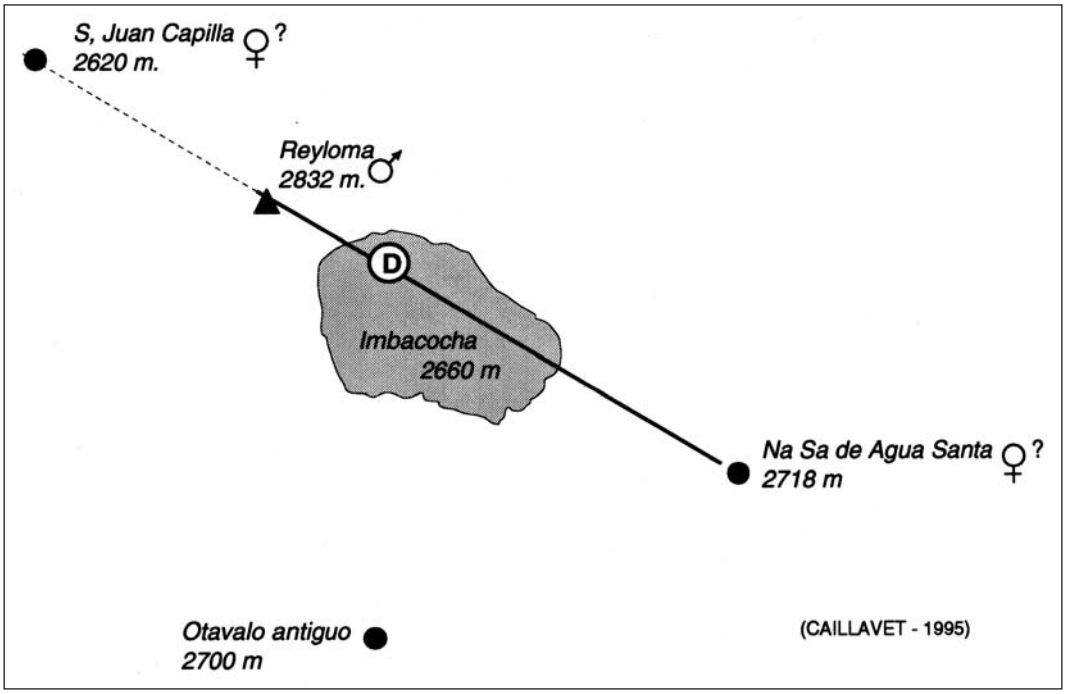
Ilustración III-6-6: Desde la capilla de Angla, la colina Araque oculta a Reyloma. Entre ambas, el lago San Pablo (Foto Caillavet).

es el punto del paisaje que ocupa la línea de visión directa. No hay visión posible entre ambas capillas, siendo ocultada cada una a la otra por Reyloma, pero su posición es simétrica, así como el tipo de culto que albergan, relacionado con fuentes. Si bien Reyloma es claramente un punto masculino, no hay datos para atribuir un género a estas dos capillas, excepto si consideramos que el agua suele corresponder en los Andes a un culto a la fertilidad femenina (ver mapa III-6- 3).

Mapa III-6-2: Alineación de la capilla Angla y de las dos colinas.

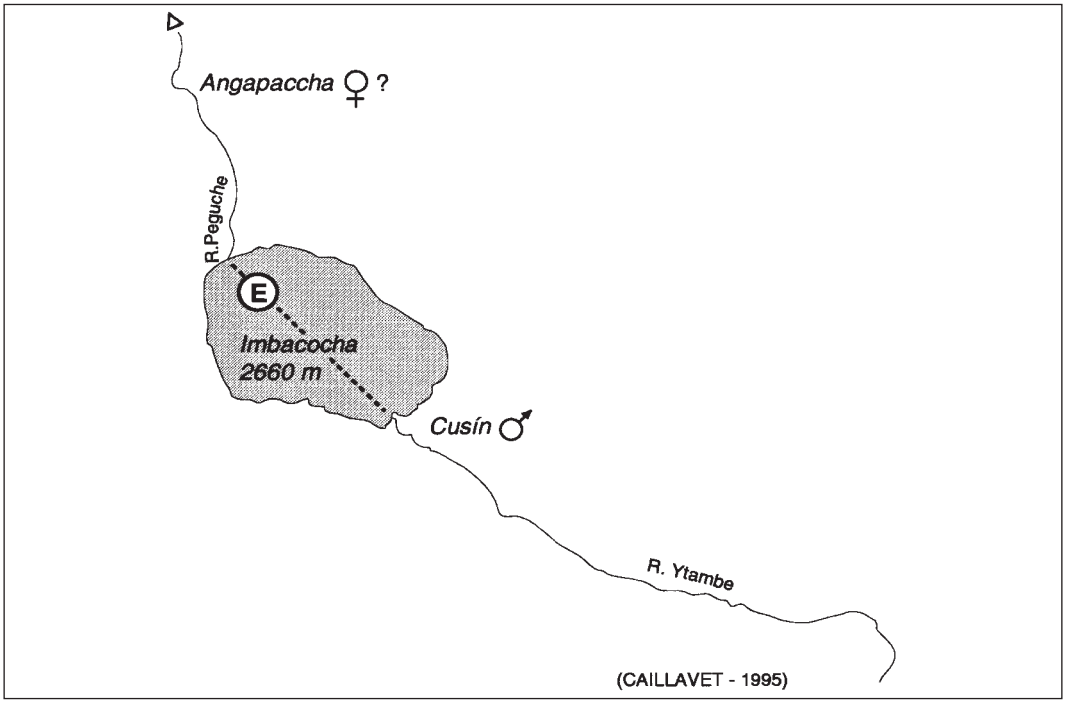


Mapa III-6-3: Alineación de la colina Reyloma y dos capillas



Por fin, menciono otra dirección (E) que viene marcada por el flujo de los ríos que se vinculan al lago San Pablo. Los dos ríos - el Itambe que alimenta el lago al este y el Peguche que lo desagua al oeste, dibujan una continuidad que corresponde al eje longitudinal del lago (S-E/N-0). Este eje de más de cuatro kilómetros, se materializa en ocasiones, apunta una monografía escrita a finales del siglo XIX: "las aguas del Itambe cruzan de una orilla a otra, trazando una gruesa línea blanca, en otras veces serpenteando" (Herrera 1907: 143). Desde el Otavalo antiguo, que domina el lago en su eje longitudinal, esta línea debía de ser claramente perceptible. Al inicio y al final de esta dirección se encuentran diametralmente opuestos- o directamente vinculados- (no hay datos para caracterizar si es un vínculo de continuidad o de antagonismo), respectivamente el llano de Cusín (el topónimo aborigen es Cusinquí), polo masculino según el mito de las dos culebras, y la cascada Angapaccha (o Piguchí en la toponimia aborigen). El primero es "una rinconada", amplio triángulo de tierras cenegosas cruzado por el Itambe (es probable que su curso hacia la laguna haya variado en relación a fenómenos eruptivos, pero dentro de este mismo triángulo), abierto hacia el lago y con abundancia de tolas prehispánicas. La segunda se forma porque el río Peguche está encajonado a su salida de la laguna y se despeña bruscamente: dos morfologías fluviales, sino antagónicas, a lo menos opuestas totalmente por su configuración. Si aceptamos ver en Cusín un polo masculino y en el culto al agua de la cascada una adscripción femenina, la dirección E proporciona un ejemplo más de oposición o complementariedad sexual (ver mapa III-6-4).

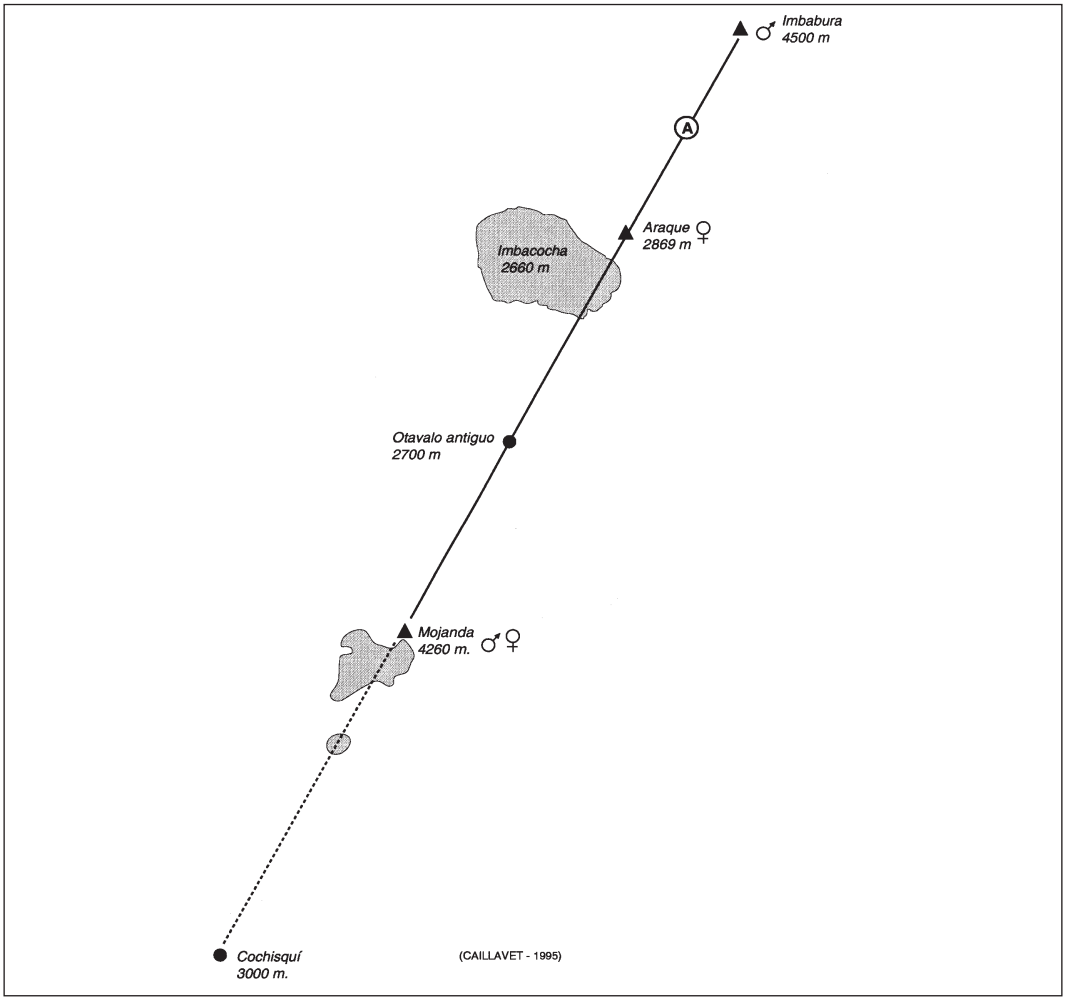
Mapa III-6-4: La dirección del agua del lago San Pablo



A nivel regional, es probable que estas direcciones abarcaran un espectro más amplio y que no quedasen limitadas a estos puntos sagrados locales. Pero no se cuenta con datos que permitan postular si terminaban siempre en hitos esenciales de la religión como los volcanes fundadores, o si podían, en otros casos, quedar abiertas hasta la línea del horizonte, o señalar puntos de observación astronómica. Estamos ya en meras especulaciones.

Si exploramos las posibles prolongaciones de estas direcciones, siempre justificando las conclusiones gracias a la convergencia de información arqueológica, etnohistórica y etnológica, propongo datos ampliados para las direcciones A y D. La dirección A vincula el Otavalo antiguo con el Imbabura hacia el nordeste, y su prolongación hacia el suroeste lo asocia con el más significativo conjunto de tolas de todo el territorio étnico, el sitio prehispánico de Cochisquí (hoy Cochasquí) (H.T. Malchinguí. 28-XXII 0°4' lat.N/0°11'30 long.O; 3000 m), cuya importancia monumental aboga por un papel protagonista, aunque escasean los datos documentales para apreciarlo. El hecho de que en la época colonial se adjudicara a una encomienda distinta de la de Otavalo, y de que en el siglo XX haya quedado algo marginado por no situarse en las mismas vías de acceso, no debe hacer olvidar que, a la llegada de los españoles, Cochisquí se encontraba, lo mismo que el Otavalo antiguo, en la ruta principal, es decir el camino incaico y sin lugar a dudas preincaico. He reconstituido el trazado aborigen en un trabajo anterior (Caillavet 1985: 405-407) y Cochisquí constituye la etapa más inmediata al Otavalo antiguo. El camino entre ambos asentamientos es directo, sin poblaciones intermedias y se perfila como prolongación diametralmente opuesta de la dirección A. Hacia 1540, Cieza de León lo recorre en su viaje hacia Quito: "De los aposentos de Otabalo se va a los de Cochesquí y para ir a estos aposentos **se pasa un puerto de nieve** y una legua antes de llegar a ellos es la tierra tan fría que se vive con algún trabajo" (Cieza 1947: 391). El Otavalo antiguo y Cochisquí estaban asentados en las laderas opuestas del macizo del Mojanda y el camino directo entre ambos sube y baja este relieve, pasando por las dos lagunas de cráter que tiene en su cumbre, como lo describió la monografía de Herrera: "El **antiguo camino** cruzaba por la caldera, al lado de las lagunas; en Cascacunga tenía 3874 metros de altura" (Herrera 1907: 146). Este camino, tan característico de la preferencia prehispánica por un trazado recto y de altura, integra dos lagunas, conocidas hasta hoy día por su complementariedad sexual. La de mayor extensión, es el varón Caricocha (H.T. 28-XVIII. Mojanda. 0°8' lat.N/0°14' long.O; 3711 m) y la menor, su mujer Huarmicocha (H.T. 28-XVIII. Mojanda. 0°8' lat.N/0°15' long.O; 3727 m). Se sabe además que el paso de un camino por el punto más alto era uno de los sitios venerados en las religiones andinas, en este caso su sacralidad se ve reforzada por su bipolaridad sexual. Aquí, la continuidad visual está interrumpida por el Mojanda (ver mapa II-6-5).

Mapa III-6-5: Alineación que incluye Cochisquí



Otra posible continuidad, la sugiero para la dirección D, donde media Reyloma entre los manantiales de Agua Santa y de San Juan. La prolongación de la dirección más allá de San Juan Capilla apunta al lago de Cuicocha (H.T. 28-VII. Quichinche. 0° 18' lat.N/0° 9' long.O; 3068 m), situado en un cráter en una ladera del Cotacachi. Su particularidad procede de las dos islas que ocupan el centro del lago: si uno se sitúa a orillas del lago, la perspectiva que pasa entre las dos islas permite observar perfectamente el pico rocoso y nevado del Cotacachi. Volviéndose hacia el Sur, la vista es espectacular hacia la llanura de Otavalo, dominada por el Imbabura y donde se aprecian la colina de Reyloma y el lago San Pablo (Ver ilustración III-6-7).

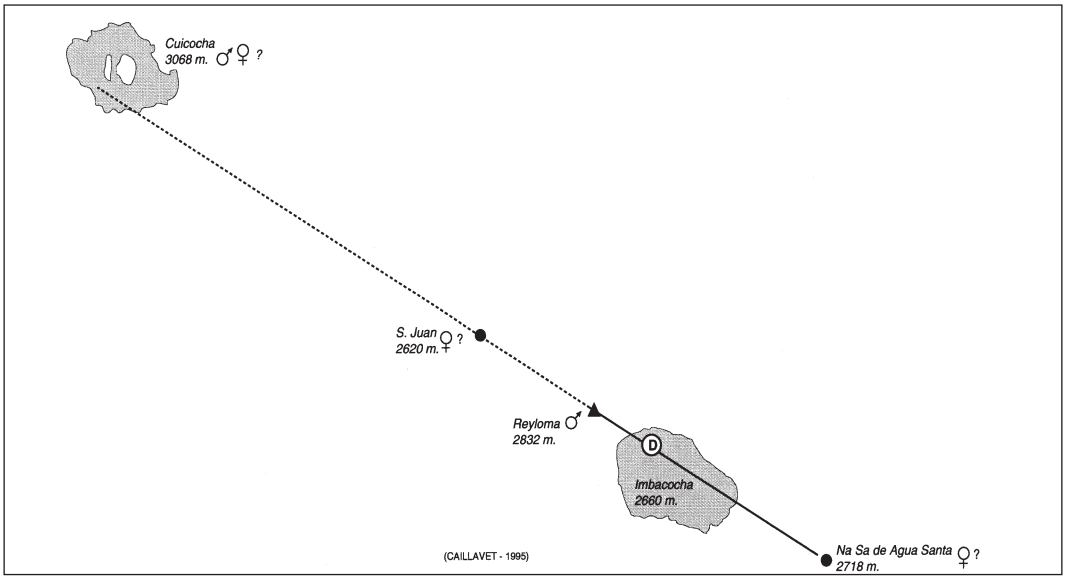
Pero más allá de estas observaciones de campo, no contamos con información documental que permita caracterizar estas dos islas del lago y hacer algún paralelo

Ilustración III-6-7: Desde el lago Cuicocha se divisan el Imbabura, la colina Reyloma y el lago San Pablo (Foto Caillavet).

con las dos lagunas del Mojanda, acerca de su simbolismo y bipolaridad sexual. En este caso es Reyloma quien interrumpe la visión en esta línea (ver mapa III-6-6).

El mapa general III-6-7 integra los resultados de esta investigación y ofrece una síntesis de la rejilla interpretativa de la geografía sagrada de la etnia Otavalo.

Mapa III-6-6: Alineación que incluye el lago Cuicocha



Mapa III-6-7: Alineaciones y adscripción sexual en el territorio otavalo

Hoja plegada

4. Las líneas sagradas en una perspectiva comparatista

¿Dentro de qué marco comparatista podemos encajar las líneas del paisaje sagrado de la etnia otavalo prehispánica sin caer en aproximaciones abusivas o generalizaciones carentes de contenido?

Las afinidades con distintos sistemas de representaciones simbólicas y de interpretación del espacio propios de otras regiones y culturas de la América prehispánica son patentes. A continuación presento ejemplos concretos que ilustran la concepción del espacio sagrado en relación con las creencias.

Recordaré en primer lugar la combinación intencional de alineaciones que han determinado la construcción del centro ceremonial de Teotihuacán. Las perspectivas visuales que unen la pirámide del Sol, la de la Luna y los santuarios de otras divinidades del panteón de esta cultura mejicana, están integradas en el urbanismo y participan de su dimensión religiosa. Si bien se trata de líneas de mira perfectamente perceptibles, parece que el punto de origen de la ciudad, de fecha más antigua, corresponde al sitio sagrado en torno al cual se erige el conjunto ceremonial: consiste en una serie de cuevas naturales y posiblemente un manantial, exactamente encima de las cuales se edificó el templo del Sol (Porter Weaver 1981: 190-191). O sea que las perspectivas visibles apuntan a lugares invisibles, en este caso soterrados, pero de importancia simbólica primordial.

En el continente sudamericano, especialmente en el Perú, Bolivia, Chile, abundan los paisajes marcados por sistemas de líneas artificiales, siendo el conjunto más importante, el de Nasca en la costa peruana. Este comprende más de setecientas líneas y unos sesenta centros de líneas, identificados éstos como "centros radiales-…conformados por uno o varios cerros naturales (frecuentemente coronados por una o más pilas de cantos rodados) de los cuales parten líneas de diversa anchura". La mayor aglomeración de estos centros radiales se sitúa frente a Cahuachi, el centro ceremonial de mayor importancia dentro del complejo de Nasca (Aveni y Silverman 1991: 369-370; 375; Reinhard citado por Rostworowski 1993: 191). Notemos que este topónimo parece el mismo (ya que la inversión de sílabas es un fenómeno lingüístico totalmente identificado) que aquel recopilado por Albornoz para designar los "ceques" en la costa: "Han de advertir que, en todas las más guacas que están en los cerros y en llanos, tienen al rededor de sí unas señales que llaman **cachauis**, que son señales de los ofrescimientos que a las tales guacas hazían…en los tales **ceques o cachauis**" (Duviols 1967: 38).

Es cierto que en la sierra andina, el sistema de los ceques se nos impone como el otro gran punto de referencia: estas líneas imaginarias irradian desde el templo del sol del Cusco incaico hasta distintos puntos del horizonte, y relacionan más de trescientos sitios sagrados, que consisten por lo general en manantiales, colinas o cerros. A veces, estos ceques se concretan en un camino, una acequia (Zuidema 1976: 348;

1986: 90). Pero Zuidema establece además que "si bien se pueda comprender algún día la importancia ritual y mitológica de cada dirección de los ceques, es patente que el por qué de estas orientaciones combina múltiples razones de orden climático, hidrográfico, atmosférico, astronómico y político" (Zuidema 1978: 1048). E identifica dos funciones esenciales: "la primera consiste en la descripción del espacio, y algunas direcciones tenían un papel importante para codificar las observaciones astronómicas. La otra función se puede asimilar a la utilización del sistema a modo de un rosario, para ordenar las huacas conforme a la sucesión de los días del año" (Zuidema 1986: 91).

Las líneas concebidas como direcciones asociadas a observatorios astronómicos parecen remitir a una interpretación, digamos, satisfactoria para las mentalidades occidentales ya que suele ser la más frecuente. Aunque la dimensión astronómica es esencial en muchas culturas americanas, vimos con el caso emblemático de los ceques que no acapara la totalidad de su función. Recientes investigaciones sobre las líneas de Nasca ayudan a descartar hipótesis de este tipo, como la finalidad exclusivamente astronómica: "la profusión de líneas y el número aun mayor de objetos celestes permiten que un investigador de alineaciones pueda producir, sin ninguna dificultad, cualquier tipo de correlación" advierten Aveni y Silverman (1991: 373). Y Rostworowski también induce a la prudencia: "las rayas señalan a todos los puntos del firmamento por su gran número y por lo tanto su objetivo no podía ser calendárico" y propone una hipótesis interpretativa que toma en cuenta los datos etnohistóricos llegados a nosotros sobre la divinidad primordial de la costa y su relación con ciertos territorios étnicos y geográficos. La particularidad del dios Kon es que se le concebía como ser alado, lo que justificaría marcar el paisaje sagrado con un entramado de signos especialmente perceptibles desde lo alto (Rostworowski 1993: 190-191;196-198).

Los Andes meridionales del Ecuador cuentan con un centro ceremonial, Ingapirca, que fue de gran importancia religiosa para la etnia de los cañari y retomado como tal por la dominación incaica. Un estudio que combina la arqueología y la arqueoastronomía arroja datos de gran interés al subrayar la combinación de dos enfoques: los investigadores distinguen por un lado, la orientación de las estructuras ceremoniales que determinan líneas de mira aplicables a observaciones astronómicas (y que permiten "determinar las principales fechas de por lo menos tres ciclos calendáricos, utilizados simultáneamente por los Incas") y por otro, aquellas líneas de orientación simbólica, sin uso práctico (Ziolkowski y Sadowski 1984: 109; 117-118).

Si bien en el caso del Otavalo prehispánico, no hay ningún dato científico que autorice relacionar las direcciones del paisaje sagrado con una función astronómica, quiero mencionar sin embargo una referencia documental a unas estructuras arquitectónicas ya desaparecidas y claramente prehispánicas. El científico novogranadino Francisco José de Caldas observa estos vestigios en 1803 y los describe en dos ocasio-

nes, interpretándolos como observatorios. Estas dos estructuras circulares de tamaño y factura idénticas según el observador, presentaban dos aberturas diametralmente opuestas, que parecían determinar la orientación Este/Oeste y por lo tanto privilegiar una observación solar. Pero este testimonio sólo menciona su situación topográfica de forma aproximada: una se encontraba "en la orilla occidental de San Pablo" y la otra en "Agato sobre las faldas del Imbabura" (Caldas 1909: 191; 1933: 71;74). Se trataría pues de dos lugares relativamente cercanos de parte y de otra del lago San Pablo: el primero ubicado, sea en la orilla dominada por la colina Reyloma, sea en aquella ocupada por el antiguo Otavalo (ambas interpretaciones son posibles dada la ambigüedad del testimonio); el segundo que parece corresponder al antiguo asentamiento de Imbaquí, evocado en 1609 como "páramo y bolcán", de gran importancia numérica y de muy alto estatus en la jerarquía autóctona, pero difícil de caracterizar con más precisión por la escasez de datos etnohistóricos (Caillavet 1982: 45; 1988: 56)[4].

Por otra parte, cabe también recordar que el culto al sol como divinidad mayor es una tradición panandina, no siempre atribuible a la dominación incaica: como para las etnias de los uru y de los pukina de la zona del lago Titicaca (Bouysse-Cassagne 1992: 139;153), o también en el caso de regiones tardíamente y superficialmente conquistadas por los Incas como el norte de Ecuador (Atienza [1575] 1931: 150-153), o aun totalmente ajenas a la influencia incaica, como las etnias colombianas donde se trata de un culto de origen local. Los santuarios destinados al culto solar están bien documentados para el área de los muisca, siendo el de mayor importancia material y simbólica el "templo del Sol" de Sogamoso: la versión de los cronistas españoles presenta al "cacique de Sogamoso" como "hijo del Sol" según las creencias muisca (Aguado [1568] 1956-57: T.I. 294-295; Simón [1625] 1981: 166-167).

Conjuntamente con el culto solar y en particular por su vinculación con el solsticio de junio, ha conocido una enorme difusión en la América prehispánica, el culto a la constelación de las Pléyades (Zuidema 1992). Randall en su estudio de la fiesta actual de Qoyllur Rit'i (1982), en un valle cercano al Cusco, ofrece una reseña de los testimonios de los cronistas y de la documentación colonial sobre la costa norte del Perú, la región de Huarochirí y la del Cusco. Un texto de 1564 demuestra su papel capital en la ideología indígena (Yaranga Valderrama 1978: 167). Su importancia conceptual es patente hasta hoy día y ha sobrevivido en la etnoastronomía amazónica (Descola 1993: 251). Sabemos que era esencial en el cómputo del calendario azteca y según Aveni, en la concepción urbanística del entero complejo de Teotihuacán (Randall 1982: 41-42).

Este culto a "las Cabrillas" se inscribe directamente en un calendario agrícola que regula la siembra y cosecha del maíz. Este aspecto sí se entrevé en los Andes septentrionales y en la Amazonía: esta dedicación al culto de las Pléyades que percibió

Hernando de Avendaño en el Perú a principios del siglo XVII, vinculada con la preocupación de los campesinos por los cultivos de maíz:

> "la mayor fiesta del año era por Pascua de Espíritu Sancto o Corpus Christi, que era cuando se descubrían mejor las siete Cabrillas y la llaman Oncoimita y tenian particularmente dedicado este tiempo, porque es en el que **se les hiela el maíz y se les pierden las sementeras**". (Duviols 1986: 444),

la encontramos también documentada entre varias etnias colombianas: entre los muzo, de la vertiente oeste de la cordillera occidental, "**tienen por mejor tiempo para sembrar** cuando las Cabrillas del cielo toman por el oriente, de noche como dos horas despues de salidas" (Friede 1976 [1584] T.XVIII: 288). Para la etnia de los patangora (en la región de Victoria en el Magdalena medio),

> "por el mes de diciembre, que a prima noche van las Cabrillas sobre el medio de su horizonte, dicen que empiezan ya a cavar sus labranzas y a rozarlas…y así vienen a tener rozadas y desmontadas y cavadas sus labranzas a tiempo que a la media noche las Cabrillas van ya bajas y los Astillejos en medio del cielo dicen que ya los hermanos de las Cabrillas, que son los Astillejos**, siembran los maíces** en la tierra que las Cabrillas tienen cavada" (Aguado [1568] 1956-57 T.II: 111).

Este culto que asocia las constelaciones de las Pléyades y de Orión (aquí como hermanas y hermanos) está ratificado en la etnoastronomía de la Amazonía colombiana, en la zona del Vaupés (Magaña 1988) y en la Guayana y Surinam (Hugh-Jones 1982): en estos casos, los mitos locales les asignan los roles de marido y mujer.

Estos ejemplos septentrionales remiten a sociedades que no recurren a una compleja astronomía, a la diferencia de los Incas por ejemplo; sin embargo el rol símbolico de los astros es esencial en su cosmología, a la par que en el calendario agrícola.

Si recordamos también la advertencia de Giese, sobre la relación entre los astros y el agua de las lagunas -allí nadan las estrellas cuando están en su posición inferior - citando a Pérez Bocanegra (1631) y las investigaciones de Urton y Zuidema (Giese 1991: 571-572), tenemos aquí un punto de comparación con el caso de Otavalo: un posible culto solar y a las Pléyades asociado al binomio cerro/laguna. Aunque no conocemos su articulación con el calendario agrícola.

Un trabajo muy innovador de Fock (1991) sobre la provincia de Cañar, en los Andes meridionales de Ecuador, completa los trabajos sobre Ingapirca y nos acerca a una concepción indígena muy original del espacio étnico y geográfico.[5] Éste está dominado por diversos cerros sagrados y las aguas de los ríos y arroyos se han orientado artificialmente para crear un sistema de riego con dimensión simbólica. El investigador establece que las ensilladas y promontorios naturales donde se han separado intencionalmente las aguas son los "pucaráes", ubicados siempre "entre los dos

ramales de una acequia" (Fock 1991: 216), y descartando en estos casos el sentido más difundido en los Andes de "pucará" como "fortaleza". Allí es donde tienen lugar las batallas rituales que a la vez oponen y reúnen a distintas comunidades. El "acto no-natural de hacer bifurcar las aguas" (Fock 1991: 225) diseña la red de riego y designa los pucaráes, creando **líneas divisorias** que marcan territorios étnicos socialmente antagónicos pero que comparten el mismo sistema de creencias.

Este es un ejemplo original de conceptualización espacial, que no podemos extender específicamente al caso Otavalo porque el sistema de riego en tiempos preincaicos era muy distinto y se basaba esencialmente en una agricultura de campos elevados y camellones (Caillavet 1989: 110-116). Pero sí abre perspectivas muy nuevas sobre el tratamiento simbólico de la geografía por parte de una etnia, y de su intervención sobre el paisaje.

Algunos datos sobre los rituales religiosos de las etnias muisca permiten entrever su articulación con la estructura socioétnica y cómo ésta se ve inscrita en el espacio sagrado. Hasta la laguna de Guatavita, primordial en la cosmología muisca, convergían largas vías ceremoniales, propias de cada "parcialidad":

> "Y así había **muchas carreras o caminos anchos** que estos indios tenían para ir a sus santuarios **que llegaban a la laguna,** y cada pueblo tenía y conocía el suyo que guiaba desde aquella parte por donde venían, como el de Tunja o Chocontá, Ubaté, Bogotá, etc., por donde entraban a hacer sus sacrificios, que **venían hechos desde media legua antes de llegar a la laguna**, como los hallaron los españoles y aun hoy se conocen y yo los he visto" (Simón [1625] 1981: 327).

En este caso, las líneas sagradas se han concretado en calzadas, y el uso ceremonial les confiere una orientación ya que los participantes al culto las recorren hacia la laguna.

Un último ejemplo de otra forma autóctona de pensar el espacio geográfico en relación con lo sagrado, se refiere a una región de los Andes ecuatorianos centrales muy cercana a nuestra área de estudio. Concierne los cacicazgos prehispánicos de la región de Latacunga y un ritual singular, curiosamente poco comentado por los investigadores: es de origen local, preincaico pero ratificado por la reciente dominación incaica ("Testamentos de Francisca Sina Sigchi y Don Sancho Hacho de Velasco [1580 y 1587] 1966: 13, 17, 19). La ceremonia del "matrimonio" prehispánico consiste a la vez en un rito de iniciación y una toma de posesión del territorio étnico por los jefes étnicos. Tanto el cacique como su hermana-esposa están "enterrados vivos", cada uno en un "cerrillo redondo" que les "sirve de madre". Al "salir de su entierro", adquieren un derecho de posesión (si nos atenemos a la terminología castellana) sobre "todo lo que (mi) vista alcanzó", sobre "todo lo que se divise a la redonda". Estas ceremonias me parecen tener la finalidad de poner en escena el mito de las "pacariscas": los fundadores de linajes **nacen** de sus respectivos lugares sagrados, lo que equi-

Ilustración III-6-8: El jefe étnico o chamán sentado en el duho. Cultura "Negativo del Carchi". 800 d.C-1500 d.C. (Foto Banco Central del Ecuador. Quito).

vale a señalar el vínculo privilegiado que les une a este territorio a la vez que legitima su poder sobre las tierras correspondientes.

En sendos testamentos, los protagonistas de estas ceremonias describen, partiendo de su respectivo cerrillo, hasta donde abarcaban estas tierras, refiriéndose a cuatro direcciones; Da Francisca Sina Sigchi en 1580, menciona en particular una dirección materializada por un arroyo: "asta el rio del Batan **siguiendo esta quebrada**". Los "cerrillos" de Pinipullo (al norte de Latacunga) y de Mulilibí (en el "pueblo viejo" cerca de Saquisilí) pueden considerarse como hitos sagrados desde donde irradian varias direcciones. La cristianización que impuso sepultura en la iglesia a esta pareja de jefes étnicos nos priva de conocer cómo se cerraba ritualmente el ciclo vital y si estos "cerros-madres" servían también de respectivo lugar de enterramiento de estos nuevos mallquis.

Conclusiones

Este recorrido por las variaciones propias de distintas culturas sobre un tema común ha permitido recordar el amplio abanico de respuestas imaginadas sobre la orientación y lectura del espacio. Esta gran diversidad nos previene ante el peligro de concluir a una interpretación poco diferenciada de la relación entre espacio y creencias. Pero también apunta a claras afinidades que muestran que el caso Otavalo se enmarca dentro de una misma tradición milenaria, característica de la América prehispánica, en la cual cada cultura manifiesta su propia sensibilidad a unas u otras correlaciones que percibe en el cosmos. Para ello, pone en relación los hitos esenciales del territorio geofísico, selecciona en un paisaje concreto aquellos elementos aptos para asumir un significado trascendental y construye una reja interpretativa del espacio sagrado.

La etnia prehispánica Otavalo ha materializado el centro del cosmos en un asentamiento único ubicado en el lugar que encierra la mayor carga de sacralidad de todo el territorio étnico, por reunir los polos sexuados complementarios lago/volcán así como una red de correspondencias que ordena la geografía sagrada. Este necesario etnocentrismo asegura la coherencia del pensamiento religioso y político y la cohesión de la etnia en torno a una identidad común.

Sabemos que las casas y las tolas de los jefes étnicos de Otavalo son indisociables como lugares esenciales de ceremonias rituales (Caillavet 1983: 10-11; 1988: 45; 47). El Otavalo antiguo alberga la residencia del jefe étnico máximo y las sepulturas de los antepasados. Como para el cercano grupo contemporáneo Páez (Andes del Sur de Colombia), la casa del jefe étnico equivale al centro del orden cósmico (Rappaport 1982: 244-245). Esto concuerda con la etimología propuesta por Ulhe (1933: 12) que hace derivar el topónimo Otavalo de "O-tagualó", perteneciente al idioma pansaleo "Gualó" o "Tagualó" que significa "casa"[6]. Y allí es donde está sentado el jefe étnico en actitud ritual en un "duho", atributo por excelencia del poder que se siguen transmitiendo los jefes en sus testamentos coloniales, todavía a finales del siglo XVII. Es tal el contenido simbólico de este objeto ritual para los indígenas que el "sillón del uso antiguo" aun sigue siendo determinante para la investidura del cacique colonial: "en señal de posesión lo sentó sobre un duo que llaman que es de palo a la usanza del Inga" (Caillavet 1990: 41; "Testamento de Da Cathalina Mera Puento Maldonado" 1692).

Esta postura ceremonial viene ilustrada por la cerámica arqueológica local (ver ilustración III-6-8) (Richesses de l'Equateur. Art précolombien et colonial 1974; Equateur. La Terre et l'Or 1989) y por representaciones miniaturas del duho en muchas culturas arqueológicas colombianas, donde el jefe étnico ostenta poderes chamánicos que lo relacionan con el orden cósmico (Reichel-Dolmatoff 1988: 55).

La mayor sacralidad correspondiente al corazón del cosmos se concentra en este duho ceremonial ocupado por el máximo jefe étnico, en su tola-residencia, en el antiguo Otavalo, hacia donde desembocan y desde donde irradian las correlaciones inscritas en la geografía sagrada.

Notas

1 Una primera versión se publicó como "Líneas sagradas en la cosmología del Otavalo prehispánico" *Antropología, Arqueología e Historia en los Andes. Libro de Homenaje a María Rostworowski.*- (R. VARÓN GABAI, ed.) 1997: 591-618.

2 Acerca del uso histórico divergente de este término en los Andes centrales y en los Andes septentrionales, ver Rostworowski (1981) y Caillavet (1988): 44.

3 He utilizado las Hojas Topográficas del Instituto Geográfico Militar Ecuatoriano 1: 25.000, realizadas entre 1935 y 1940, por presentar mayor grado de fiabilidad que aquellas levantadas más recientemente, en particular en cuanto a la toponimia, como lo pude comprobar en el trabajo de campo. En estos mapas, las longitudes están calculadas en relación con el meridiano de Quito.

4 Hasta finales del siglo XVIII, la documentación recoge la pertenencia de las tierras nombradas Agato a la "parcialidad de Imbaquí". Ver ANH/Q. Indígenas, Hojas Sueltas 177: doc. 9-VII-1751; Hojas Sueltas 183: doc. 1798-VII-XII.

5 Agradezco a Inge Schjellerup por darme a conocer esta investigación.

6 No especifica el autor la fuente en que apoya esta interpretación, lo que me limita para apreciar su validez.

Parte IV

FUENTES Y TESTIMONIOS

IV. 1 LA RELACIÓN GEOGRÁFICA DE OYUMBICHO Y AMAGUAÑA (1582)[1]

El manuscrito publicado a continuación está depositado en el Archivo General de Indias de Sevilla, en la sección Audiencia de Quito, legajo 82. En años anteriores se encontraba en esta misma sección, en el legajo 604B.

Es un manuscrito de dos folios, recto y verso; parece tratarse del original, de letra del autor, con firma y rúbrica de Fray Francisco de Sanctana, fechado en 1º de diciembre de 1582 en Oyumbicho. En el dorso del segundo folio viene dirigido al Licenciado Francisco de Auncibay, Oidor de la Audiencia de Quito. La ortografía se ha respetado escrupulosamente en esta transcripción.

1. Las Relaciones Geográficas de Indias

Las encuestas encargadas por Felipe II, a partir de 1567 -mediante Juan de Ovando, "Visitador del Consejo de Indias"- a las autoridades españolas de los territorios americanos tenían por objeto recopilar una información coherente y comparable acerca de todos los asentamientos indígenas y españoles del Nuevo Mundo. Por eso el envío de un cuestionario "standard" al que debían atenerse los encuestadores. Sobre la génesis de esta considerable empresa y la elaboración de los sucesivos cuestionarios, remito a los estudios de Cline (1964) y de Jiménez de la Espada (1965: "Antecedentes" y "Apéndices").

No obstante esta voluntad unificadora, el ***corpus*** de aquellas Relaciones, reunidas y dadas a conocer por Jiménez de la Espada (1881-1897) a finales del siglo XIX, aunque no exhaustivo, es lo suficientemente amplio para que resalte la variedad de las respuestas obtenidas. Sobre la Audiencia de Quito (aproximadamente el actual territorio de Ecuador), publicó unas treinta Relaciones[2]. Y de hecho, tanto la función desempeñada en la sociedad colonial por los encuestadores como su personalidad se traslucen en el tipo de texto ofrecido. Los escribieron personajes muy distintos entre sí: oidores, funcionarios de la Corona, conquistadores, encomenderos, religiosos y en algunos casos dignos de subrayar, reflejan una elaboración colectiva en la cual participaron los jefes étnicos locales (Jiménez de la Espada 1965 Relación de Pacha y Aroxapa: 270-271; de Paute: 271-274; de Pueleusí: 274-278; de Santo Domingo de Chunchi: 285-287).

Para un uso crítico de las Relaciones Geográficas como fuente histórica conviene tener en mente en cada caso la personalidad de su autor, su posición social, su nivel cultural, elementos que originan la disparidad de las respuestas y distorsionan

hacia una u otra dirección la información recopilada. Así es como se diferencian drásticamente las relaciones de los corregidores (véase la escueta respuesta del Corregidor de Chimbo, relación administrativa basada en información cifrada) de aquellas escritas por párrocos, más interesados en aportar datos concretos sobre la vida diaria de la población indígena y sus condiciones materiales y morales (Jiménez de la Espada 1965 Relación de Chimbo: 254-256; de Pimampiro, por el padre Antonio Borja: 248-253). Esto último es el caso de la Relación aquí presentada y escrita por un religioso.

Heterogeneidad informativa que procede además del objeto considerado, ya que los cuestionarios se aplican sin distinción, sea a amplias jurisdicciones (obispado, audiencia, corregimiento), sea a doctrinas rurales de reducido territorio.

Subrayadas ya estas limitaciones inherentes a las condiciones de recopilación de una fuente de este tipo, no dejan las Relaciones Geográficas de constituir un ***corpus*** documental extraordinario, en particular por la coetaneidad de los textos. La Relación inédita presentada aquí se suma a este edificio todavía incompleto y de primordial relevancia para la investigación histórica.

2) La relación de Oyumbicho y Amaguaña

Esta relación no está inventariada en la edición de Jiménez de la Espada y está inédita en mi opinión. Constituye una respuesta global al cuestionario (en este caso, parece tratarse del de 37 preguntas, aunque el autor no vaya numerando las respuestas), realizada por un doctrinero encargado de de la catequización de dos pueblos muy cercanos. Esta circunstancia histórica (sin duda debida a la escasez de religiosos a principios de la Colonia para hacerse cargo de las doctrinas indígenas) dificulta distinguir la información relativa a cada uno de los dos pueblos y, en particular, la residencia exacta de los distintos grupos étnicos evocados. Esta Relación aporta datos valiosos y nuevos sobre dos pueblos cercanos a Quito, ubicados en el valle de los Chillos. Ninguna de las RGI publicadas hasta la fecha describía un pueblo cercano a la capital de la Audiencia.

Por su fecha -1582- presenta un cuadro ya plenamente colonial, posterior a las reducciones toledanas, cuya comparación con las informaciones conocidas relativas a estos pueblos permite apreciar una rápida evolución, en particular en el campo demográfico. Otro punto merece destacarse: la personalidad del autor, párroco de los dos pueblos (un religioso de la Orden de San Francisco)[3] es garantía de un contacto diario con la población autóctona y explica su conocimiento y su interés por el idioma y las prácticas religiosas autóctonas.

Dentro de la información variada que presenta esta Relación, tres temas sugieren comentarios específicos:

2 a) Los componentes étnicos: población autóctona, mitimáes y forasteros

Hasta la fecha, los datos conocidos sobre la población del valle de los Chillos procedían esencialmente de dos documentos, una Visita de 1559 y una probanza de méritos de un jefe étnico de 1577, publicados y comentados respectivamente por Salomon (1977) y Espinoza Soriano (1975). El estudio detenido de Salomon sobre la etnohistoria del área quiteña proporciona unos análisis muy completos sobre el funcionamiento económico y político de los distintos asentamientos del valle de los Chillos. Esta síntesis y la información de la Relación de 1582 se completan y enriquecen mutuamente sobre muchos puntos, como las sucesivas ubicaciones de los asentamientos autóctonos, los recursos naturales de alto rendimiento de la zona (maíz y madera del "monte de Oyumbicho"), la consiguiente especialización laboral de la población entre agricultores y carpinteros, la estructura social y familiar (con una abundancia de "mandones" que el fraile condena tajantemente), la presión colonial sobre aquellas tierras de excelente calidad.

En cambio, el cotejo de la nueva información de 1582 con los datos reunidos por Salomon, desconcierta acerca de la distribución y origen de la población autóctona. La Relación Geográfica corrobora sólo en parte los datos de 1559 y 1577, lo cual no llega a explicarse de modo totalmente satisfactorio aun teniendo en cuenta posibles cambios ocurridos entre los distintos testimonios documentales.

La probanza de méritos instruida en 1577 por D. Diego Figueroa Caxamarca (Espinoza 1975) revela la instalación por los Incas de mitimáes "Huayacuntu" oriundos del norte del Perú actual (Caxamarca y Pambamarca). Su abuelo estuvo administrando en Oyumbicho, en tiempos de Huayna Capac, a un grupo de mil guerreros, es decir, una ***waranqa***, de suma importancia para el control incaico del área quiteña (AGI/S Patronato 132 nº2 R.3: f.6r). La Visita a los Chillos de 1559 numera una sola parcialidad mitimá huayacuntu, compuesta por 29 tributarios (en total, 109 personas) (AGI/S Justicia 683: f.862v) confirmando las afirmaciones de los testigos indígenas de 1577.

Contradictoriamente, la Relación de 1582 no menciona a ningún mitimá huayacuntu, pero sí, en cambio, a varios otros grupos alógenos -mitimáes y forasteros- que no están inventariados en la Visita de 1559.

Las parcialidades de mitimáes señaladas en 1582 proceden de la región vecina muy incaizada de Sicchos (dos grupos, lo cual refleja, sin duda, la división dual imperante en los Sicchos y de probable imposición incaica); del norte de Perú (Guamachuco); del Perú central (indígenas "tomaycos" de Huánuco) y de Charcas.

¿Cómo interpretar la disparidad de datos entre dos documentos de archivos, de índole distinta, pero ambos reputados por su calidad informativa? Tanto el padrón sistemático de 1559 como el testimonio personal del párroco de 1582 son fuentes creíbles. El período de 23 años que separa ambas informaciones podría, teórica-

mente, explicar la desaparición del grupo mitimá huayacuntu por evolución demográfica o movilidad geográfica y social muy intensas bajo la colonia y favorecidas además por la proximidad de la capital. Sin embargo, los huayacuntu están mencionados todavía en 1577, según el testimonio de su cacique (Espinoza 1975). La otra posibilidad es una confusión hecha por el autor de la Relación de 1582 con otro grupo mitimá mencionado y supuestamente oriundo de Guamachuco (f.1v), confusión quizás debida a una posible cohabitación de mitimáes de ambas zonas norteñas del Perú.

En cambio, hipotéticas transformaciones coloniales ocurridas entre 1559 y 1582 no pueden explicar la omisión en el padrón de 1559 de los demás grupos mitimáes. A no ser que se considere que los "camayos" afincados en 1559 en Anan Chillo / Amaguaña estén designados por el autor de las Relación de 1582 por el término de "mitimas", definido, es cierto, con la acepción colonial ya muy general de "advenedizos" (f.2r).

No me convence, sin embargo, esta sugestión porque el cotejo con los grupos camayos de 1559 arroja notables diferencias de tamaño y porque el autor de la Relación de 1582 parece buen conocedor de sus parroquias, al puntualizar cuáles residentes alógenos han sido "plantados por el Inga" (según su sabrosa expresión) y cuáles se han afincado con la conquista española "desde el tiempo del Gonçalo Piçarro" (f.1r/v).

El grupo heterogéneo instalado en los Chillos después de la conquista española (f.1r), compuesto en 1582 por 26 carpinteros oriundos de tres grupos étnicos distintos (Sicchos y otras dos parcialidades con sendos caciques de origen no especificado) podría corresponder a los 33 "forasteros" asentados en Amaguaña en 1559.

Cabe señalar que estos problemas interpretativos se deben a la dinámica de la sociedad colonial, surgida del encuentro de dos modelos sociales antagónicos, donde la pertenencia a tal o cual grupo étnico específico -por muy reducido demográficamente que sea- determina un rol, un estatus, un espacio particular dentro de la jerarquía social prehispánica, mientras que la sociedad española se conforma con identificar una pertenencia étnica mucho más aproximativa y homogeneizada: matices autóctonos que parecen superfluos a los colonizadores y que provocan a continuación superposiciones semánticas entre términos como "mitima", "camayo", "forastero" (Salomon 1986: 167).

La presencia de una poblacion multiétnica, sobreimpuesta en gran parte por el dominio inca, crea lógicamente conflictos por delimitaciones territoriales: esta Relación de 1582 alude a litigios con el grupo serrano vecino de los "Pançaleos" (región de Machachi) y deja entrever la posibilidad de fronteras interétnicas preincaicas distintas (Para una discusión del impacto incaico sobre las fronteras étnicas autóctonas, véase Caillavet 1985).

2 b) El panorama lingüístico

La información sobre la situación lingüística colonial de la zona de los Chillos me parece el aporte más original de la Relación de 1582.

Las fuentes documentales sobre los idiomas preincaicos del Ecuador son prácticamente inexistentes (recuérdese la total ausencia de léxicos y diccionarios sobre aquellas lenguas). Esta Relación -que subraya el retroceso del quechua a favor de los idiomas nativos- refleja un momento específico, sin duda corto, de la época colonial, cuando se pierde la influencia incaica y todavía no se ha difundido el quechua como lengua vehicular de la colonización. Ya desaparecida la sujeción inca, es de suponer que tanto los distintos grupos desplazados como la población local vuelven a usar abiertamente sus propios idiomas, lo cual se manifiesta por una variedad lingüística que traduce la variedad étnica: para el caso concreto del valle de los Chillos, los vocablos citados por el autor de la Relación (denominación de plantas) pertenecen al quechua, al aymara y al castellano, ilustración del crisol lingüístico que determina la colonia (f.2r).

2 c) Religión y pensamiento autóctonos

Como buen doctrinero, el autor de la Relación ofrece reiteradamente su opinión -negativa desde una óptica proselitista cristiana- sobre las creencias y prácticas religiosas y el comportamiento de la población indígena, testimonio valioso, además, por su pesimismo en cuanto al éxito de la evangelización. El párroco está plenamente consciente de la vigencia clandestina de las prácticas tradicionales y las asocia con mucha razón con el rechazo de las reducciones coloniales (f.2r). Llama la atención sobre el papel activo y eficaz de los indígenas "ladinos" como artífices de la participación en dos culturas paralelas, una oficial y la otra clandestina, reflexión que sugiere un poder considerable adquirido por éstos en la sociedad autóctona colonial.

La descripción de las creencias y prácticas religiosas lleva a relacionarlas con el impacto incaico. Es cierto que para Ecuador, dominado durante relativamente poco tiempo por los Incas, es difícil distinguir en el siglo XVI los elementos preincaicos que pueden aflorar, pero que están cubiertos por un ropaje de tipo inca, distinción que no suelen entrever los observadores españoles. Sin embargo, resulta sugerente la diferencia de fecha de celebración del "Rayme" entre el pueblo de Amaguaña y el de Oyumbicho, variación observada, según el autor, en toda la provincia de Quito. Esta celebración, a la vez generalizada, pero con particularismos locales -si bien siempre en una época comprendida entre finales de mayo y finales de junio- puede interpretarse como una manifestación cultural pan-andina, si bien en el caso del territorio ecuatoriano, la ausencia de una naturaleza y un clima tan apremiantes como en los Andes centrales no justifica la sujeción a un calendario agrícola y ceremonial de tipo incaico, en el cual el mes de junio combina una etapa crítica para el desarrollo

de los cultivos con conjunciones astrales significativas. Pero aun es necesario profundizar en la investigación de los cultos locales y la cosmología andina no incaica.

3. Transcripción del texto

f.1r.: "Muy Illustre Señor 1582
Oyumbicho ***provincia de Quito*** (4)

Esta es la relación que por Vuestra Merced (5) me fue mandada que biese y hiziese conforme a la memoria que Vuestra Merced me enbio.

El principal nombre desta doctrina es San Cristobal de Oyunbicho (6).

Tiene esta doctrina otro pueblo encorporado en ella que se llama Amaguaña (7) el qual esta como dos tiros de arcabuz (8) destotro.

Ay entre entrambos pueblos 400 yndios casados y 18 solteros (9).

Tantos en un pueblo como en otro y en todas animas un myll y quatrocientas animas, van a mas y no menos.

Tienen los encomenderos siguientes:

290 Juan de la Vega (10) tiene 290 yndios de los quales es curaca principal Don Juan Zunba de los 120 y de los demas restantes es curaca principal Don Thomas Amaguaña.

30 Juan de la Puente tiene 30 yndios de los quales es curaca pincipal Don Juan Yomi Tasic, los quales planto el ynga quando conquisto esta tierra. Son naturales de los Sicchos, esta deste dicho pueblo treze leguas. Da cada yndio de tributo en cada un año dos pesos de plata corriente y una manta y una fanega de mahiz y dos aves. Los de Juan de la Vega da cada yndio en cada un año 1 peso 4 tomines de plata, media fanega de mahiz, media de trigo, una manta, 2 aves, 24 puercos entre todos, cada semana setenta guevos, Carnal y en quaresma 150 cada semana.

16 Garci Ponce tiene 16 yndios de los quales es curaca Domingo Tipantasic son tambien Sicchos y pagan el mismo tributo.

26 De Lucas Porcel ay veynte y seis yndios de los quales es curaca Francisco Pilatoña y Martin Higuambuçe son casi todos carpinteros son /f.1v/ reducidos a este pueblo desde el tiempo de Gonçalo Piçarro y seys dellos son Sicchos da cada uno de tributo en cada un año quatro pesos de plata sin otra cosa alguna (11).

12 Y de Juana Muñoz doze yndios casados de los quales es curaca Domingo Hango son naturales de Guamachuco plantados por el Ynga en este pueblo da cada yndio de tributo en cada un año dos pesos y dos aves y media fanega de trigo y media de mahiz y sesenta guevos y dos puercos entre todos.

20 De Don Francisco de la Carrera ay en este pueblo veynte yndios de los quales es curaca Don Cristobal Tigua, son plantados por el Ynga en este pueblo son naturales de las Charcas, da de tributo cada yndio en cada un año un peso y medio de plata y una manta de algodon y dos aves y media fanega de trigo y media de mahiz y de comunydad quatro puercos y cada semana 30 guevos.

24 Ay otros veynte y quatro yndios que llaman los Tomaycos de los quales es curaca Alonso Tomayco. Eran de Diego Montanero nunca le dieron tributo agora los tiene a cargo Luys Suarez de Figueroa servian a su amo el pasado de carpinteros por lo cual les largava el tributo. Son naturales de Guanuco, traydos por el ynga a esta tierra.

Ay de mas destos curacas otros muchos mandones ynpertinentes ([12]) de suerte que para cada seys yndios ay un mandon o robador.

Ay en cada pueblo destos una yglesia aunque no estan acabadas pero acabarse an muy presto con el fabor de Dios ([13]). Pasa un rio ([14]) que casi no se puede vadear a caballo por entre estos dos pueblos, tiene sus puentes de madera muy buenas que se pasan a caballo por ellas, ay muchos manantiales. No beven los yndios dellos sino del rio. No se sabe que aya minas de oro ni de plata. Tienen estos pueblos muy cerca el monte el qual casi todo es arboleda que llaman aliso ([15]) son arboles ynfructiferos, tratan estos naturales en madera no tienen otra grangeria, es todo buen temple de tierra ni muy fria ni muy caliente, es muy sana, esta esta doctrina tres leguas de la cibdad de Quito. Entrestos yndios no avitan españoles ningunos sino son los que junto a estos pueblos tienen labranças y hatos de vacas que van y bienen.

(guerras) Solian traer guerras con los Pançaleos questan dos leguas destas poblaçones sobre la division de unas tierras.

(ritos) Las adoraciones que tenyan en su ynfidelidad eran al sol y la luna echavanles en un alto mahiz molido y coca mascada. Contavan los meses por las lunas y hazian una fiesta en cada un año que se llama rayme y este rayme hazian en tiempo que agora cae la pas /f.2r/ del Spiritu Sancto ([16]) y los de Amaguaña en el dia que agora cae San Pedro Apostol ([17]). Y con esta variacion hazen los demas en toda esta provincia sus raymes y fiestas lo qual se deve quitar con todo cuydado porque las hazen el dia de oy y con mas solenidad con muchas borracheras y otras çerimonias y con color que las hazen a honrra de las pascuas engañan los sacerdotes.

Despues que el ynga los conquisto an hablado la lengua general del dicho ynga y agora hablan las lenguas que quieren y saben y ban totalmente olvidando la general del dicho ynga.

En cada poblaçon avya un governador puesto por el ynga que los governava y gente de guarnicion en cada pueblo que son los mitimas que agora llamamos que quiere dezir advenedizos.

Tenian mucho la yerva que llamamos la colla y chilca y altamysa ([18]) para sacar frío. Y con otra yerva que llamanças ([19]) para abrir yncordios ([20]) o consumirlos.

Tendran media legua en redondo poco mas de circuito donde siembran y traen sus ganados que se puedan aprovechar porque por una parte los cercan los españoles con estancias de pan sembrar y por otra parte montaña muy espesa y un paramo muy frio.

(ydolatrias) Aprovechan muy poco nuestra sancta fee catholica porque el mas ladino es mayor ydolatra y encubridor de los demas que andan al monte y para cada uno es menester un sacerdote que los enseñe porque luego se les olvida por no querer muchos dellos salir sino es con grandes castigos.

Aunque tengan a 200 pesos de hazienda no traen mas ropa ni andan mas limpios que si no tubiesen una manta que ponerse.

Dan de estipendio y limosnas de doctrina estos dos pueblos los encomenderos dellos duzientos y quarenta pesos en cada un año al sacerdote repartidos conforme los yndios tienen. Fecho en Oyunbicho. Primero de diziembre de 1582 años. Muy Ylustre Señor.

besa las manos a Vuestra Merced su muy servidor

(Firma) Fray Francisco de Sanctana"

(Dorso) "Al muy Ilustre Señor Licenciado Francisco de Aunçibay del Consejo de su magestad en la Real Audiencia de Quito. Su oydor. (Firma)".

Notas

1 Primera publicación como "Una Relación Geográfica" inédita de 1582 sobre Ecuador: Oyumbicho y Amaguaña del valle de los Chillos" *Revista Andina*.- Año 6, nº 2, Cuzco, Dic. 1988: 525-536.

2 No me atengo a la clasificación usada por Jiménez de la Espada. Me limito a contabilizar las relaciones que remiten a los cuestionarios ovandinos (1570-1583), dejando de lado otros documentos complementarios que él publica en la misma edición. Además, contabilizo todas las Relaciones, aunque sean cortas y estén reunidas bajo un solo encabezamiento en la edición de Jiménez de la Espada: es el caso de varias relaciones de la región de Cuenca, realizadas por diferentes autores. Las treinta Relaciones Geográficas publicadas sobre Ecuador corresponden a los tomos 184 (:169-306 y 335-340) y 185 (:125-153 y 197-204) de la BAE. En una publicación de 1991, Ponce Leiva ha reunido con un criterio más amplio desde un punto de vista cronológico numerosas Relaciones sobre la Audiencia de Quito. La Relación aquí publicada no está recopilada.

3 La documentación recopilada por Moreno 1998: cap. XI, demuestra la pertenencia de Fray Francisco de Sanctana a la orden franciscana. Posteriormente, una relación de 1650 atribuye a los dominicos la doctrina de Oyumbicho (Jiménez de la Espada 1965: T.185, 60 "Relación de Diego Rodríguez de Ocampo").

4 Las expresiones en negrita en mi transcripción corresponden a anotaciones escritas con una letra distinta a la del autor. Algunas están escritas en el margen izquierdo del texto. Deben de remitir a la clasificación de las Relaciones hecha posteriormente en España.

5 El licenciado Francisco de Auncibay, Oidor de la Audiencia de Quito.

6 Oyumbicho: topónimo conservado hoy día. El pueblo actual está a 2.760 m. de altura.

7 Amaguaña: topónimo conservado hoy día. El pueblo actual está a 2.630 m. de altura. Corresponde al Anan Chillo de 1559.

8 Un arcabuz de finales del siglo XVI alcanzaba de 30 a 60 metros de tiro. Más que una medida objetiva, conviene ver aquí una expresión coloquial para designar una distancia corta. Otro ejemplo, en la RGI de Quito de 1573 (Jiménez de la Espada 1965:201): "Quito tiene a un tiro de arcabuz un río que llaman Machángara".

9 = 418 hombres en edad de tributar, o sea con la población global señalada de 1.400 personas, equivale a una ratio de 3,5. Según los datos de 1559, se calcula para Amaguaña una ratio de 4,8 y para Oyumbicho de 3,7. La población global de los dos pueblos (en 1559 = 1.569 personas) ha ido disminuyendo en contradicción con la afirmación del autor de la RGI (f.1r). pero no tiene sentido aislar estos dos pueblos del conjunto del valle de los Chillos, ni dejar de tomar en cuenta la proximidad de la ciudad de Quito, polo de atracción de la población y factor intenso de cambio en la estructura familiar.

10 Sucede en 1582 al contador Francisco Ruiz como principal encomendero de los Chillos.

11 Es de notar que los carpinteros pagan un tributo colonial monetarizado, lo que prueba su rápida integración en la economía de mercado. El importante recurso natural "del monte de Oyumbicho" está altamente cotizado para madera de construcción y leña para la ciudad de Quito.

12 Ynpertinente: probablemente con el sentido de "importunos" y superfluos. Según el *Diccionario de Autoridades* (Madrid, 1726) "Impertinencia: Dicho u hecho que no viene a propósito, o es fuera del caso. Vale también mala disposición, humor melancólico u dessazonado, que hace desagradarse en todo o quiere o pide cosas que no vienen a propósito. Se toma asimismo por importunidad o insistencia en cosa que enfada y molesta".

13 Esta última palabra está tachada en el original.

14 Actualmente, el río San Pedro.

15 Identificación aproximativa muy corriente en las descripciones del siglo XVI; la reducción al término castellano no significa más que un parecido, a veces muy subjetivo, con la especie local.

16 Es decir, Pentecostés. Se celebra cincuenta días después de la Pascua de Resurrección, o sea con fecha variable cada año, a finales de mayo o principios de junio. En la época de redacción de este texto, remite al mes de mayo por adecuarse al calendario juliano.

17 La fiesta de los Apóstoles San Pedro y San Pablo se celebra el 29 de junio actualmente, y diez días antes en la época descrita por el documento.

18 Colla (aymara): "Colla: Purga, comida o bevida, y qualquiera emplasto y otras medicinas para curar" (Bertonio, 1612).
Chilca (quechua): "Chhillca: una mata que tiene hojas amargas y pegajosas" (Gonçález Holguín, 1608). Según Acosta-Solís (1941), puede tratarse de las especies Eupatorium umbrosum y Baccharis polyantha.
Altamisa: "Artemisa vulgaris L: planta europea, introducida en el país con las semillas de los cereales y las legumbres. Nuestro vulgo la llama 'altamisa de Castilla'. Tiene propiedades antiespasmódicas, antihelmínticas y emenagogas" (Cordero 1950). Es curioso notar que la RGI de Quito de 1573 asimila estas dos plantas, la europea con la autóctona: "altamisa que allá llaman chilca" (Jiménez de la Espada 1965: 211).

19 "ças" = forma antigua del castellano "sauce". La especie nativa americana, según Acosta-Solís (1941), es el Salix humboldtiana.

20 "Yncordio: Tumor que se congela y forma en las ingles, procedido regularmente de humor gálico" (*Diccionario de Autoridades* 1726).

IV. 2 JERARQUÍA AUTÓCTONA Y CULTURA MATERIAL: EL LEGADO DE UN SEÑOR ÉTNICO DEL SIGLO XVI[1]

En el Archivo Nacional de Historia de Quito, se encontraba en mayo de 1981, en la Sección *Indígenas*, caja nº7, en una carpeta de cartón fechada del 22.III.1657, un manuscrito de 48 folios, titulado: "Autos de los indios de Panzaleo contra el colegio de la Compañía de Jesús desta ciudad sobre las treinta caballerías de tierra".

El documento que aquí publicamos es un extracto de este expediente. Se trata del testamento (f.29r-39r) del cacique de Panzaleo, Don Diego Collín, dictado en Quito, el 5 de julio de 1598. Los descendientes de este cacique, con motivo de un pleito contra la Compañía de Jesús en 1657, en relación con unas tierras reivindicadas por ambas partes, presentan este testamento de 1598 como una pieza a su favor.

El manuscrito es una copia hecha en 1657. Por lo tanto debemos estar atentos a posibles errores del copista, sobre todo en lo relativo a la toponimia de las tierras citadas, a la antroponimia o al vocabulario en lenguas autóctonas. En la presente transcripción, la ortografía, que a veces cambia de una página a otra, y la puntuación esporádica han sido escrupulosamente respetadas. Tan sólo se han añadido las mayúsculas cuando sin lugar a dudas se trataba de nombres propios de lugares o de personas. La doble "r" inicial ha sido reemplazada por una "r" sencilla; las palabras abreviadas han sido escritas enteras. Finalmente, a veces, he separado por un espacio algunas palabras que aparecían juntas.

En la documentación de archivos que se encuentra en Quito, los testamentos indígenas no son raros. Sin embargo, es más difícil el descubrir un testamento fechado del siglo XVI, muy detallado y además de un cacique que fue uno de los personajes notables de esa época.

El interés de este tipo de documentos para un estudio etnohistórico es excepcional; los testamentos indígenas constituyen por tanto una fuente privilegiada. En efecto, además de los datos muy concretos sobre la vida de personajes que quedan por otra parte casi siempre en la sombra, aportan siempre informaciones sobre la familia del testatario y por eso, a través de los nombres que se citan, y el hecho de escoger preferentemente a uno o a otro heredero, revelan a veces las alianzas matrimoniales y un sistema de parentesco y de sucesión distinto del sistema español.

Los bienes que son legados, en particular las tierras, dan un estado de la propiedad agraria indígena, permiten conocer los topónimos y por lo tanto, en el caso necesario, determinar la ubicación de los poblamientos antiguos, prehispánicos, an-

teriores a las reducciones coloniales; por fin las precisiones facilitadas sobre las tierras descubren a veces la existencia de cultivos y de técnicas agrícolas propiamente autóctonas.

Los testamentos, al permitirnos penetrar en la vida privada de un indígena, también aclaran algunas facetas de las mentalidades autóctonas y de los aspectos de la cultura material: las pertenencias más diversas del testatario figuran en un inventario, se detalla el ritual de los funerales, aunque en parte oculto debido a la adhesión obligatoria al catolicismo; finalmente la personalidad de este último aparece a veces de una forma muy penetrante pese al aspecto formal y repetitivo propio de los testamentos y escrituras notariales.

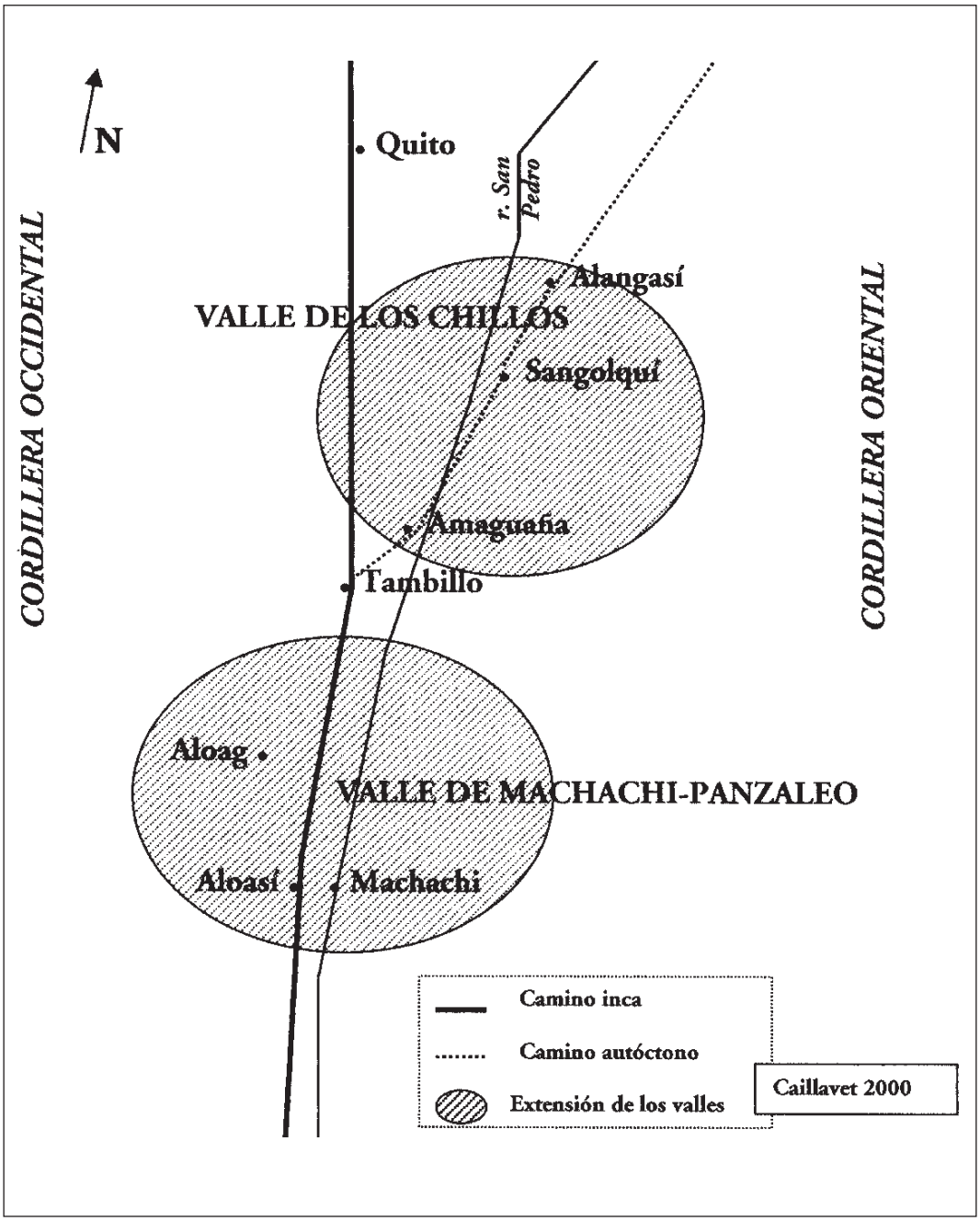
El testamento de Don Diego Collín es, bajo este aspecto, de una riqueza increíble. Además va seguido (f.40r-41v), lo que es excepcional, del documento que da fe de la lectura y ejecución del testamento, el 21 de diciembre de 1598: en esta ocasión, cada legado está estipulado y atribuido a su destinatario; y el texto que relata este trámite es a veces más concreto, o ligeramente diferente, con aclaración del sentido de términos autóctonos a menudo desconocidos (véanse estas variantes en las notas, al igual que algunos comentarios puntuales).

Algunos temas destacan en el testamento y me parecen merecer ser subrayados y desarrollados.

1. El marco geográfico e histórico de la región de Machachi

Don Diego Collín es "cacique y señor natural y governador… del pueblo de Machache que es en el valle de Pansaleo juridicción de esta ciudad de Quito" (f.29r). Los descendientes de Don Diego en 1657 especifican (f.42v) que su antepasado era "governador… de los tres pueblos de Machachi Aloassí Aloa". Esto prueba sin discusión –pero esto ya ha sido aclarado por Salomon (1980: 101)– que el Machachi colonial y actual corresponde al antiguo Panzaleo (distinto del Panzaleo actual), que Cieza de León hacia 1540, y por lo tanto mucho antes de las reducciones coloniales, sitúa al sur de Quito, en la vía incaica (1947: 392). Salomon según la *Relación Geográfica* de Rodríguez Docampo de 1650 (Jiménez de la Espada 1965: 63) localiza al antiguo Panzaleo en un triángulo formado por los tres pueblos actuales de Machachi, Aloasí y Aloag, muy cercanos los unos de los otros.

El valle de Machachi, con una altitud cercana a los 3.000 metros es frío y húmedo, está cruzado por el río San Pedro que recorre luego el valle de Chillos ("el rio grande de Chillo", f.32v). Este valle, en el cual Don Diego afirma poseer tierras concedidas por los Incas (f.32v), es próximo a la zona de Machachi al noreste, y sin duda se comunica por un camino prehispánico que va a dar con el camino incaico a la altura de Tambillo. Los Chillos, con un clima más cálido, ya que están situados a unos 2.500 metros, son famosos por su especialización en el cultivo del maíz, alcanzando desde la época prehispánica unos rendimientos muy elevados (Salomon 1980: 95-104; 224-225; 232-233). (Ver mapa IV-2-1).



Mapa IV-2-1: Situaciones respectivas de los valles de Machachi-Panzaleo y de los Chillos

2. ¿Quién es Don Diego Collín?

Inútil sería parafrasear el testamento. Sin embargo subrayaré la muy probable longevidad de Don Diego que fallece a mitad del mes de diciembre de 1598 (f.38v) lo que le ha permitido conocer la época preincaica, luego la dominación inca, y por fin la española. Debe de haber nacido a principios del siglo XVI.

Lo que destaca claramente del testamento es la importancia social del personaje, importancia de la que es bien consciente. Su autoridad, la detenta desde la época preincaica, como heredero de (sus) "padres y progenitores por linia recta" (f.36v); le ha sido confirmada por los Incas, surtida de privilegios "como a cacique que soy" (f.32v). Don Diego insiste sobre su derecho soberano de disponer de su cacicazgo como él lo entiende, y a designar a su sucesor, derecho fundado en los usos y costumbres de larga tradición de los autóctonos - y esto parece ser independientemente de las imposiciones incaicas (f.36v/37r) -: "declaro que conforme al horden antiquisimo que de enmemorial tiempo a esta parte se a tenido y guardado entre los naturales de esta tierra, yo pude muy bien elegir y nombrar al dicho Don Andres Espin mi sobrino por superior y governador…"; y (f.37r): "por las propias razones y costumbres antigua ymbiolablemente guardada en tales casos como este…". La muy larga disertación que dicta (f.36r/37v) sobre los detalles de su sucesión nos da también una idea de este gusto marcado de los indígenas por todos los aspectos jurídicos coloniales que maneja perfectamente.

Don Diego Collín es rico y poderoso; pertenece manifiestamente a la aristocracia indígena de la región de Quito: no debemos de extrañarnos por lo tanto al encontrar su nombre entre la lista de los cincuenta importantes "caciques de Anansaya", que poseían en 1582 una "casa y solar" en Machángara que linda con el Quito español, cerca de la casa del Abqui (el hijo del Inca Atahualpa) (AF/Q leg. 8, n 1: f.101r-102r; Salomon 1980: 260-261; nuestro documento f.34v). La sucesión de este terreno y casa quedará en indiviso entre todos los descendientes de Don Diego, en un sentido amplio ("hijos nietos y deudos" f.34v) que los utilizarán con ocasión de sus estancias en Quito, al parecer frecuentes cuando se pertenece a la aristocracia indígena: Don Diego evoca a sus sobrinos "que estan en Quito" (f.34r). El mismo parece encontrarse también en Quito con frecuencia y en todo caso sabemos por una acotación en el margen del documento que es donde fallece (f.36r en el margen).

Los nombres de algunos indígenas que aparecen en el testamento, como deudores o acreedores de Don Diego, nos prueban también que él se trata con los personajes más prestigiosos de la sociedad indígena, tanto de estirpe inca como autóctona, los "alcaldes mayores de naturales": Don Diego Carlos Ynga (f.35v), presente en tanto que "alcalde mayor de los naturales" en la lectura del testamento (f.40r), Don Diego Hacho de Latacunga cuyo padre fue un alcalde célebre (f.35r), la viuda de Don Mateo Pangui que fue el primer alcalde colonial (f.36r). Y también con numerosos jefes étnicos, dos de los cuales, Don Diego Quispe (f.35v) y Don Diego Toconango (f.34r) son también caciques Anansaya residentes en Machángara. Los lega-

dos de tierras de Don Diego (f.34r) a los hijos de estos dos caciques nos dejan suponer la existencia de lazos estrechos entre ellos (¿alianzas familiares u otras?).

Todo nos permite pensar que en la sociedad colonial del siglo XVI, Don Diego ha conservado una posición respetable. Cuenta en efecto con deudores entre los españoles (f.35v: Gaspar de Londoño, el capitán García de Vargas…) y parece mantener las mejores relaciones con su encomendero Don Diego Sancho de la Carrera, ¡a quién incluso llega a legar las excelentes tierras de los Chillos! ("por la mucha boluntad que le he tenido y tengo", f.32v).

Algunos de sus bienes ("manta de tafetán carmesí", "manta de tafetán tornazul", f.29v; "una silla brida con sus estribos de yerro y sus guarniciones", f.30r) nos muestran que tiene acceso a productos de lujo importados de España y de México (f.33r). Pero la prueba más clara del grado de aculturación aparece en las numerosas cláusulas regulando sus funerales católicos al igual que los legados hechos a las cofradías religiosas de Machachi, Aloag y Aloassí (f.29r/v; 30 r/v).

Si Don Diego parece desenvolverse con autoridad en la nueva sociedad colonial (para prueba destaquemos cómo se dirige sin rodeos a "los muy poderosos Señor Presidente y Oydores de la Real Audiencia y Chancilleria" para pedirles que manden cumplir con sus últimas voluntades (f. 37v), parece que también conoce los peligros que amenazan especialmente a los "vencidos", sea cual fuera su estatuto: pone en guardia imperativamente a sus albaceas contra las muy probables intrusiones de las autoridades españolas, y en particular las eclesiásticas (f.38r).

3. La herencia incaica

Siempre es difícil determinar, en lo que concierne el actual territorio ecuatoriano, la importancia de las imposiciones incaicas en el substrato prehispánico. La conquista incaica fue tardía (fines del s.XV, principios del XVI) y seguida al poco tiempo por la española. En este caso, el documento testimonia claramente la penetración incaica, en primer lugar por el idioma. Este testamento se dictó en quechua (f.38v), lo cual era de esperar de parte de un señor importante que pertenecía a la "Corte" de Machángara y dominaba ciertamente "la lengua general del Ynga". Este hecho no descarta la posibilidad de la supervivencia de un idioma panzaleo en la región de Machachi, que viene mencionado por Cieza de León (1947: 392) en los años 1540. La toponimia local que aparece en el documento no parece relacionada con el quechua, sino con una lengua prehispánica. En un caso sólo, un terreno lleva dos nombres: "Hato Cotula y por otro nombre Pichihí Chincati" (f.34v). ¿Trátase del nombre colonial quechua y del nombre autóctono? En cambio, es claramente quechua el nombre de una de las dos casas de D.Diego, "Cuscoguasi" (f.31r) que podría haber desempeñado una función administrativa o ceremonial incaica.

El testamente aporta una prueba más de la reorganización incaica del valle de los Chillos: el sistema de los *camayos* entregados por los Incas a varios caciques locales, sigue vigente en ese fin de siglo (f.32v). La facultad de enviar a miembros de su propia etnia para cultivar tierras ("para sembrar en ellas mais y otras cosas", f.32v)

en el territorio que dependía de otro jefe étnico, debe comprenderse como un privilegio otorgado por los Incas a sus aliados (Salomon 1978:177-183). La Visita de los Chillos en 1559 menciona a dos camayos y sus familias sujetos al cacique de Panzaleo y establecidos en Anan Chillo (actual Amaguaña), probables antepasados de los *camayos* evocados en el testamento de Don Diego Collín[2].

Ilustración IV-2-1: Guaman Poma de Ayala (1615) El capitán inca Mallco Mullo lleva el llauto en la cabeza y en su escudo.

Ilustración IV-2-2: Guaman Poma de Ayala (1615). Los danzantes llevan cascabeles atados en las rodillas

Por fin, varias de las posesiones de Don Diego tienen un claro origen peruano e integran la categoría de los bienes de prestigio regalados por los Incas, como los tejidos ("una fresada de bicuña", "seis camisetas de cumbe", "una manta de cumbe que llaman quichu", f.31v), las joyas ("llautos de plata batida" f.32r), los objetos ceremoniales como los "queros" (f.32v/33r) y gran abundancia de "cascabeles" (f.32r), sin duda utilizados en ámbito guerrero y festivo como lo muestran los dibujos de Guaman Poma de Ayala (1936: 171 y 554) (ver ilustraciones IV-2-2 y IV-2-3). Costumbres que siguen en uso en algunas fiestas del Ecuador contemporáneo.

4. Supervivencias de la cultura autóctona

Fuera de estos rasgos incaicos, el testamento desvela igualmente elementos culturales que se podrían interpretar como andinos en un sentido amplio, o quizás relacionar con la cultura local.

Subrayemos primero en el contorno inmediato del cacique, la presencia de una servidumbre directamente vinculada con éste, y en especial de mujeres clasificadas como sirvientas en le terminología española, pero que de hecho remiten a la tradición de poligamia de los jefes étnicos. El matrimonio con la esposa principal, según el derecho de la Iglesia, se hace prescriptivo en la época colonial (f.30v) pero las demás mujeres ("diferentes yndias que me sirvieron en mi mocedad", f.30v) siguen presentes después de la formalización cristiana de la unión ("despues que me case", f.31r). Vemos entonces que las costumbres familiales se mantienen después de la llegada de los españoles. En cambio, el estatuto de los hijos de D.Diego sufre una modificación, ya que se ven clasificados a partir de entonces en "legitimos naturales y bastardos" (f.30v/31r).

De este punto deriva una interrogación: ¿Por qué Don Diego lega el derecho al cacicazgo de sus dos parcialidades a dos de sus sobrinos ("Don Miguel Zumba mi sobrino…hijo de Doña Ysavel Casachiní mi sobrina" y "Don Andres Espin mi sobrino", f.37r)? ¿Acaso porque no tiene hijos legítimos según las leyas coloniales? ¿O más bien porque acata las reglas del sistema de parentesco autóctono, en el cual la filiación se realiza de tío a sobrino, hijo de la hermana o de la sobrina? Esta segunda interpretación me parece fundamentada en la medida en la que Don Diego insiste en la legitimidad de tal sucesión que se justifica en el derecho y sistema tradicional. Y previniendo un posible recurso judicial, el testatario subraya que sus sucesores están plenamente capacitados para asumir las funciones de jefes ("por ser hecha conforme al horden natural de esta tierra de mas que los dichos Don Andres Espin y Don Miguel Zumba mis sobrinos son muy capaces cada uno de ellos para exerser los dichos cargos", f.37v).

Una lista de bienes, entre los cuales figuran los sirvientes, parece directamente vinculada a la función de cacique, todos aquéllos que recibirá Don Miguel Zumba: la casa principal (f.31r); el tejido inca (f.31v) pero sobre todo los atributos del poder autóctono: "los collaretes de chaquiras de la tierra…para que con los dichos collare-

tes se onrren y huelguen los curacas las pasquas fiestas señaladas como es costumbre entre curacas" (f.31v) y por fin las armas: "una estolica con sus baras" (f.34r) y "dos chambachuques como es costumbre tener los Caciques Señores" (f.33r) (probablemente unas lanzas, véase nota 13).

El testamento, con este sinfín de detalles, nos introduce en el ritual andino todavía vigente en 1598: objetos de gala de los señores, fiestas y celebraciones en las cuales algunos de estos objetos tienen un uso colectivo y simbólico ("la mesa grande" y "los atambores de los Quijos" que deben permanecer en la casa del cacique "de manifiesto" f.34r). Por fin, a pesar de un ceremonial cuidadosamente ortodoxo y el gran número de misas que manda Don Diego para sus funerales, dos indicaciones sugieren que no están olvidados los cultos andinos: las ofrendas que deben permanecer durante un año en la sepultura del cacique (f.33v) y también un donativo muy generoso de "seis obejas que se pongan de ofrenda el dia de mi entierro" (f.36r). Es poco probable que se trate del sacrificio de los animales, acompañado de la bendición del cura. Sin embargo, este don conserva un simbolismo muy andino.

De la misma manera que la toponimia mencionada en el documento puede enriquecer un estudio lingüístico, los nombres de las personas citadas aportan datos en una perspectiva antropológica. Los nombres de las mujeres comparten las dos últimas sílabas (-chiní en seis casos; -chissi o -sicchí en otros dos). ¿Es esto propio de los antropónimos femeninos del clan de Don Diego Collín? ¿O de la región de Panzaleo? Esto se podría poner en paralelo con el ejemplo subrayado por Grijalva (1947) en los Andes septentrionales de Ecuador, donde la final –quilago parece exclusiva de los nombres femeninos.

En el caso de los antropónimos masculinos, se aprecian las mismas variaciones con una eventual final –ya, en los nombres de dos de los hijos del cacique: Don Luis Tasapanta aparece también como Tassa Pantaya y Don Diego Quinyusin como Quinyusinya. Y en el conjunto de los hombres citados en el documento, abunda la final – tacsi/ -tasic, así como el componente Guano, que podría remitir a un poblamiento oriundo del Chimborazo.

Dejo ahora a los lectores el placer de escuchar a Don Diego Collín "cacique y señor natural y governador…del pueblo de Machache" y de intentar comprender los misterios que nos ofrece su testamento.

/f.29r/ "En el nombre de Dios Todepoderoso que bive y reyna sin principio y sin fin y de la gloriosa y siempre Virgen Maria Santisima Madre de nuestro Verdadero Maestro y Redemptor Jesuchristo. Notorrio sea a todos los que bieren este publico ynstrumento como yo Don Diego Collin cacique y señor natural y Governador que soy del pueblo de Machache que es en el valle de Pansaleo jurisdiccion de esta ciudad de Quito estando como estoy sano del cuerpo y en miente no entendimiento y juicio[3] como fue servido Nuestro Señor de me /f.29v/ le dar creyendo como creo firmemente en el misterio de la Santisima Trinidad que son tres personas y un solo Dios Berdadero y todo lo que cree y confiesa la Santa Madre Yglesia de Roma debajo de cuyo amparo protesto bivir y

morir y con esta fee y creençia deseando poner mi anima en carrera de salbacion otorgo que hago mi testamento en la forma siguiente-

- Primeramente con la mayor humildad y reberencia que puedo y debo encomiendo mi anima a Nuestro Señor Jesuchristo que la crio y redimio con su preciosisima sangre y el cuerpo mando a la tierra de que fue formado-

- Ytem mando que quando la boluntad de Nuestro Señor fuere cumplida de me llevar de esta presente vida mi cuerpo sea enterrado en la Capilla Mayor de la Yglesia del dicho mi pueblo junto a las gradas por donde suben al altar mayor y que se pague lo que se debiere de limosna de mis vienes -

- Ytem mando que desde mi cassa a la Yglecia quando lleven mi cuerpo para darle tierra se digan por mi anima ocho responsos y siendo ora diran missa en el propio dia por mi el beneficiado del dicho pueblo y si no lo fuere se dira al dia siguiente y para pagar estas limosnas señalo particularmente una silla brida, /f.30r/ con sus estribos de yerro y sus guarniciones lo qual se bendera para este efecto -

- A cada una de las mandas forsossas[4] mando quatro reales con lo qual las aparto de mis vienes -

- Ytem mando que una manta de tafetan carmesi que tengo se de a la Ygleçia del dicho pueblo de Machache a la qual hago limosna della en lugar y recompenssa de la sepoltura arriba señalada que se me a de dar en la dicha yglecia, la qual manta sera para adorno de algun altar o para aquello que conbenga al ornato de la dicha ygleçia -

- Ytem declaro que la misa de cuerpo presente que mando dezir sea cantada con su bigilia y con las demas çeremonias -

- Ytem mando a la Cofradia de Nuestra Señora del Rossario del dicho mi pueblo una manta de tafetan tornazul que tengo la qual se entregara al mayordomo de la dicha cofradia para adorno del altar donde esta fundada -

- Ytem mando un ternero a la Cofradia de Nuestra Señora del pueblo de Aloassi y otro ternero mando a la Cofradia de Nuestra Señora del pueblo de Aloa, los quales dos terneros mando se den a los mayordomos de estas dichas dos cofradias a cada uno el suyo para que se conbiertan en provecho de las dichas dos cofradias - /f.30v/

- Ytem ruego y encargo a los priostes mayordomos y cofrades de todas las Cofradias de los tres pueblos arriba nombrados del dicho balle que el dia de mi entierro acompañen mi cuerpo con su çera y pendon hasta que sea enterrado y que encomienden mi anima a nuestro Señor -

- Ytem mando dezir por mi anima doze misas rezadas con sus responsos y que se paguen los derechos -

- Declaro por vienes mios seis bacas y tres terneros las quatro bacas se benderan para cumplimiento de este mi testamento y los dos terneros ya dejo dispuesto de ellos -

- Ytem declaro que soy cassado y belado a ley en bendiçion de la Santa Madre Ygleçia contalina (sic) Chicssi Sanguil a la qual mando dos vacas y declaro que no tengo ningun hijo ni hija legitimos. -

- Ytem declaro que son mis hijos naturales Don Luis Tassa Pantaya y Don Diego Cullin Quinyusinya y Agustin Lopes Pantaguano abidos en diferentes yndias que me sirbieron en mi mosedad los quales seran abidos e tenidos por tales hijos naturales mios porque yo los declaro. -

- Ytem declaro por hijas naturales mias a Ysabel Titochiní y Doña Beatris Çinachiní y Tereza Musinsicchí a las quales tanbien /f.31r/ declaro por hijas naturales mias y por tales seran abidas y tenidas porque lo son y los dichos tres barones habidos en diferentes mugeres siendo mosso soltero antes que me cassara. -

- Ytem declaro por hijas mias bastardas abidas despues que me casse a Joana Ysichini y Barbara Liquinchini estas declaraciones hago para quitar dudas y pleitos -

- Ytem declaro por vienes mios dos casas de bivienda en el dicho mi pueblo en la mayor de las quales es mi boluntad que biva la dicha mi muger y en su compañia Don Miguel Salcatacsi mi sobrino que la tenga en compañia y despues de muerta la dicha mi muger mando que la dicha mi cassa mayor la herede y aya el dicho Don Miguel Salcatacsi al qual la mando -

- Ytem es mi boluntad que la otra cassa que se llama Cuscoguassi[5] la aya y herede Don Diego Collin Quinyuzin mi hijo natural porque yo se la mando-

- Ytem es mi boluntad que tres yndios que los dos de ellos son viejos y se llaman Joan Goano Changa y Joan Goano Bina de mi servissio sirvan a mi muger Doña Catalina y a mi sobrino Don Miguel mientras vivieren y el otro que se llama Joan Masatasic, quiero que sirva particularmente al dicho / f.31v/ Don Miguel mi sobrino -

- Ytem mando a la dicha Doña Catalina mi muger una fresada de bicuña y una chacara llamada Asaliquin y otra chacra llamada Allatio y otra llamada Chilipatag Uchu porque las dichas tres chacras son suyas y le pertenecen por abermelas dado a mi en dote con ella cuando nos casamos y asi podia hacer de ellas como de cossa suya propia[6]-

- Ytem mando que seis camisetas de cumbe[7] traidas que tengo se repartan entre los dichos mis tres hijos naturales cada uno de los quales haya las dos de ellas y les encargo se acuerden de encomendarme a Dios -

- Otrosi declaro que tengo una manta de cumbe que llaman Quichu[8] mando que se entregue al dicho Don Miguel Zumba mi sobrino -

- Ytem declaro que tengo dos cofresillos el uno pequeño y el otro mayorsillo es mi boluntad que el mayorsillo lo aya y herede el dicho mi hijo Don Luis Tasapanta y el pequeño con ocho collaretes de chaquiras de la tierra[9] lo tenga en deposito el dicho mi sobrino Don Miguel Tasapanta (sic) para que con los dichos collaretes se onrren y huelguen los curacas las pasquas fiestas señaladas como es costumbre entre curacas y quando el dicho Don Miguel /f. 32r/ Don Miguel (sic) mi sobrino muera mando que los dichos collares se repartan entre mis hijos Don Diego y Don Luis y Don Agustin naturales y sus hijos a falta de los padres por partes yguales -

- Ytem declaro que tengo tres llautos[10] de plata batida es mi boluntad que los dos de ellos los ayan mis hijos Don Diego y Don Luis y el otro mi sobrino Don Miguel con su pluma de plata batida -

- Ytem declaro que tengo una caja con su çerradura es mi boluntad que la haya y herede mi hijo Don Diego Cullin -

- Ytem declaro un braçalete de chaquira de la tierra labrado es mi boluntad que lo que baliere se diga de misas por mi anima -

- Ytem declaro que tengo un llaoto de chaquira de la tierra es mi boluntad que lo que valiere se diga de missas rezadas por mi anima -

- Ytem mando a mi hijo Don Luis dies cascabeles de los que tengo -

- Ytem mando otros dies cascabeles a mi hijo Don Diego -

- Ytem mando otros dies cascabeles a mi nieto Andres Maynaguano -

- Ytem mando dies y seis cascabeles a mi sobrino Don Miguel Salcatacsi Zumba -

Tierras - Ytem declaro que tengo dos caballerias de tierra[11] o lo que huviere en una ysla çercada por los lados de dos quebradas y por la parte de abajo la serca el rio grande /fol 32v/ de Chillo yendo hacia la façienda y estancia de Joan Mendes a mano izquierda haçia el dicho rio grande y por la parte de arriba haçia mano derecha la ataja y çercan chambas y chacras de otros yndios que las dibide el dicho camino que va a lo de Joan Medes (sic) el qual pedasso de tierra desusso deslindado y declarado me lo dieron y señalaron los Yngas pasados como a caçique que soy para sembrar en ellas mais y otras cosas para mi sustento con yndios camayos que para ello me nombraron y desde los dichos tiempos pasados han sido abidas y tenidas por mias las dichas tierras sin contradiccion de personna alguna alguna (sic) y en ellas e estado y estoy en quieta y pasifica poçesion - Y es mi boluntad y mando que aya y herede las dichas dos cavallerias de tierra o lo que huviere en la dicha ysla como queda declarado y deslindado Don Diego Sancho de la Carrera mi encomendero[12] en recompensa y satisfaçion de los muchos beneficios y buenas obras que reçevi de Don Francisco de la Carrera su padre y despues aca del dicho Don Diego de la Carrera y por la mucha boluntad que le he tenido y tengo y en este reconocimiento y atento a que no tengo herederos legitimos forsosos ni otra persona a quien este mas /f. 33r/ obligado y ultimamente porque asi es mi determinada boluntad usando por bia de donacion y de demanda y en aquella forma que mas a lugar de derecho y combiene y le ruego y encargo haga bien por mi anima y se acuerde de la dicha Doña Catalina mi muger y la socorra y favoresca con algunos regalos como espero que lo hara -

- Yten declaro que tengo tres camisetas de plumas al uso antiguo[13] es mi boluntad que la una dellas la aya mi sobrino Don Miguel Zumba y la otra mi hijo Don Diego y la otra mi hijo Don Luis-

- Ytem declaro que tengo dos chambachuques[14] como es costumbre tener los Caciques Señores es mi boluntad que los aya y herede y suçeda en ellos el dicho Don Miguel Salcatacsi Sumba mi sobrino -

- Ytem declaro que tengo unos quiros[15] pintados con sus conchillas para bever es mi boluntad que los herede el dicho Don Miguel Zumba mi sobrino -

- Ytem declaro que tengo unos mates pintados con sus conchillas para bever es mi boluntad que los aya y herede mi hijo Don Luis -

- Ytem declaro que tengo unos mates mejicanos para bever mando que los herede Don Diego mi hijo -

- Ytem declaro que tengo unos queros negros /f. 33v/ para bever mando que los aya y herede Andres Maynaguano mi nieto -

- Ytem declaro que tengo otros queros pintados para bever mando que los aya y herede la dicha Doña Catalina mi muger -

- Ytem declaro que tengo otros queros de bever pintados quiero que los aya y herede mi hijo Don Diego Guinsozin -

- Ytem declaro que dejo otro par de queros de bever mando que se le den al dicho Don Miguel Zumba mi sobrino -

- Ytem declaro que tengo seis platos de peltre y uno chiquito es mi boluntad que se tengan en guarda para poner en ellos algunas ofrendas sobre mi sepoltura hasta hazer el cabo de año.

- Despues de lo qual aya y hereda los dos de ellos mi hijo Don Diego Cullin y otros dos Don Luis mijo y otros dos y el chiquito los aya y herede el dicho Don Miguel Salcacsi mi sobrino -

- Ytem declaro que tengo dos capotes biejos de paño es mi boluntad que el uno lo aya y herede mi hijo Don Luis y el otro se le de a Diego Toctaguano porque yo lo mando asi -

- Ytem declaro que tengo una messa grande y es mi boluntad que este de manifiesto para que todos los dichos mis hijos y el dicho Don Miguel Zumba /f. 34r/ mi sobrino se sirvan de ella quando la uvieren menester -

- Ytem declaro que tengo una estolica mando que con sus baras[16] la aya y herede el dicho Don Miguel Zumba mi sobrino-

- Ytem declaro que tengo tres llautos de plumas mando que se le repartan entre el dicho Don Miguel mi sobrino y los dichos Don Diego y Don Luis mis hijos - con otras plumas pequeñas de pajaros que tengo cada uno de ellos dos plumas con su llaoto -

- Ytem declaro que tengo una sarta de conchas que llaman los naturales catuc[17] mando que la aya y herede mi hijo Don Diego Cullin -

- Ytem declaro que tengo otra sarta de la propia manera que la declarada en la clauzula antes de esta mando que la aya y herede el dicho Don Miguel Zumba mi sobrino -

- Ytem declaro que tengo dos atambores de los Quijos digo que no se saquen de mi cassa para siempre sino que esten de manifiesto -

- Ytem declaro que tengo una chacra de veinte rayas[18] que llaman Chalonpilla las dos rayas de ellas mando a Francisco Espin hijo del dicho Don Andres Espin y otras dos mando a Gaspar hijo del dicho Don Andres que estan en Quito - Y otras dos rayas mando a Christoval hijo de Don Diego Quispe y otras seis rayas mando a Don Pedro hijo de don Diego Toconango - /f. 34v/

- Ytem declaro que tengo otra chacra llamada Colachi de siete rayas es mi boluntad la herede y subçeda en ella el dicho Don Miguel Zumba mi sobrino-

- Ytem declaro que tengo un solar de tierra en el pueblo nuevo de Machangara con su cassa es mi boluntad que para siempre este de manifiesto y en pie para que en el se recojan mis hijos y nietos y deudos quando fueren a Quito y a todos llamo a la subçesion del -

- Ytem declaro que tengo una cuadra de tierra llamada Colamalac es mi boluntad que esta quede para huerta y servicio del convento del dicho mi pueblo y de los padres que para siempre estuvieren en esta doctrina[19] porque en razon de estar junto al rio grande es acomodada para lo que digo y asi lo mando para el dicho efecto -

- Ytem declaro que tengo una charara llamada Levi es mi boluntad que se reparta entre Don Diego y Don Luis mis hijos a los quales la mando ygualmente -

- Ytem declaro que tengo una cavalleria que llaman Hato Cotula y por otro nombre Pichihí Chincati es mi boluntad que la repartan entre todos mis hijos Don Diego y Don Luis y Don Agustin para ellos y sus hijos y subçesores para que siempre por yguales partes -

- Declaro que tengo un açiento y çitio /f. 35r/ para vacas en Mullimuchíncasso donde tengo mis ganados -

- Declaro que tengo un par de cardas de obraje es mi boluntad que las herede el dicho mi sobrino Don Salecatacci Zumba y yo se las mando -

- Ytem declaro que tengo en el telar de mi hija[20] una piessa de herga medio tejida mando que se acave de beneficiar y venda para ayuda a cumplir las mandas de este testamento y si algo mas valiere lo que sobrare se me dira de misas porque yo lo mando así -

- Ytem declaro que devo a Alonso de Moreta tres tostones[21] mando que se le paguen de mis vienes -

- Ytem declaro que a un sillero que le conosen mis hijos le debo un pesso y un tomin[22] encargo y mando que se le pague luego -

- Ytem declaro que devo a Don Diego Hacho de Latacunga dos tostones mando que se le paguen -

- Ytem declaro que devo a Pedro Lopes un pesso y siete tomines mando que se le paguen –

- Declaro que devo cuatro reales a la muger de Calumba[23] que me los dio de sal /f. 35v/ mando que se le paguen -

Pago Don Diego Quispe 4 pesos (oro) y un tomin a los albaçeas. Asi esta en el margen del original.

- Declaro que debe Domingo Quispe once pesos de oro porque de catorze pesos que heran le suelto y doi por libre tres de ellos y los onze pesos mando que se cobren -

Pago 5 pesos en bida de Don Diego Collin. Asi esta en el margen del original.

- Ytem declaro que me deve el dicho Don Diego Quispe dos pares de cascabeles mando que se cobren del -

- Ytem declaro que me deve Don Luis Cayzatuna çinco cascabeles mando que se cobren de el y de sus vienes -

- Ytem declaro que me deve Luis Guanocanín çinco cascabeles mando que se cobren -

- Ytem declaro que me deve Don Lorenzo Pungotacssi tres tostones mando que se cobren-

- Ytem declaro que me deve Don Juan Tayopanta tres mantas de algodon mando que se cobren del -

- Ytem declaro que me debe Don Diego Carlos Ynga dos pesos y medio mando que se cobren de el -

- Ytem declaro Cabrera el cacique de Alangasí dos pesos y medio mando que se cobren (sic)-

- Ytem declaro que me deve Gaspar de Londoño quatro pesos de plata mando que se cobren-

- Ytem declaro que el capitan Garçia de Vargas dejo mandado a Luis el Moreno me diese un nobillo por otro que yo le di es mi boluntad que lo aya y cobre para si mi hijo Augustin Paguano.

- Ytem declaro que Chingaquinga curaca de Alangasí me debe dos pesos y medio de plata mando que se cobren -

- Ytem declaro que Alejo Lliquin me debe /f. 36r/ una potranca mando que se cobren de el -

- Ytem declaro que me deve Alonsso Culaminchi quatro tostones de a ocho mando que se cobren de el -

- Yten declaro que me debe Doña Angelina muger de Don Mateo Pangui un caballo es mi boluntad a que mis albaceas la cobren y todo lo demas que se me debiere con cuydado. (*En el margen:* Nego esta deuda estando a la muerte en Quito). Y si de todo esto que se a de cobrar pagadas mis deudas y cumplidas mis mandas sobrare algun dinero es mi boluntad que se me digan de misas -

- Yten es mi boluntad que se den a mi muger Doña Catalina quatro ovejas de Castilla de las que tengo -

- Ytem es mi boluntad que de diez obejas que me quedan sacadas las de mi muger las dos de ellas se den a mi hija Beatris y otras dos a mi hija Barbara y las otras seis que quedan se pongan de ofrenda el dia de mi entierro -

- Ytem mando que se le de a Luisa Chimbo Panssa a quien yo e criado en mi cassa desde niña una vaca que ssea buena para descargo de mi conçiençia y por el servicio que me a hecho -

- Ytem mando que se le de a mi hermana Catalina Sinchiní un ternero pequeño que me sobra -

- Ytem declaro que a Don Luis Yumícayna le devo el balor de dos pares de calçetas mando que se le pague - /f. 36v/

- Ytem digo y declaro que en quanto a mi caçicazgo en que subçedi a mis padres y projenitores por linia recta segun es notorio y paresera por una memoria que firmada del presente escrivano dejo en poder del dicho Don Miguel Zumba mi sobrino y en quanto a los yndios a mi sujetos en los quales conforme a derecho subçedi por muerte de Zumbagoano[24] que solian ser setenta y tantos[25] el ayllo llamado Yañalagua Sutuy - despues de lo qual aviendo yo subçedido en el dicho ayllo de yndios a mi sujetos abra veynte años poco mas o menos que por parecerme conbenia asi para el buen gobierno de los dichos setenta y tantos yndios del dicho mi ayllo yo le desmembre y los quarenta yndios de ellos los entregue y encargue a Don Andres Espin mi sobrino principal del dicho mi pueblo mas a de veynte años y porque podria ser que por mi muer (sic) saliesen algunos pretensores sin derecho al dicho mi señorio y casicazgo y a la superioridad y mando de los dichos yndios para ebitar diferençias y pleitos declaro que conforme al horden antiquisimo que de enmemorial tiempo a esta parte se a tenido y guardado entre los naturales de esta tierra yo pude muy bien elegir y nombrar al dicho don Andres Espin mi sobrino / f. 37r/ por superior y Gobernador de los dichos quarenta yndios que a mi heran sujetos y por mi nombramiento lo an sido y son a el el qual nombramiento apruevo y confirmo y demas de esto ninguno con mejor ni aun con tan buen derecho como el dicho Don Andres Espin mi sobrino puede ni deve subçeder en el dicho mi caçicazgo y señorio a lo qual yo tambien por la presente le llamo y nombro como mas a lugar de derecho de forma que a de quedar y queda por mi heredero y subçesor el dicho Don Andres mi sobrino en el dicho mi casicazgo y señorio y que el dominio superioridad Gobierno y mando de los dichos quarenta yndios y de los que de ellos subçediere y en quanto al prinçipalasgo mando y superioridad de los otros treinta y quatro yndios que a mi me quedaron sujetos del dicho aillo[26] por las proprias razones y costumbre antigua ymbiolablemente guardada en tales casos como este como soy a lugar llamo por sucesor al dicho Don Miguel Saltacasic Zumba mi sobrino hijo de doña Ysabel Casachiní mi sobrina al qual yo llamo a la dicha subçesion y mando de los dichos treynta y quatro yndios y de los que dellos subçedieren para que le obedescan y los govierne y mande / f. 37v/ desde oy en adelante como su superior y legitimo principal y cavo y como yo lo e podido y devido hazer y despues de muerto el dicho Don Miguel mi sobrino le subçederan en el dicho mando y cargo sus legitimos subçeçores esta declaracion llamiento (sic) y nombramiento y confirmaçion es fecho y hago y otorgo asi para como queda dicho ebitar dudas pleitos y diferençias por las ynjustas pretençiones que otros pudieran poner sin tener el buen derecho y derechos que los dichos Don Andres Espin y Don Miguel Salcatasi Zumba mis sobrinos tienen para poder y dever ser llamados por mi como lo son a las dichas subçeçiones - señorios y casicasgo cada uno en aquello para que por virtud de esta clauzula queda llamado y los muy poderosos Señor Presidente y Oydores de la Real Audiençia y Chancillerias de esta ciudad y a todas las demas justicias de Su Magestad pido y suplico y encargo probean y manden se cumpla execute y guarde esta clausula y todo lo en ella contenido y declarado por mi en favor de los dichos mis sobrinos por ser hecha conforme al horden natural de esta tierra de mas de que los dichos Don Andres Espin y Don Miguel Zumba mis sobrinos /f. 38r/ son muy capaçes cada uno de ellos para exercer los dichos cargos y a cada uno dellos dejo entregados los papeles y cosas que le pertenesen para la conservacion de los dichos cargos y ellos los dejaran y entregaran despues a sus legitimos subçesores -

- Y para cumplir y executar este mi testamento y todo lo en el contenido y quanto mas convenga hacersse para el descargo de mi conçiencia nombro por mis albaçeas executores a Rodrigo de la Concha y a Joan Lopes Robalino y a Don Hernando Zaguano a todos tres juntos y a cada uno ynsolidun y para el dicho efecto les doy tan bastante poder quanto de derecho se requiere para entrarse en mis vienes y venderlos y rematarlos y de su valor cumplir y pagar este mi testamento como para todo quanto mas convenga hazerse para el descargo de mi conçiençia -

- Y cumplido y pagado este mi testamento dexo y nombro por mi heredera a mi anima atento a que no tengo herederos legitimos forsosos y el remaniente de todos mis vienes se gastara a la boluntad de los dichos mis albaçeas y de cada uno de ellos ynsolidun en aquellas y de cada uno de ellos / f. 38r/ ynsolidum en aquellas (sic) cosas que les pareçiere ser mas pias sin que el señor Obispo o su probisor ni juez de testamentos ni otra justicia ni persona les pueda quartar su boluntad ni pedirles quenta de en que ni como lo gastan porque yo se lo remito y por esta carta reboco anulo y doy por ningunos y de ningun valor y efecto otros quales quier testamentos codisilios y poderes para testar que antes de este paresiere aber yo hecho y otorgado por escripto y de palabra los quales ni alguno de ellos quiero que no balgan ni hagan fee en juiçio ni fuera del y solo quiero que balga este por testamento o por cobdisilio o por escriptura publica y en aquella forma que mas aya lugar y asi lo otorgo ante el presente escrivano y testigos que fue fecha y otorgada esta carta en la dicha çiudad de Quito a cinco dias del mes de julio de mil quinientos y nobenta y ocho años - Siendo testigos llamados y rogados para ello, Gaspar Gomes, Joan Romero, Martin de Valencia y Julian Pero Negro y Alonso Perez Francisco vecinos y rezidentes en esta çiudad e yo el presente escrivano doy fee del dicho otorgamiento por lengua /f. 38v/ de los quatro primeros testigos que son naturales de esta tierra[27] y hablan y entienden la lengua general del Ynga por la qual lo otorgo el dicho Don Diego Collin al qual conosco y por el y a su ruego lo firmaron los dichos testigos. Soy testigo de este otorgamiento Gaspar Gomes - Soy testigo de este otorgamiento Martin de Valencia - Testigo de este otorgamiento Joan Romero - Soy testigo de este otorgamiento Julian Gonzales Pero Negro - Paso ante mi Alonso Dorado de Vergara - Yo Alonso Dorado de Vergara escrivano del Rey Nuestro Señor fui presente y hago mi signo en testimonio de verdad. Alonso Dorado de Vergara".

Notas

1 Primera versión en francés como "Ethnohistoire équatorienne: un testament inédit du XVIe siècle" en *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien.*- Université Toulouse, nº 41, 1983: 5-23.

2 Es útil completar estos datos con la información contenida en la Relación Geográfica sobre los Chillos publicada en Caillavet 1988 a.

3 La fórmula habitual es "estando enfermo del cuerpo y sano de la voluntad memoria y entendimiento y juicio".

4 Se trata de una donación obligatoria, de poca cuantía, que se destina a distintas obras pías como por ejemplo, la reconquista de los santos lugares. Debo esta aclaración a la gentileza del padre J.M. Vargas, OP.

5 Quechua = "la casa del Cuzco".

6 Las tierras que fueron aportadas como "dote", es decir originalmente pertenecientes a la esposa de Don Diego, dejan pensar que esta mujer era oriunda también de Machachi.

7 Palabra quechua = tejido de lujo de tradición incaica.

8 Véase variante f.40r: "entregosele a Don Miguel Salcatassizumba la manta de cumbe que se llama quichua colla". Esta descripción en la ejecución del testamento confirma el origen incaico de este tejido.

9 La arqueología ecuatoriana ha descubierto muchos de estos collares de cuentas de oro o de concha blanca y roja. Sobre la región de Quito, véase unaa descripción de 1573: "Las joyas de que mas se prescian son unos collarejos de moscas e chaquira de oro o de plata o unas cuentas coloradillas o de hueso blanco, que ellos hacen y unos brazaletes de plata a manera de ajorcas" (Jiménez de la Espada 1965: 255). Véase también Caillavet 1998 a.

10 Diadema o tocado de los jefes, hecho de metal precioso, tejido fino, concha, plumas. Ver dibujo de Guaman Poma 1936: 171. Véase el estudio de Bouysse-Cassagne 1997.

11 A título comparativo, en Méjico, una caballería equivale a unas seis o siete hectáreas (Chevalier 1952). Para la región de Quito, Salomon (1978: 254) da el ejemplo de "12 caballerías es decir, alrededor de 123 hectáreas".

12 Según la Relación de Quito de 1573: "Francisco de la Carrera, difunto, tuvo por encomienda a Panzaleo y Yumbos; sucedió en ellos Don Francisco (sic) de la Carrera su hijo. Rentan 2 300 pesos" (Jiménez de la Espada 1965: 215).

13 Los tejidos de plumas eran indumentaria ceremonial.

14 La variante f.41r esclarece algo el sentido de este término: "entregaronsele a Don Miguel dos chambachuques con sus lanzas que le deja su difunto". "Chuqqui" es lanza en quechua y el término vecino que podría corresponder, suponiendo una aproximaciçon del copista es "chazcachuqui: la lança de los cañaris con borla grande como bola" (Gonçalez Holguín 1952: 122).

15 Los queros son recipientes de madera de tradición incaica que se utilizaban por pares para libaciones rituales. Según la Relación de Quito de 1573 (Jiménez de la Espada 1965: 225): "unos vasos a manera de cubilete, con que beben, que cabrán a media azumbre", es decir alrededor de un litro.

16 Según la Relación de Quito de 1573 (Jiménez de la Espada 1965: 227): "Las armas de que usan son lanzas y macanas de palma tostada y tiraderas con estólica".

17 La variante f.41v ("entregosele a Don Miguel y a don Diego las sartas de guesos que llaman catuc") podría indicar que se trata de huesos humanos como en la tradición incaica, ya que "catec" en quechua equivale a "dedo". Si ante notario Don Diego ha dictado la expresión "sarta de conchas", es acaso una precaución oratoria para protegerse de una eventual acusación de barbarie e idolatría.

18 Probable referencia a cultivos inundados ya que la zona de Machachi era muy pantanosa en el siglo XVI. Sobre técnicas agrícolas prehispánicas, véase Caillavet 1989.

19 Según la Relación de 1583 de Lope de Atienza (Jiménez de la Espada 1965: 194), Panzaleo es una doctrina administrada por religiosos dominicos. Pero en 1557, aparece como adscrito a la orden franciscana, ver nota 25.

20 El tejido aparece en este documento como una labor autóctona femenina (véase Caillavet 1986).

21 Moneda de cuenta que equivale a medio peso. Pero en este documento parece significar peso ya que el f. 36r dice "tostones de a ocho".

22 Tomín o real= la octava parte del peso.

23 Antropónimo de la etnia otavalo, productora de sal (Véase Caillavet 1979).

24 En una lista de los caciques más importantes en 1564, aparece como cacique de Panzaleo "Don Bonifaz Cumba" (por Çumba) (León Borja y Szászdi 1964: 284-285).

25 El documento (f. 37r) permite establecer que el ayllu inicial constaba de 74 tributarios, por lo tanto equivalente a una población global de al menos unas 300 personas. Además un documen-

to de 1557 fija en la cantidad de 124 pesos con 6 tomines la limosna que deberá pagar "el pueblo de yndios de Pançaleo" a los religiosos franciscanos (AF/Q Leg.3 nº15: f.61). Si se la compara con aquella exigida a los pueblos cercanos a Quito, casi siempre inferior a 10 pesos, se concluye que Panzaleo designaba probablemente todo el valle y era muy poblado.

26 Aunque Don Diego reitera que la partición en dos ayllus se debe a su propia decisión, es posible preguntarse si en esto, no hace sino ratificar ante la ley colonial la existencia de las dos mitades del ayllu, según la tradición andina. Y si la mitad con la que se queda es la más prestigiosa, la de hanan.

27 La expresión "naturales de la tierra" no remite en este texto a indígenas sino a españoles, probablemente nacidos en la Audiencia y bilingües. Además de llevar sólo apellidos españoles, lo deja pensar la ausencia del "Don" que suele en cambio preceder los nombres de indígenas importantes. Esto lo confirma la lista de los albaceas (f.38r).

IV. 3 GÉNERO Y PODER EN LA SOCIEDAD INDÍGENA: LOS TESTAMENTOS DE UN MATRIMONIO DE CACIQUES DE OTAVALO[1]

Dos testamentos, dos testimonios: él, Don Alonso Maldonado, Gobernador General del Repartimiento de Otavalo, nieto del cacique conquistado por Benalcázar, muere en 1609, poderoso, acaudalado, incontestado como cacique general: su hijo le sucederá. Ella, Doña Lucía de Villasanti, su segunda esposa, muere antes que él en 1606, con la posición privilegiada de esposa del gobernador, pero relativamente con poca hacienda propia, y a la sombra de su esposo.

En otro trabajo, he recalcado el interés excepcional de los testamentos indígenas para la investigación etnohistórica y para el conocimiento tanto del contexto material de la vida de los testadores, como de las mentalidades y estructuras sociales y familiares prehispánicas (Caillavet 1983 a). Por lo tanto en este artículo me centraré en algunos temas sugerentes que se desprenden del análisis de estos testamentos así como en proponer comentarios puntuales bajo la forma de notas aclarativas.

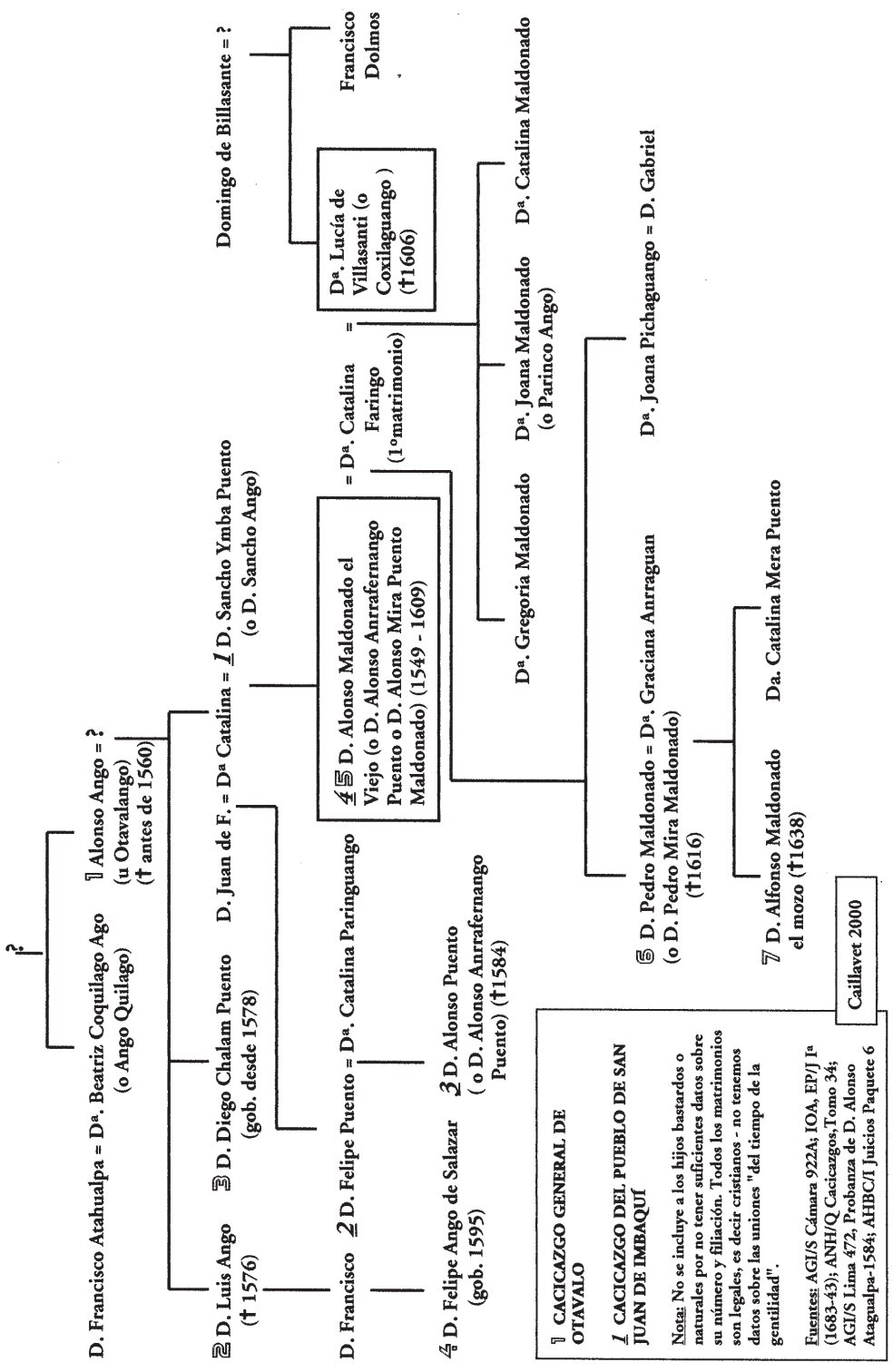
1. Genealogía de los primeros caciques de Otavalo

En base a los testamentos publicados a continuación, y en otros muchos datos recopilados en distintos archivos, es posible esbozar una biografía de Don Alonso Maldonado e integrarla en una genealogía provisional (Ver cuadro IV-3-1)).

A pesar de su gloriosa estirpe, el camino a la soberanía máxima sobre la población indígena del Norte Andino no le fue ni fácil ni directo. Parece que solamente en los diez últimos años de su vida ejerciera el cacicazgo supremo.

Nació alrededor de 1549 (según un pleito de 1579, AGI/S Cámara 922A. Pieza 3a: f.505r). Hijo de Don Sancho Ymba Puento (o Don Sancho Ango) y de Doña Catalina, hija a su vez de Don Alonso Ango (u Otavalango), cacique y gobernador general de Otavalo a la llegada de los españoles y "cuñado", según la terminología española, de Don Francisco Atahualpa, hijo del último Inca (Caillavet 1981).

Sin embargo, ya en 1563 (es decir con sólo catorce años), encontramos rastro de él en Cuenca, camino a Lima donde firma un poder para entablar en Los Reyes (seguramente en grado de segunda apelación) un pleito sobre el cacicazgo general de Otavalo. Representa a su madre Doña Catalina y a su hermano, Don Felipe Puento contra el entonces gobernador general, Don Luis Ango, hijo de Don Alonso Ango (ANH/C. Notarías. Libro 487: f.7r).



Cuadro IV-3-1: Cuadro genealógico de los caciques de Otavalo. 1530-1630.

Esta pretensión de la rama familiar de Doña Catalina nos lleva a plantear el problema del parentesco indígena. ¿Cómo se regulaba la herencia? ¿Qué formas presentaba el concepto de legitimidad antes de las imposiciones coloniales? ¿Y en este caso, a quién incumbía? La filiación no tenía por qué ser directa de padres a hijos, sino quizás también como en el caso de Don Diego Collín, cacique de Machachi, transmitirse de tío (hermano de la madre) a sobrino (Caillavet 1983 a). Desde luego nuestro joven cacique reivindica el cargo de su tío materno.

Nada nos prueba, además que los tres hijos conocidos de Don Alonso Ango (Doña Catalina, Don Luis Ango, Don Diego Chalam Puento) hayan tenido la misma madre. Sabemos al contrario, que la poligamia era una de las componentes del sistema de parentesco indígena. Lo que explicaría los litigios sobre herencia entre miembros de la misma familia, según se reclamaran del sistema indígena tradicional o del nuevo derecho colonial que sólo reconocía la preeminencia de los varones por filiación paterna directa.

Por ello, antes de que llegara Don Alonso Maldonado al poder supremo cacical, tuvo que esperar que la retahíla de tíos, sobrinos y primos acabara en la extinción de aquellos sin sucesores directos y que recayera en él, según la ley española, el derecho al cacicazgo.

Vemos en efecto que quien sucede a Don Alonso Ango es primero su hijo Don Luis Ango (desde por lo menos 1562-1576), luego el otro hijo Don Diego Chalam Puento (desde 1576-?), luego aparece en 1595 como cacique gobernador el nieto de Don Luis Ango, Don Felipe Ango de Salazar, y sólo en los últimos años de su vida, (quizás a partir de 1600), es cuando Don Alonso Maldonado (que aparece también como Don Alonso Anrrafernango Puento y como Don Alonso Puento Maldonado) asume por fin el cacicazgo general, con pleno derecho a transmitirlo a su único hijo legítimo, Don Pedro Maldonado.

De todas formas, notemos que por su ascendencia, Don Alfonso Maldonado siempre desempeñó un cargo importante. En 1577, aparece en la lista de los caciques más importantes del repartimiento: "El visitador general hizo juntar ante si a los caciques del dicho partido de Otavalo conviene a saber a Don Diego Chalam Puento Gobernador a don Sancho Ymba Puento cacique principal de San Juan e **Alonso Maldonado cacique de Otavalo** e Don Fernando Apoango cacique principal de Tontaqui y otros caciques…" (AGI/S Cámara. 3a Pieza: f.101 r).

En 1577, es mayordomo del obraje de Otavalo (AGI/S. Cámara, 3a Pieza: f.14).

Su padre, Don Sancho Ymba Puento, que aparenta cincuenta años en 1577 (AGI/S Cámara 922A. 3a Pieza: f.44r) es cacique principal del pueblo de San Juan de Ymbaquí, cacicazgo posiblemente transmitido por su esposa Doña Catalina. En efecto, el cacicazgo a la muerte de Don Sancho recaerá en el otro hijo de Doña Catalina, llamado Don Felipe Ango (hermano de madre sólo de Don Alonso Maldonado) y luego después de muerto Don Felipe, en el hijo de éste, Don Alonso Puento. Este úl-

timo muere tempranamente en 1584 y le sucede su tío, Don Alonso Maldonado (Ver a continuación: Las reducciones coloniales).

Vemos en su testamento que ejerce también el cacicazgo del ayllo de Tocagón y del de Otavalo (a los cuales posiblemente tenía derecho por herencia directa).

En final de cuentas, a pesar de los rodeos impuestos por el derecho del sistema colonial, las circunstancias (muerte temprana de los otros sucesores y longevidad de Don Alonso que muere a los sesenta años) le entregaron el poder que él había empezado ya a clamar cuando tenía catorce años, y que asienta ya en línea directa para su hijo y su nieto. Poder incontestado sobre la etnia otavalo, y confirmado también por sus estrechas relaciones de parentesco y alianzas familiares con los Incas (su cuñado es Don Francisco Atahualpa) y con los señores étnicos de Cayambe: su padre es un "Puento" y Don Alonso se hace acreedor de Don Gerónimo Puento (Ver testamento f.71 v.).

2. La estructura familiar

El estudio paralelo de los testamentos del esposo y de la esposa ofrece la gran ventaja de poder cotejar los datos y enriquecerlos mutuamente.

Vemos en primer lugar que nuestros protagonistas y los miembros de su familia aparecen con distintos nombres en ambos testamentos. Tales variaciones reflejan la imposición del sistema colonial y en particular de la evangelización: se adoptan nombres de pila cristianos por supuesto, pero también, a través de la nueva costumbre del bautizo, el apellido español del padrino, probablemente, fuente posible de prestigio (Maldonado, Villasanti). En otro documento (AHBC/I. Juicios. Paquete 6. 1674 -1696), Don Alonso Maldonado es llamado Don Alonso Anrrafernango Puento y también Don Alonso Mira Puento Maldonado. No queda claro de todas formas cómo se transmitía el apellido indígena. Abundan los ejemplos en que hijos e hijas no tienen ni el apellido de la madre ni el del padre (ver cuadro IV-3-1).

Quisiera aclarar la utilización de las partículas -ango y -quilago (o -xilago) que entran con frecuencia en la composición de los apellidos de la etnia Otavalo. En un artículo ya citado (Caillavet 1981) demostré que el sentido de "Ango" era equivalente al de Señor o cacique principal. Grijalva (1947: 116) considera por su parte que esta terminación es propia de los apellidos masculinos. Mis investigaciones me llevan a extender el uso de tal partícula también a los apellidos femeninos, sin duda con la connotación de "mujer de cacique", o cacica misma. "Ango" remitiría a la idea de poder señorial sin distinción de sexo.

En cambio, la partícula -quilago (o -xilago) parece limitarse a los apellidos femeninos. Grijalva (1947: 116) sólo consideraba el componente -lago o -ago para los nombres femeninos (ver los distintos apellidos en el cuadro IV-3-1 y en los testamentos).

Don Alonso Maldonado se casó legalmente —ante la Iglesia— dos veces. Notemos que el primogénito de cada matrimonio (Don Pedro Maldonado del primer

matrimonio y doña Gregoria Maldonado del segundo), reciben una cantidad de la herencia muy superior a la que incumbe a los demás hermanos. Podemos ver aquí el reflejo del derecho español. Como único varón heredero legítimo de Don Alonso, se explica por qué Don Pedro recibe la mayor parte de la herencia, así como todos los atributos vinculados al cacicazgo (ver a continuación: La función cacical).

El testamento deja transparentar sin embargo algunos rasgos del sistema de parentesco indígena. Don Alonso evoca a sus hijos e hijas bastardos y naturales, a los cuales lega también tierras y ganado. La tajante clasificación colonial entre legítimos, bastardos y naturales pierde aquí su sentido; dentro de la mentalidad y tradición indígenas, los hijos habidos en distintas mujeres (concubinas para los españoles, esposas secundarias para los indígenas) gozan de los mismos derechos en el testamento paterno.

En cuanto al matrimonio indígena, el testamento de Doña Lucía Coxilaguango aporta un dato curioso (no sabemos si totalmente confiable, ya que no podemos descartar un error del escribano): al nombrar a sus albaceas (f.77r) evoca a Don Alonso Maldonado como "(su) hermano". Existen referencias a las uniones entre hermanos en la nobleza incaica. Quizás este dato nos lleve a considerar que se trataba de una tradición andina más difundida, o tal vez introducida por los Incas en el Norte del Ecuador. Sabemos de todas formas que las uniones consanguíneas no se veían tachadas en la sociedad aborigen, de un tabú semejante al europeo. A pesar de su atenta vigilancia, les era difícil a los sacerdotes españoles, desentrañar el enredado sistema del parentesco indígena para prohibir ciertos matrimonios.

Notemos también que es Doña Lucía quien lega bienes a los distintos servidores que acompañaron a la pareja (criados, ovejero, gañán, despensero…). Quizás su papel de "ama de casa" la hacía responsable de la servidumbre. El hecho de que algunos de los sirvientes se apelliden como ella ("una yndia vieja Coxilaguo", "Francisco Coxilaguan", f.76v) sugiere vínculos familiares o de clan (¿el ayllu Coxilago?) entre señores y criados.

3. La función cacical

Los datos recopilados sobre el mismo Don Alonso así como los que aparecen vinculados a la sucesión del cacicazgo (para el hijo Don Pedro) nos permiten precisar los atributos de la función cacical. Don Alonso explica que algunos de los bienes transmitidos a su hijo le corresponden "de derecho", es decir que constituyen la herencia material del cargo de cacique: las casas en la parroquia de San Blas en Quito, la estancia de Peguche, las tierras del "pueblo viejo de Ymbaquí "tierras… heradadas de sus padres y antepasados como yo las herede" (ver a continuación: Las reducciones coloniales),"la fuente de pescado", la estancia de Colinpuela y "todas las camisetas de plumas de papagayo y llautos de lo propio y camisetas de cumbe camanteras y patenas de plata marcadas grandes y pequeñas son del dicho mi hijo Don Pedro Maldonado porque le biene de derecho de su herencia" (f. 67r/v; 69r).

Si bien las tierras y fuente de pescado parecen remontar a los antepasados aborígenes de Don Alonso, queda claro que las lujosas prendas de vestir (de pluma de papagayo y de cumbi) y los adornos corporales (patenas de plata…) se remiten al ceremonial incaico recientemente introducido (ver notas). Lo mismo me inclino a pensar del uso de los instrumentos de música legados a Don Pedro (f.69v "tres trompetas biejas"; f.71r "atambores de palo") instrumentos cuya función era probablemente guerrera.

La "fuente de pescado… de San Pablo nombrada Atalmuet" (f.67v) merece algunas explicaciones. Este legado, propiamente imbabureño, revela que el acceso a recursos naturales (en este caso lacustres) constituye un privilegio cacical. La Relación Geográfica sobre Otavalo de 1582 (Jiménez de la Espada 1965: 237) precisa que en la época prehispánica, los caciques se reservaban el derecho a consumir carne. Podemos deducir que el pescado era también de uso restringido.

En 1693 (ANH/Q Indígenas 20. Doc. 1693-XI-23: f.6r), otro cacique gobernador de Otavalo, Don Sebastián de Aguilar legará también "un pocyo de preñadillas que tengo en la laguna de San Pablo heredado de mis padres y antepasados". Algunos años más tarde, en 1703, un pleito entablado por dos indígenas de San Pablo "sobre la posesión de un pogyo de preñadillas" aporta aclaraciones sobre la utilización de este recurso alimenticio: los peces viven en las fuentes que desembocan en el lago San Pablo y se cogen con red, de noche (I0A.EPJ; 1630-1799, 67).

En cambio, las posesiones de Doña Lucía Coxilaguango van constituidas en su gran mayoría por joyas que parecen prehispánicas y que combinan plata, corales y chaquira de distintos colores (piedras duras y concha probablemente); las lega a sus hijas (véase Caillavet 1998).

Pero posee también muchas cabezas de ganado, lo que nos lleva a subrayar la importancia de las introducciones españolas. El matrimonio llega a reunir nutridos rebaños: 739 ovejas, 30 vacas, 20 puercos, 19 yeguas y 14 bueyes.

Los numerosos bienes importados de España o de México y Nueva Granada (desde los vasos de peltre a la sartén de hierro…) atestiguan el prestigio que ha cobrado la nueva cultura material. En ambos testamentos, otro punto es revelador de las rápidas aculturaciones, esta vez en el campo religioso: la adopción de las cofradías españolas y de la organización social que éstas implican. Los bienes legados a distintas cofradías parecen sistemáticos en los testamentos indígenas y Don Alonso y Doña Lucía son fundadores de una cofradía (f.66r: "la capilla de San Pedro que es mia que esta dentro de la rexa de la Yglesia del dicho pueblo"; f.76r: "la capilla donde yo y mi marido tenemos fundada"). Don Alonso por lo tanto se hace cargo de los bienes de la cofradía y hasta del archivo de ésta (f.69v/70r: "Yten tengo para mi altar de San Pedro seis pedaços de taffetanes de colores mas una caxetilla de papeles").

Por fin, Don Alonso Maldonado tiene en su poder los cofres, pesas y balanzas (f.70r/v) que pertenecen al Rey para quien, como gobernador del repartimiento de Otavalo, le toca reunir y pagar el tributo. Siendo nombrado el gobernador por el Co-

rregidor, Don Alonso no puede elegir su sucesor, aunque es probable que a su hijo se le confíe también este cargo.

4. Las reducciones coloniales

La década de 1570-80 sufrió en todo el Virreinato del Perú la fiebre de las reducciones coloniales. En un trabajo anterior (Caillavet 1981), llegué a establecer cómo la propia cabecera indígena, el Otavalo prehispánico, establecido a orillas del lago San Pablo, fue desbaratado y transferido al nuevo pueblo de San Pablo, a pesar de las indignadas protestas indígenas, en 1578 o 1579.

A principios del siglo XVII, a la muerte de Don Alonso, está totalmente vivo el recuerdo de los asentamientos prehispánicos y sigue materializado por las posesiones en "el pueblo viejo". Don Alonso Maldonado, en quien han recaido los tres cacicazgos de "Ymbaquí, Otavalo y Tocagón" (f.72v), lega dilatadas tierras "en (mi) pueblo biejo de Ymbaquí" donde "todo es paramo y bolcan" (f.67v). En efecto Don Alonso llegó a heredar también el cacicazgo de Ymbaquí por muerte de su hermano Don Felipe en 1571 y luego de su sobrino Don Alonso Puento en 1584: "Don Alonso Maldonado Alcalde y cacique deste pueblo de Otavalo digo que Don Alonso Puento mi sobrino es muerto y pasado… el qual tenia los yndios del pueblo de San Juan que era a el sujetos de su parcialidad por lo haber heredado de Don Filipe Puento mi hermano padre del dicho sobrino y por no dexar hijo varon ninguno que subcediesse en el cacicazgo y señorio de los dichos yndios de San Juan me dexo en la dicha subcession y herencia de los dichos yndios" (AHBC/I. Juicios. Paquete 6; 1674 - 1696).

Un documento de 1592 permite fechar con precisión la reducción de San Juan de Ymbaquí al Otavalo colonial (antiguo Sarance): "agora catorce años como despoblaron a San Juan para que se pueblen en este asiento", es decir en 1578 (AHBC/I. Juicios Paquete I; 1579 - 1598).

El pueblo antiguo estaba ubicado en las faldas del Imbabura, a gran altura, como lo especifica la referencia al "paramo y bolcan". Notemos con este ejemplo que los Españoles preferían, no sólo aglomerar a la población autóctona, sino también asentarla en pisos ecológicos y altitudinales más bajos.

En 1584, fecha en la que Don Alonso asume el cacicazgo, el ayllu de Imbaquí contaba con unos "cien yndios a mi subjetos que son los del pueblo de San Juan" como lo declara en su testamento Don Alonso Puento: lo que correspondería a una población total de 350 a 400 personas.

El que Don Alonso gozara de un poder particular en su ayllu de Ymbaquí (privilegios de cacique, recolección del tributo, abundantes tierras) no debe llevarnos a pensar que el área bajo su control se limitara a tal parcialidad. La extensa lista de tierras poseídas en el resto del repartimiento da al contrario la prueba de la importancia de su poder, temporal por lo menos.

Don Alonso es dueño de tierras y chácaras tanto en zonas frías como calientes (ver en particular los cocales de Puéllaro, los algodonales de Salinas…) y goza del acceso tradicionalmente andino a pisos de distintas ecologías y recursos variados.

A continuación, transcribo los dos testamentos con comentarios sobre algunos puntos que necesitan aclaraciones. Entremos ahora con indiscreción en la vida privada de Don Alonso Maldonado y de su esposa, cuyas últimas voluntades y pertenencias nos descubren un momento de la historia ecuatoriana privilegiado, por confundirse entonces entrañablemente, lo autóctono, lo incaico y lo colonial.

(Fuente: ANH/Q. Cacicazgos libro 34 (1726): "Casicasgo de Doña María Otavalo Mira Puento": f.65v-74r y 76r-77v).

El primer testamento, de Don Alonso Maldonado es una copia de principios del siglo XVIII; el segundo, de Doña Lucía Coxilaguango es una copia temprana del original, realizada en el siglo XVII.

En las transcripciones se ha respetado fielmente la ortografía y la ausencia de puntuación. He añadido sin embargo, mayúsculas para los apellidos y los topónimos.

Testamento de Don Alonso Maldonado:

f. 65v: "En el nombre de Dios amen sepan quantos esta carta de testamento ultima y postrimera boluntad vieren como yo Don Alonsso Maldonado cacique e governador del Repartimiento de Otabalo estando enfermo del cuerpo y sano de la boluntad juicio y entendimiento natural qual Dios nuestro Señor fue servido de me dar creyendo / f.66r / como creo bien y firmemente en un solo Dios todo poderoso y en todo aquello que tiene cree y confiessa la santa madre yglesia catolica romana debajo de cuya ffe protesto bivir y morir como berdadero y fiel cristiano no temiendome de la muerte que es cosa natural de la qual ninguna criatura puede escapar y tomando como tomo por mi ynterçesora y abogada a la Virgen soberana Madre de Dios y los bienabenturados apostoles San Pedro y San Pablo y a todos los Santos de la corte del sielo para honrra y gloria de Dios y servicio suyo y hago y ordeno este mi testamento en la forma y manera siguiente-

Primeramente encomiendo mi anima a Dios nuestro Señor que la crio y redimio por su presiosa sangre y el cuerpo a la tierra de que fue formado-

- Yten mando que si Dios nuestro Señor fuere servido de me llebar de esta presente vida sea sepultado y enterrado mi cuerpo en la capilla de San Pedro que es mia que esta dentro de la rexa de la yglesia del dicho pueblo[2] y si fuere ora o otro dia siguiente se me diga una missa cantada con su bigilia con sus diaconos y se me digan tres posas desde mi cassa hasta la yglesia-

- Yten mando que se digan dos misas cantadas en el altar de nuestra Señora de la Limpia Consepçion de este dicho pueblo por mi anima y le pague la limosna de mis vienes-

- Yten mando que se me digan por mi anima dos misas rezadas en el dicho altar de nuestra Señora y se pague la limosna de mis vienes-

- Yten mando que se me digan otras dos misas cantadas en el altar de la Santa Beracruz y una misa rezada en el propio altar y se pague la limosna de mis vienes-

- Yten declaro que soy casado y velado segun horden de la Santa Madre Yglesia Romana con Doña Catalina Faringo Ango mi primera muger y durante el matrimonio obimos y procreamos por nuestros hijos legitimos a Don Pedro Maldonado y a Doña Joana Pichaguango a los que les declaro por mis legitimos herederos-

- Yten declaro que y fui casado y belado segun horden de la Santa Madre Ygleçia segunda bes con Doña Luçia de Villasanti y durante el matrimonio obimos y procreamos por nuestros hijos legitimos a Doña Gregoria Maldonado y Doña Joana Maldonado y Doña Catalina Maldonado a las quales declaro por mis hijas legitimas y herederas de mis bienes-

Declaro mis vienes propios los siguientes -

/f. 67r/ Primeramente unas casas de mi morada en que al presente bivo las quales dichas casas y solar mando a Doña Gregoria mi hija legitima en que con su herençia y las dichas casas le mejoro en el terçio de mis bienes-

- Yten declaro que tengo medio solar de tierras con sus casas en la çiudad de Quito las quales mando al dicho Don Pedro Maldonado mi hijo legitimo-

Porque le bienen de derecho las quales estan en la parroquia de San Blas de la dicha ciudad

- Yten declaro que tengo una estançia en el desaguadero de este dicho pueblo que se nombra Piguchí[3] con unas casas en que abia media caballeria de tierras las quales mando al dicho mi hijo legitimo Don Pedro Maldonado porque le biene de derecho-

- Yten declaro que tengo repartido unas tierras y chacras de mais nombradas Anrabuela de muchos años a esta parte a Don Pedro Maldonado y a Doña Gregoria mis hijos legitimos y quiero y es mi boluntad que se guarde y cumpla la dicha repartiçion y mojones que yo pusse y cada uno conosse sus pedasos-

- Yten declaro que yo tengo otra chacra / f. 67v/ llamada Pirubuela la qual mando a Doña Joana Pichaguango mi hija legitima la mitad y la otra mitad a Doña Ana Coxilaguango mi hija bastarda

- Yten declaro que yo tengo otra estançia nombrada Pifanrro digo chacara la qual mando a Doña Catalina Maldonado mi hija legitima-

- Yten tengo una chacra nombrada Pifugac la qual mando a Don Francisco mi yerno-

- Yten cinco caballerias de tierras en mi pueblo biejo de Ymbaquí las quales declaro que son del dicho Don Pedro Maldonado mi hijo legitimo y todo es paramo y bolcan donde esta sercado para un potrero las quales declaro son del dicho Don Pedro Maldonado mi hijo legitimo y de sus hijos heredadas de sus padres y antepasados como yo las herede-

- Yten declaro que la fuente de pescado que tengo en San Pablo nombrada Atalmuet es del dicho Don Pedro Maldonado mi hijo legitimo por la razon susodicha-

- Yten mando al dicho mi hijo legitimo Don Pedro Maldonado la estancia mia nombrada Colinpuela[4] en que abra dos caballerias de tierras hasta la quebrada de Francisco Dias la qual es suya porque le biene de derecho-

- Yten mando a mis hijos bastardos llamados Don Pedro Maldonado / f. 68r/ organista y Don Felipe Maldonado unas tierras nombradas Guaquí para que se repartan por yguales partes hasta donde esta rayado y señalado que tendran una caballeria poco mas o menos-

- Yten mando al dicho mi hijo legitimo Don Pedro Maldonado la estançia de Tumbabiro con sus casas en que abra dos caballerias-

- Yten declaro que tengo una chacra de algodonales en terminos de las Salinas[5] nombrada [en blanco] las quales mando al dicho Don Pedro Maldonado mi hijo legitimo-

- Yten mando un pedaço de guerta que tengo en el valle de Palacara[6] al dicho mi hijo legitimo Don Pedro Maldonado-

- Yten mando al (sic) dicha mi hija legitima Doña Catalina Maldonado las chacras de coca en Puellaro que conose el dicho mi hijo Don Pedro Maldonado-

- Yten mando al dicho mi hijo legitimo Don Pedro Maldonado un potrero de ganados nombrados Guangac que esta en terminos del pueblo de San Pablo para que el y sus hermanos mis hijos tengan alli sus ganados en conformidad sin pretender nadie vender el dicho potrero-

- Yten mando a Doña Joana Maldonado mi hija legitima del segundo matrimonio una chacra grande nombrada Selezincho-

- Yten declaro que tengo unas tierras / f. 68v/ y chacras nombradas Cutama que tendra dos quadras poco mas o menos las quales declaro que tengo dado de muchos años a esta parte al dicho Don Felipe Maldonado mi hijo bastardo y por esta clausula de mi testamento declaro que le torno a darle las dichas tierras para que lo aya y como hasta aqui lo a gozado-

Declaro que tengo ganados mayores y menores mios propios los siguientes

- Primeramente quinientas y cinquenta y dos cabesas de obejas de Castilla machos y hembras que estan en quatro manadas que el dicho mi hijo Don Pedro Maldonado dara quenta de ellas-

- Yten mas treynta vacas chicas y grandes machos y hembras que están en los citios nombrados Guangac y Parriquin mas que asi mesmo ha de dar quenta de ellas el dicho mi hijo legitimo-

- Mas beynte puercos y puercas que estan en Guangac que ansi mismo ha de dar quenta de ellas el dicho mi hijo-

- Mas quince yeguas chicas y grandes machos y hembras que estan en los çitios nombrados Guangac y Paniquin (sic) mas de las quales ha de dar quenta el dicho mi hijo legitimo -

- Mas doze bueyes que los ha de dar el dicho mi hijo Don Pedro Maldonado-

- Mas tengo cient fanegas de mays de las quales mando a Doña Gregoria Maldonado Doña Joana y Catalina Maldonado mis hijas / f.69r/ legítimas del segundo matrimonio quarenta fanegas de mais del mais de Colimbuela y a Doña Joana Pichaguango mi hija legitima dies fanegas de maiz y a Doña Joana Parinco Ango otras dies fanegas de mais y a Doña Ana Cogilaguango otras dies fanegas de mais-

- Yten mando a Doña Francisca hija de Costanssa çinco fanegas de mais-

- Yten mando a Doña Maria Pillapaña çinco fanegas de mais por el serviçio que me ha hecho-

- Mas un yerro de herrar ganado mayor-

- Yten declaro que todas las camisetas de plumas de papagayo y llautos[7] de lo propio y camisetas de cumbe[8] camanteras[9] y patenas[10] de plata marcadas grandes y pequeñas son del dicho mi hijo Don Pedro Maldonado porque le biene de derecho de su herencia-

- Yten tengo una manta de Granada de Castilla[11] colorada guarnecida con pasamanos digo gandujado[12] con çeda amarilla-

- Yten mando a Doña Gregoria Maldonado un par de mates de plata pequeños-

- Yten mando a Don Pedro Maldonado otro par de mates de plata y mas un par de aquillas[13] de plata mando al dicho mi hijo porque es de su madre-

f.69v/ - Yten mando a la dicha Doña Gregoria Maldonado dos cucharas grandes de plata y a la Doña Joana Maldonado y a Doña Catalina Maldonado a cada una una cuchara-

- Mas tengo una cuchara de plata-

- Mas una bara de toquilla de Castilla nueba tres pares de medias de lana de colores nuebas-

- Yten tengo tres trompetas[14] biejas mando al dicho mi hijo Don Pedro Maldonado-

- Yten mando que den mis albaseas a los pobres siegos dos sombreros traidos-

- Yten tengo quatro platos de peltre[15] pequeños mando que se benda en el almoneda-

- Yten tengo quatro platos de Mexico mando que se benda en el almoneda-

- Yten tengo quatro pares de limbiquiros[16] mando que los tres pares grandes se bendan en el almoneda y un par pequeño mando a mi hija Doña Gregoria-

- Yten tengo otros cinco platos de peltre y mando de ellos a Doña Gregoria uno y a Doña Joana Maldonado otro y a Doña Catalina otro y a Doña Joana mi hija legitima mujer de Don Gabriel otro y a Doña Ana Cogilaguango otro-

- Yten tengo un caballo ruçio ensillado y enffrenado mando que se venda en almoneda-

- Yten tengo para mi altar de San Pedro seis pedaços de taffetanes de colores / f.70r/ mas una caxetilla de papeles-

- Yten mando al dicho mi hijo Don Pedro Maldonado dos pares de mates de Timana dos grandes y dos pequeños-

- Yten mando a Doña Gregoria Catalina Maldonado tres cajas grandes con serradura y llave a cada una una caja-

- Yten mando a Doña Gregoria Maldonado una sarten de yerro-

- Yten mando dos tobajas[17] la una pintada y dos blancas mando que mis alvaceas repartan a los pobres siegos-

- Yten declaro que un marco grande y uno pequeño que faltan algunas pesas y dos valanças grandes y otra pequeña son del Rey nuestro Señor y se lo a de entregar a quien fuere governador en este pueblo-

- Yten mando al dicho Don Pedro Maldonado mi hijo una manta de azul de anascote-[18]

- Yten mando que se benda en almoneda seis mantas de ombre las tres pintadas y las tres blancas-

- Yten mando al dicho Don Pedro Maldonado mi hijo dos camisetas de cumbe-

- Yten mando que se bendan en almoneda trese camisetas de calum[19] y labradas y dos de paño azul y una de paño negro que por todas son las dichas / f.70v/ treze camisetas-

- Yten mando que se vendan en almoneda tres jojonas[20] de ruan traidas-

- Yten mando que se vendan en almoneda dos azericos-[21]

- Yten mando que se vendan quatro balones[22] de raxete[23] y paño de la tierra traidos en almoneda-

- Yten mando que se venda en almoneda una cuja (sic) de madera y pabellon de los Quijos-

- Yten mando que se benda en almoneda un capote asul de paño de la tierra traido-

- Yten mando al dicho mi hijo Don Pedro Maldonado dos rexas de yerro-

- Yten mando que mis albaçeas entreguen a quien fuere governador de este repartimiento de Otavalo tres coffres los dos biejos y el uno nuebo por que son del Rey nuestro Señor en que lleban los tributos a Quito-

- Yten mando al dicho Don Pedro Maldonado dos cofres mios-

- Yten mando al dicho Don Pedro Maldonado dos palas de yerro-

- Ytem mando al dicho Don Pedro Maldonado dos hachas de yerro-

- Yten mando al dicho mi hijo / f.71r/ Don Pedro Maldonado dos atambores de palo digo quatro-

- Yten declaro que debo a Carrasco pulpero de Quito tres patacones mando que se le pague de mis vienes-

- Yten debo a Mejia vezino de Quito tres patacones mando que se le pague de mis vienes-

- Yten debo a Leonor de Escobar dos pesos y cinco reales-

- Yten debo a Joan de Moreta Alguasil del obraje de Otavalo toston y medio mando que se le pague de mis bienes-

- Yten debo a Pedro Castilla seis reales mando que se paguen de mis bienes-

- Yten devo a Andres Pasto[24] ocho reales mando que se le paguen de mis vienes-

- Yten devo a Joan Sanches de peçes ocho reales mando que se le paguen de mis vienes-

- Yten debo a Perete seis reales mando que se le paguen de mis vienes-

- Yten debo a Joan de Setina quatro patacones por una sortixa de oro-

- Yten debo a Joan de Setina dies cabesas de obejas mando que se le paguen de mis vienes-

- Yten debo a un yndio de Caluquí que conosse mi mayordomo Martin Anrrango quatro fanegas de trigo mando se le pague de mis vienes-

- Yten debo a Andres mi obejero dos pessos y medio-

- Yten tome a Don Martin Dias un palo o bara de guaranga[25] mando / f.71v/ que lo que el sussodicho dixere con juramento que es lo que balia se lo pague-

- Yten declaro que debo a Doña Ynes Pichaguango seis patacones mando se le pague de mis vienes-

- Yten declaro que me debe Don Geronimo Puento[26] ya difunto cacique principal que fue del Pueblo de Cayambe treinta patacones que le preste el qual murio sin pagarme abiendole yo prestado para pagar los derechos de su negoçio sobre la muerte de un primo suyo digo que estos treynta pesos me debe Don Favian Puento su hijo del dicho Don Geronimo porque a el se lo preste estando presso sobre la muerte de un primo suyo-

- Yten declaro que me deben los herederos y vienes de Don Felipe Ango difunto cincuenta patacones que le preste en reales de a ocho mando que le cobren de sus bienes mis albaçeas-

- Yten debo a Bartolome Zambrano toston y medio de resto de un vale de doze pesos mando se le pague de mis vienes-

- Yten mando a Don Pedro Maldonado organista mi hijo natural quinze obejas y una baca -

- Yten declaro que devo a los herederos de Don Agustin de Silva / f.72r/ treynta arrobas de algodón[27] que por mi pagaron a Pablo Caraballo y a Pedro de Abiles para Alonso Yañes mando que de mis bienes le paguen-

- Yten mando a mi hijo Don Felipe Maldonado veynte obejas y una vaca el qual confiesso que es mi hijo natural-

- Yten mando a Don Agustin Maldonado mi hijo natural quinze obejas y una baca-

- Yten mando a Don Lorenço Maldonado mi hijo natural dies obejas-

- Yten mando a Don Felipe Maldonado que rezide en Quito mi hijo natural dies obejas-

- Yten declaro que Pedro Caraballo tenia presso a Don Luis Congoro caçique que ffue de Tontaquí por doze arrobas de algodon e tres patacones e yo sali por su fiador y le empeñe una man-

ta de gergueta[28] berdossa mando se le pague de mis vienes y se desempeñe la dicha manta y se cobre la dicha cantidad de los vienes del dicho Congoro y se de y buelba a Francisco Cacho Ango su dueño porque es suya y de su hijo Diego Cachoango la dicha manta-

- Yten cobre a Luis Fernandez el tributo del terçio de San Joan de seicientos y siete años mando al governador que fuere de este partido / f. 72v/ se le reçiva en quenta a su principal porque no esta pasado en quenta-

- Ytem mando que se diga por la (sic) Animas de las personas a quien tenga alguna obligacion veynte misas resadas y se pague la limosna de mis vienes-

- Yten mando que se diga por mi anima una misa cantada al angel de la guarda y se pague de mis vienes-

- Yten mando que se diga por mi anima una missa cantada a las animas del purgatorio y se pague la limosna de mis vienes-

- Yten declaro que soy Governador de este repartimiento de Otabalo y en razon de lo que deben los tributos resagados tengo declarado ante el Corregidor de este partido el capitan Christoval de Troya y ante el presente escrivano la qual dicha declaraçion y autos ffechos en esta cauza estan ante el presente escrivano y el dicho Corregidor por donde beran lo que deben (sic*)* cada prinçipal-

- Yten declaro que soy yo caçique principal de los yndios del ayllo e parçialidad de Ymbaquí Otavalo[29] y Tocagon en el qual dicho caçicasgo subçede el dicho Don Pedro Maldonado mi hijo legitimo- *(Añadido en el margen:* "Este murió sin hijo alguno"*)*

Y para cumplir y executar este / f.73r/ mi testamento y las mandas y legados en el contenidos dejo y nombro por mis albaçeas a Bartolome Zambrano rezidente en este pueblo de Otavalo y a Don Pedro Maldonado mi hijo legitimo a ambos a dos juntamente y a cada uno por sí ynsolidun para que entren y tomen de mis vienes por ymbentario y fuera del los que bastaren y cumplan y executen todo lo que en el contenido y para ello les doy poder bastante tal qual en tal casso se requiere y bendan los dichos vienes en almoneda o fuera della y paguen y cumplan lo que en este testamento contenido y quiero y es mi boluntad que husen de este albaseasgo aunque se passe el año que el derecho dispone porque de todo les relevo-

Y cumplido y pagado este mi testamento y las mandas y legados en el contenidos de lo que quedare e fincare ansi bienes muebles y rayses derechos y acçiones que quedaren dejo y nombro por mis unibersales herederos a los dichos Don Pedro Maldonado Doña Joana Pichanguango y a Doña Gregoria Doña Joana y a la Doña Catalina Maldonado mis hijos legitimos para que lo ayan y hereden con la vendision de Dios y la mia tanto el uno como el otro y el otro como el otro esepto en las / f. 73v/ mandas que les tengo hechas en este testamento que en aquello quiero y es mi boluntad que el que mas llebare sea por bia de mejora del tercio y quinto de mis vienes y nombro y elijo por tutor y curador de mis hijos menores al dicho Don Pedro Maldonado mi hijo mayor y hermano de los dichos mis hijos sussonombrados para que tenga en administraçion los dichos mis hijos y sus hermanos y vienes que les quedaren y pido a las Justicias de su magestad de este corregimiento le disserna la dicha tutela sin fiansas porque de ella le reservo-

Y reboco y anulo y doy por ninguno y de ningun valor y efecto todos e quales quier testamentos cobdiçilios o poderes para testar que aya dado y ffecho antes de este para que no balgan ni hagan ffee en juiçio ni fuera del y quiero que este testamento valga por tal y hago ffee en juicio y fuera del porque esta es mi ultima y postrimera boluntad o balga por escritura publica con todas las firmesas de derechos e para que se cumpla / f.74r/ lo otorgue ante el escrivano e testigos en el pue-

blo de Otabalo a veynte y tres dias del mes de henero de mil y seisçientos y nuebe años siendo testigos al otorgamiento de este testamento Don Juan Ynga Don Sancho Dias Anrrango Governador del pueblo de Cayambe y Lorenço Gomes Diego Villazon y Don Francisco de Peñafiel y Don Martin Dias Puentacabango Don Alonso Maldonado fui testigo Don Sancho Dias de Guanna fui testigo Don Joan Ynga –Por testigo Don Francisco de Peñafiel -Por testigo Lorenço Gomez -Por testigo Don Martin Diaz Puenta Cabango-".

Testamento de Doña Lucía Coxilaguango:

f.76r**:** "in Dei Nomine Amen Sepan quantos esta carta de testamento vieren como yo Doña Lucia Coxilaguango[30] mujer ligitima de Don Alonso Maldonado Governador de este repartimiento de Otavalo estando enferma de el cuerpo y sana de la voluntad y mi buen seso y juizio y entendimiento y cumplida memoria temiendome la muerte que es cossa natural y deseando poner mi anima en carrera de salvacion creyendo como firme y verdaderamente creo en la sancta ffee catholica y en la sanctisima trinidad y todo aquello que bueno y fiel catolico christiano deve tener y creer y tomando por mi abogada y entercessora a la gloriossisima Virgen nuestra señora Sancta Maria a quien supplico que quiera rogar a su muy preciosso hijo y redemtor Jesuchristo que por los meritos de su sacratissima passion que quiera perdonar mi anima y elevarla a su sancto rreyno para donde fue criado. Otorgo y conosco que hago y ordeno este mi testamento y postrimera voluntad y orden siguiente

- Primeramente encomiendo anima (sic) a nuestro señor rredemptor Jesuchristo Dios y hombre verdadero que la crio y rredimio por su preciossa sangre y mi cuerpo mando a la tierra donde fue formado-

- Ytem mando que quando la voluntad de nuestro Señor fuere servido de llevarme de esta presente vida que mi cuerpo sea sepultado en la capilla donde yo y mi marido tenemos fundada-[31]

- Ytem mando que en aquel dia mi enterramiento si fuera suficiente sino otro dia luego siguiente diga una missa cantada con su vigilia y se pague de limosna lo acostumbrado-

- Yten declaro y confiesso que tengo marido ligitimo avido en ligitimo de matrimonio llamado Don Alonsso Maldonado en lo qual tengo tres hijas llamadas Doña Gregoria y Doña Juana y Doña Catalina a las quales y a cada una de ellas tengo por mis hijas universales herederas-

- Ytem declaro que tengo por mis bienes una sarta de chaquira[32] de plata la qual mando a Doña Gregoria digo a Doña Catalina-

- Ytem declaro tener otra sarta de chaquira de plata mesclada con corales de azul la qual mando a Doña Gregoria mi hija-

- Mas otra chaquira mesclada con blanco y azul la qual mando a la dicha mi hija Doña Joana-

- Ytem declaro tener otra chaquira mezclada con plata y corales morada y perlas la qual mando se venda en publica almoneda-

/f.76v/ - Yten declaro tener otra sarta de chaquira mesclada de plata y corales de morada mando se venda en el almoneda-

- Ytem declaro tener otra sarta de chaquira mesclada con corales de azul. La qual mando a Doña Catalina mi hija-

- Ytem declaro tener otra chaquira mesclada con plata y corales colorada mando se venda el almoneda-

- Ytem declaro tener otra sarta de chaquira de plata mesclada con corales morada mando se venda en almoneda-

- Ytem declaro tener tres topos[33] de plata con cadenas y cascaveles los quales mando se venda en publica almoneda-

- Ytem declaro tener otros tres topos de plata con cadena y caxcaveles mando se venda en publica almoneda-

- Ytem declaro tener un freno con su rriendas (sic) y charnela, mando se venda en almoneda-

- Ytem declaro tener una yunta de bueyes los quales mando a Doña Gregoria mi hija-

- Ytem declaro tener una yegua con su cria las quales mando a la dicha mi hija Doña Gregoria y Doña Juana-

- Ytem declaro tener otros dos potros cerreros[34] los quales mando se venda en almoneda-

- Ytem declaro tener seys hanegas de mays mando se venda y con el procedido de plata se me diga algunas missas por mi anima-

- Ytem declaro y mando a Cobaquan dos hanegas de mays-

- Ytem mando a una yndia vieja Coxilago otra hanega de mays-

- Ytem mando otra hanega de mays a Andres despencero-

- Ytem mando otra hanega de mays a Francisco Coxilaguan-

- Ytem declaro y mando a Doña Gregoria mi hija setenta y cinco obejas de Castilla-

- Ytem mando a Doña Joana treynta y cinco obejas de Castilla-

- Ytem mando a Doña Catalina treynta y cinco obejas de Castilla-

- Ytem mando al obejero seys obejas de Castilla-

- Ytem mando a Domingo un carnero-

- Ytem mando a Hernando Amaynba tres obejas-

- Ytem mando a Antonio Gañan otras tres obejas-

- Ytem mando a Maria Fichaguan dos obejas-

- Ytem declaro tener un anaco[35] labrada (sic) de los Quixos mando venda el almoneda-

- Ytem declaro tener otro anaco de algodon mando se venda en almoneda-

Ytem declaro tener una faja de calon azul la qual mando se venda en almoneda-

- Ytem declaro tener un anaco de Guangavelica el qual mando a Doña Joana mi hija-

- Ytem declaro tener una sorteja de oro la qual mando a mi marido Don Alonsso Maldonado-

- Ytem declaro tener una caxa con su cerrojo el / f.77r/ qual mando a Doña Joana mi hija-

- Ytem declaro tener otra caxa con su cerrojo la qual mando a Doña Gregoria mi hija-

- Ytem declaro tener una chacarra de mays nombrada Tupigacho[36] que sera como dos quadras la qual mando a Doña Gregoria mi hija-

- Ytem declaro tener otra chacarra llamada Santipangabuela la qual mando a Doña Joana-

- Ytem declaro tener un sillon mando a Doña Gregoria mi hija-

- Ytem mando al dicho mi marido Don Alonsso Maldonado treynta obillos de algodon y lana y azul-[37]

- Ytem declaro tener una arroba de algodon mando a mi hermana Doña Maria que hagan manta y camiseta para el dicho mi marido y guarde la llave-

- Ytem declaro y mando al dicho mi marido un cobillete de plata y en muriendo el dicho mi marido dexe a Doña Gregoria mi hija-

- Ytem declaro que me deve Don Luys Apoango dos marcos-

- E para cumplir este dicho mi testamento contenidos dexo y establesco por mi albacea y testamentarios a Don Alonsso Maldonado mi hermano y a Don Francisco Dolmos mi hermano a los quales y a cada uno dellos por si ynsolidum doy poder cumplido para que hagan guardar y cumplir todo lo que en este dicho mi testamento tengo mandado y declarado y rreboco y anulo y doy por ninguno todos otros quales quier testamentos cobdicilios y mandas que antes de este aya ffecho y otorgado por palabra o por escripto o en otra qualquier manera para que no balgan en juizio ni fuera del salvo este que yo aora hago y ordeno. El qual quiero y mando y es mi voluntad que balga por mi testamento o por mi cobsicilio o por escriptura publica y por aquella via y forma que de derecho mas pueda y deve valer y porque esta es mi ultima postrimera voluntad. Ffecho en Otavalo a cinco dias del mes de febrero de mill y seyscientos y seys años testigos Don Juan Ynga y Don Leon de Vivar y Augustin Coca y otros muchos y por no saver escrevir rrogue a Lazaro de la Torre testador que firme por mi.

- Ytem mando para la cofradia de Sant Pablo diez obejas-

- Ytem declaro y mando a la cofradia de Nuestra Señora / f.77v/ de este convento de Otavalo cinco obejas-

- Ytem mando a la cofradia de la Veracruz otras cinco obejas de Castilla-

- Ytem mando al Sanctissimo Sacramento de este pueblo de Otavalo diez obejas de Castilla. A rruego y por testigo Lazaro de la Torre por testigo Don Juan Ynga. Por testigo Don Leon de Bivar.

Concuerda con el original
Jhoan Ramirez (Rúbrica)
escribano de su Magestad".

Notas

1 Una primera versión se publicó como "Caciques de Otavalo en el siglo XVI: Don Alonso Maldonado y su esposa" *Miscelánea Antropológica.*- Revista de los Museos Arqueológicos del Banco Central, n°2, Guayaquil, 1982: 38-55.

2 Por el contexto, está claro que se trata de Otavalo.

3 Piguchí: acentuado en la sílaba final. Palabra aguda propia del idioma preincaico de la zona. La actual acentuación en la penúltima sílaba, Pe*gu*che, se debe sin lugar a dudas, a la influencia ejercida por el idioma quechua.
Estas tierras de Piguchí ya en 1616 pertenecían al Capitán Carlos Rosero de Solis, dueño del obraje allí edificado. Don Pedro Maldonado las había vendido "en pública almoneda… por (tributos) resagados que devia" (AHBC/I. Notarías. Libro segundo: f.294v).

4 El *Libro de proveimientos de tierras, cuadras, solares, aguas… por los cabildos de la ciudad de Quito, 1583-1594*, (Garcés 1941 b: 55), evoca en 1585 "el sitio nombrado Colimbuela", cerca de Cotacachi, apto para "pan sembrar y huertas".

5 Ver Caillavet 1979. La etnia otavalo, en el siglo XVI, controlaba la próspera zona de Salinas, especializada en la producción de sal y en cultivos de zonas cálidas.

6 El valle de Palacara, cerca de Urcuquí, llevaba en 1639 "chacaras de cocales" (AHBC/I. Juicios. Paquete 10; 1645-1688).

7 Se trata de un tocado de origen incaico confeccionado con tejido fino, metal o plumas, que ostentaban los hombres de alto rango (véase ilustración IV-2-2).
8 El cumbi era un tejido de lujo, altamente valorado en la sociedad incaica.
9 Según el diccionario de 1608 de González Holguín (1952: 285), "camantira" designa a un "pájaro de vivos colores".
10 Especie de medallas o adornos corporales prehispánicos.
11 La contradicción es sólo aparente. "Castilla" significa España e incluye a Granada.
12 Según el *Diccionario de Autoridades* de 1726, significa: "encogido y encorvado".
13 No encontramos referencia a esta palabra en los diccionarios de quechua. Parece referirse a un tipo de vasos ceremoniales, usados por pares (Grijalva 1923, cita un testamento de un cacique de Tuza de 1592, quien lega "aquillas" y las define como "coco o vaso de tomar agua. En lengua del Cuzco se llama aquilla").
14 La definición de Domingo de Santo Tomás en su diccionario de 1560 ("Quipa pacuni: tocar con trompetas acometiendo") nos lleva a pensar que las trompetas son instrumentos usados en las guerras.
15 Según el diccionario de Cobarruvias, 1611, es "una especie de metal compuesta de estaño y plomo de la cual se hacen vajillas de servicio para la mesa. Viene de Inglaterra".
16 Los queros eran vasos de madera para uso ceremonial. Para "limbi", sólo encuentro "angax limbi: cardenillo, color verde" (Santo Tomás 1560) y una referencia en un testamento de un cacique de Otavalo de 1630: "un par de taças de limpequeros" (ANH/Q Cacicazgos. Libros empastados. 29: f.41v).
17 *Autoridades* (1726): "Tobaja o toballa: lo mismo que toaja o toalla".
18 *Autoridades* (1726): "especie de tela o tejido que se fabrica de lana de que se hacen mantas y otras cosas".
19 Este término es frecuente en los legados indígenas. Debe de designar una pieza de vestimenta más pequeña ya que "kallu" es "una pierna de la manta que es la mitad" (Gonçález Holguín (1608) 1952: 13).
20 Ver "susona" en *Lexicon* (1560): "manteles o pañizuelo de mesa".
21 *Autoridades* (1726): "almohada pequeña que se pone sobre las de la cama para tener más alta la cabeza".
22 *Autoridades*: "Valones: usado siempre en plural, es un género de zaraguelles o gregüescos al uso de los Valones, gente alemana del ducado de Burgueña".
23 Cobarruvias (1611): "Raja: cierto genero de carisea o paño prensado, dijose asi cuasi rasa porque no le queda pelo como a los demas paños. Rajeta: raja común de colores y mezclas".
24 En mi artículo (Caillavet 1979) había subrayado la importante presencia de indígenas pasto en el repartimiento de Otavalo, ya en tiempos prehispánicos y durante la colonia.
25 Guaranga: palabra quechua, cuyos dos sentidos son aceptables en el contexto del documento. El primero, sugerente de una influencia incaica ("mil, en número") evocaría la vara de mando sobre la unidad administrativa de mil personas. El segundo ("algarrobo, árbol") remite a una simple vara de madera. Dilema del historiador… (*Lexicon* 1560).
26 El famoso cacique de los cayambi cuya conocida probanza que reposa en el AGI/S Quito 22, fue publicada varias veces: Dirección de Historia y Geografía Militar del EMC de las FF.AA., 1975 T.I: II, 50; Moreno 1981; Espinoza Soriano 1980: 89-119.
27 Sobre producción del algodón y fabricación del tributo textil, ver Caillavet 1980 a.
28 *Autoridades* (1726). "Xerga: tela gruesa y rústica viene del arábigo 'xerica' que vale lo mismo. Tomase también por cualquiera especie de paño grosero, sea de lana, de pelo u cánamo. Xerguilla: tela delgada de seda o lana o mezcla de una y otra, que se parece en el texido a la xerga".

29 Ver Caillavet 1981: el ayllu de Otavalo de 1606 remite al antiguo Otavalo, a orillas del lago San Pablo, anterior a las reducciones coloniales, y no al Otavalo colonial, ex-Sarance.
30 En el testamento de su esposo, aparece con el apellido español de Villasanti.
31 Según el testamento de su esposo, se trata de la capilla de San Pedro en Otavalo.
32 Lope de Atienza (1575) 1931: 38: "Al cuello, traen unas gargantillas que ellos llaman chaquira de hueso de diferentes colores o de oro segun lo puedan haber".
33 Joyas, con función de fíbula, que llevaban las mujeres en la cultura incaica.
34 *Autoridades* (1726) "vagante, que anda de cerro en cerro, libre y suelto".
35 Sobre indumentaria indígena, ver Caillavet 1980 a.
36 En 1626, encontramos rastro de una queja judicial entablada por la heredera Doña Gregoria contra el español Joan de León, a quien acusa del intento de despojo de las tierras de Tupigacho. Dos testigos indígenas declaran "que la dicha tierra es de Doña Gregoria por aver eredado de Doña Lucia Cuxilaguango su madre que la susodicha eredo de Domingo de Billasante"… "El sitio llamado Tupichango… (sic) (está) en termino de Cotacache" (ANH/Q. Cacicazgos. Tomo 34: f.82r).
37 Probablemente de añil, tinte utilizado por los indígenas de la sierra norte ecuatoriana.

BIBLIOGRAFÍA Y FONDOS DE ARCHIVOS

Abreviaturas

AA/L: Archivo del Arzobispado. Lima.
AC/I: Archivo del Monasterio de la Concepción, Ibarra.
AC/Q: Archivo de la Curia Metropolitana, Quito.
ACEG/Q: Archivo privado Carlos Emilio Grijalva, Quito.
ACONC/L. Archivo del Monasterio de la Concepción, Loja.
ACSJ/L Archivo de la Corte Superior de Justicia, Loja.
ADI/M: Archivo del Duque del Infantado, Madrid.
AD/P: Archivo departamental. Piura.
AD/R: Archivo Dominicanos, Roma.
AFM/R: Archivo Frati Minori (Franciscanos) Roma.
AGJ/Q: Archivo privado Gangotena y Jijón. Quito.
AGI/S: Archivo General de Indias, Sevilla.
AHBC/Q: Archivo Histórico del Banco Central, Quito.
AHSA/Q: Archivo Histórico de San Agustín, Quito.
AIOA/O: Archivo del Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
ASJ/Cot.: Archivo de la Sociedad de Jesús, Cotocollao.
AN/B: Archivo Nacional, Bogotá, Colombia.
AHBC/I: Archivo Histórico del Banco Central, Ibarra.
AHN/M: Archivo Histórico Nacional, Madrid.
AJyC/Q: Archivo Jijón y Caamaño, Quito (ahora en el AHBC/Q).
AM/I: Archivo Municipal, Ibarra.
AMC/I: Archivo del Monasterio de la Concepción, Ibarra.
AM/L: Archivo Municipal de Loja, Ecuador.
AM/Q: Archivo Municipal, Quito.
ANH/B: Archivo Nacional de Historia, Santa Fe de Bogotá.
ANH/C: Archivo Nacional de Historia, Cuenca.
ANH/Q: Archivo Nacional de Historia, Quito.
APL/Q: Archivo del Palacio Legislativo, Quito.
A1ªN/L: Archivo Primera Notaría. Loja.
ARAH/M: Archivo de la Real Academia de la Historia, Madrid.
ARC/SRL: Archivo del Registro Civil, San Rafael de la Laguna.
AVDJ/M: Archivo de Valencia de Don Juan, Madrid.
BL/L: British Library, Londres. Sección de Manuscritos.
BRP/M: Biblioteca del Real Palacio, Madrid.
MACBCE/Q: Museo de Arte Colonial del Banco Central, Quito.
MJyC,PUCE/Q: Museo Jijón y Caamaño. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Quito.

Fuentes primarias publicadas

AGUADO, Pedro de *Historia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada.*- Edición de J. BECKER. 2 tomos, Real Academia de la Historia, Madrid, 1916.

———- *Recopilación historial.*- (1568) Edición de J. FRIEDE. 4 tomos, Academia Colombiana de Historia, Bogotá, 1956-57.

ALBORNOZ, Cristóbal de (1582) "Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas" *Journal de la Société des Américanistes.*- Edición de P. DUVIOLS. Tomo LVI, n° 1, Paris, 1967: 7-39.

ALFONSO X EL SABIO *Código de las siete partidas.*- Madrid, 1848.

ANDAGOYA, Pascual de (1541) "Relacion que da el adelantado de Andaboya de las tierras y probincias que abaxo se ara mencion" en TOVAR, Hermes *Relaciones y Visitas a los Andes. Siglo XVI.*- Ed. Colcultura, Instituto de Cultura Hispánica, Bogotá, 1993: 103-186.

———- "Carta del Adelantado Pascual Andagoya dirigida al Emperador Carlos V sobre su partida de Panamá y prosecucuion de su viaje y reconocimientos hasta Cali" en TOVAR, Hermes *Relaciones y Visitas a los Andes. Siglo XVI.*- Ed. Colcultura. Instituto de Cultura Hispánica, Bogotá, 1993: 187-231.

ANÓNIMO (1550) "Relación de las cosas del Perú desde 1543 hasta la muerte de Gonzalo Pizarro" *Crónicas del Perú.*- BAE, T.168, Madrid, 1965: 243-332.

ANÓNIMO (1575) "Espejo de Variedades" en JIJÓN Y CAAMAÑO, Jacinto *Sebastián de Benalcázar.*- 2 tomos, Quito, 1936-8.

ARÉVALO, Pedro de (1600) "Relacion del capitan Pedro de Arévalo sobre la provincia de las Esmeraldas. Trata del viaje que hizo desde Quito por orden del oidor Juan del Barrio de Sepulveda", en RUMAZO GONZÁLEZ, José *Documentos para la historia de la Audiencia de Quito.*- Tomo 4, Madrid, 1949: 15-37.

ÁRGUEDAS, José María *Yawar Fiesta.*- Ed. Horizonte, Lima, 1980.

ARRIAGA, Pablo José de (1621) *Extirpación de la idolatría del Pirú.*- Colección de Libros y Documentos referentes a la historia del Perú,Tomo I, Lima, 1920; BAE, Tomo CCIX, Madrid, 1968.

ASENCIO, Fray Estebán de (1585) *Memorial de la fundación de la Provincia de Santa Fé del Nuevo Reino de Granada del orden de San Francisco.*- Publicación de Atanasio LÓPEZ (OFM). Librería Victoriano Suárez, Madrid, 1921.

ATIENZA, Lope de (1575) "Compendio historial del estado de los indios del Perú" en JIJÓN Y CAAMAÑO, Jacinto *La religión del imperio de los Incas.*- Apendices, V, 1, Quito, 1931.

AUTORIDADES (1726) *Diccionario de la lengua castellana.*- Edición Facsímil, Gredos, Madrid, 1976.

BARBA, A.A. (1640) *Arte de los metales.*- Editorial Potosí, Bolivia, 1967.

BERTONIO, P. Ludovico (1612) *Vocabulario de la lengua aymara.*- Réimpresión Facsímil, Ediciones CERES, Cochabamba, 1984.

BETANZOS, Juan de (1551) *Suma y Narración de los Incas.*- Edición de María del Carmen MARTÍN RUBIO. Atlas, Madrid, 1987.

BISTANCELA, Joan (1594) "Probanza de don Joan Bistancela cacique de Toctesí de su noble y limpia sangre y de los servicios que presto su padre al rey".- Cuaderno Guapondelig n°1, Quito, 1976.

BOYD-BOWMAN, Peter *Léxico hispanoamericano del siglo XVI.*- Tamesis Books, London, 1971.

CABELLO VALBOA, Miguel (1576-1586) *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo.*- Universidad Nacional de San Marcos, Instituto de Etnología, Lima, 1951.

CAILLAVET, Chantal "Caciques de Otavalo en el siglo XVI: Don Alonso Maldonado y su esposa" *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana.*- Revista de los Museos Arqueológicos del Banco Central, n°2, Guayaquil, 1982 a: 38-55.

———- "Ethnohistoire équatorienne: un testament inédit du XVIe siècle" *Caravelle.*- Cahiers du Monde hispanique et luso-brésilien, n° 41, Toulouse, 1983 a: 5-23.

———- "Mapas coloniales de haciendas lojanas" *Cultura. Revista del Banco Central.*- V. 15, Quito, 1983 b: 513-531.

———- "Relaciones coloniales inéditas de la provincia de Loja" *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador.*- V. 15, Quito, 1983 c: 441-479.

———- "Fuentes para la historia andina: los archivos privados indígenas de la zona de Saraguro" *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana.*- N° 5, Guayaquil, 1985 a: 87-90.

———- "Una Relación Geográfica" inédita de 1582 sobre Ecuador: Oyumbicho y Amaguaña del valle de los Chillos" *Revista Andina.*- Año 6, n° 2, Cuzco, Dic. 1988 a: 525-536.

———- "El archivo colonial del monasterio de la Concepción de Loja (Ecuador). Presentación e inventario" *Archivo Ibero-americano.*- Nº 233, Madrid, 1999: 381-396.

CAILLAVET, Chantal y PACHÓN, Ximena "La Relación de la British Library sobre La Nueva Granada, 1598" *Frontera y Poblamiento. Estudios de Historia y Antropología de Colombia y Ecuador* .- Coedición IFEA-SINCHI-LOS ANDES, Bogotá, 1996: 185-200.

CALDAS, Francisco José de *Relación de un viaje hecho a Cotacachi, La Villa, Imbabura, Cayambe comenzado el 23 de Julio de 1802.*- Ed. Agustin BARREIRO, Imprenta Góngora, Madrid, 1933.

CASTELLANOS, Juan de (1589) *Elegías de Varones ilustres de Indias.*- BAE, Tomo IV, Ed. Atlas, Madrid, 1944.

CHACÓN, Juan *Libro Segundo de Cabildos de Cuenca. 1563-1569.*- Publicaciones del Archivo Histórico del Guayas, Guayaquil, 1977.

CIEZA de LEÓN, Pedro de (1553) *La Crónica del Perú.*- Historiadores Primitivos de Indias, BAE, Tomo 26, Atlas, Madrid, 1947; republicado en 1965.

———- (1553) *Segunda parte de la Crónica del Perú que trata del señorío de los Incas Yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación.*- Edición de JIMÉNEZ DE LA ESPADA. Biblioteca Hispano-Ultra marina, Madrid, 1880.

———- (1554) *Descubrimiento y conquista del Perú.*- Edición de Francesca CANTÚ. Instituto Storico Italiano, Rome, 1979.

COBARRUVIAS, Sebastián de (1611) *Tesoro de la Lengua Castellana o Española.*- Facsímil Turner, Madrid, 1979.

COLETTI, Giandomenico SJ (1771) *Diccionario Histórico-Geográfico de la América Meridional.*- Banco de la República, Bogotá, 1975.

COMYNET, Henri (1852) "Viaje a la República del Ecuador en 1852 por Henri Comynet" Edición de G. JUDDE. *Anuario de Estudios Americanos.*- nº XXXI, Sevilla, 1974: 597-680.

COOK, Noble David (ed.) (1570-1575) *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo.*- Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1975.

Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo s. XVII.- (Ed. P. DUVIOLS) Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1986.

Crónicas iniciales de la Conquista del Perú.- Edición de M. A. GUÉRIN, J. L. MOURE, A. M. SALAS. Plus Ultra, Buenos Aires, 1987.

Diccionario y Gramática Chibcha (1606).- Manuscrito anónimo de la Biblioteca Nacional de Colombia. Transcripción y estudio histórico-analítico por M.S. GONZÁLEZ DE PÉREZ. Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1987.

DIRECCIÓN de HISTORIA y GEOGRAFIA MILITAR del EMC de las FFAA *Documentos para la historia militar*.- 2 tomos, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1975.

Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de los Indios, y de las demas personas, que han de ser enseñadas en nuestra Sancta Fé. Con un Confessionario y otras cosas nescessarias para los que doctrinan. Compuesto por auctoridad del Concilio Provincial, que se celebró en la Ciudad de Los Reyes el año de 1583, y por la misma traduzido en las dos lenguas generales de este reyno, Quichua, y Aymara.- Los Reyes, 1585. Edición Facsímil, L. PEREÑA. CSIC, Madrid, 1985.

Documentos para la Historia militar. Ver: DIRECCIÓN DE HISTORIA…

DUVIOLS, Pierre (ed.) "Une petite chronique retrouvée: "Errores, ritos, supersticiones y cerimonias de los yndios de la provincia de Chinchaycocha y otras del Pirú"" (1614) *Journal de la Société des Américanistes*.- LXIII, París, 1976: 275-297.

———- Ver también: ALBORNOZ, Cristóbal de (1582).

———- Ver también: *Cultura andina y represión…*

Equateur. La Terre et l'Or. Catálogo de la exposición, Maison de l'Amérique Latine, París, 1989.

ESCOBAR, Gerónimo de (1582) *Memorial que da Fray Geronimo Descobar predicador de la orden de Sant Agustin al Real Consejo de Yndias de lo que toca a la provincia de Popayan*. - Ver: TOVAR PINZÓN, *Relaciones y Visitas a los Andes, siglo XVI*.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar *El memorial de Charcas. Crónica inédita de 1582*.- Universidad Nacional, Lima, 1969.

ESQUIVEL y NAVÍA, Diego de *Noticias Cronológicas de la Gran Ciudad del Cuzco*.- Edición de F. DENEGRI LUNA. Fundación Augusto N. Wiese, Lima, 1980.

FERNÁNDEZ de OVIEDO, Gonzalo (1526) *Sumario de la Natural Historia de las Indias*.- BAE, T. XXII. Madrid, 1946; Ed. Historia 16, Madrid, 1986.

———- (1520-1547) *Historia general y natural de las Indias*.- Edición de J. PEREZ DE TUDELA. BAE, 5 tomos, Madrid, 1959.

FERRARIO, Julio (s. XVIII) "Las costumbres antiguas y modernas de todos los pueblos de la América" *El Ecuador visto por viajeros ilustres*.- Biblioteca Ecuatoriana Básica, Quito, 1960: 515-546.

FREILE-GRANIZO, Juan "Autos acordados de la Real Audiencia de Quito 1578-1722" *Anuario histórico jurídico ecuatoriano*.- Tomo 2, Guayaquil, 1972.

———- Ed. *Numeraciones del repartimiento de Otavalo*.- 2 tomos, IOA, Pendoneros, Otavalo, 1981.

Fuentes documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada, desde la instalación de la Real Audiencia en Santa Fé (1550-1590).- 8 tomos, Banco Popular, Bogotá, 1976.

GARCÉS, Jorge *Libro primero de Cabildos de Quito*.- Vol 1: 1534-1538; Vol 2: 1539-1543. Publicación del Archivo Municipal, Quito, 1934 a.

———- *Libro segundo de Cabildos de Quito*.- Vol 3: 1544-1548; Vol 4: 1548-1551. Quito, 1934 b.

———- *Oficios o cartas al Cabildo de Quito por el rey de España o el virrey de Indias 1552-1568*.- Vol. 5. Publicación del Archivo Municipal, Quito, 1934 c.

———- *Libro primero de Cabildos de la villa de San Miguel de Ibarra. 1610-1612*. - Publicaciones del Archivo Municipal, Quito 1937.

———- *Libro de proveimientos de las tierras cuadras, solares, aguas... por los Cabildos de la ciudad de Quito 1583-1594*.- Vol. 18, Quito, 1941.

———-*Paleografía Diplomática Española y sus peculiaridades en América*.- Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1960.

GARCÍA, Gregorio (1625) *Origen de los Indios en el Nuevo Mundo e Indias occidentales, averiguados con discurso de opiniones por el presentado Fray Gregorio Garcia de la Orden de Predicadores.*- Madrid, 1625.

GARCÍA RODERO, Cristina *España. Fiestas y ritos.*- Ed. Lunwerg, Barcelona- Madrid, 1992a.

———- *Europa: el sur.* - Catálogo de exposición fotográfica, Madrid, 12-18 feb. 1992 b.

GONÇÁLEZ HOLGUÍN, Diego (1608) *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca.*- Prólogo de Raúl Porras Barrenechea, Edición del Instituto de Historia, Facsímil, Lima, 1952.

GUAMAN POMA de AYALA, Felipe (1615) *Nueva Corónica y Buen Gobierno.*- ed. Facsímil, Institut d'Ethnologie, Paris, 1936.

———- *El primer coronica i buen gobierno compuesto por D. Phelipe...*- (Edición de J. MURRA y R. ADORNO, traducción del quechua, J. URIOSTE). 3 tomos, Siglo XXI, México, 1980.

GUÉRIN, Miguel A. Ver: *Crónicas iniciales…*

GUILLÉN CHAPARRO, Francisco (1583) *Descripcion de Popayan.*- Ver TOVAR PINZÓN, *Relaciones y Visitas a los Andes, siglo XVI.*

GUERRERO, Juan Agustín. *Imágenes del Ecuador del siglo XIX.*- Fundación Hallo, Ediciones del Sol, Quito; Espasa - Calpe, Madrid, 1981.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro "Cargo de los quintos de Real Hacienda cobrados en Coaque-1531" en "El reparto de metales, joyas e indios de Coaque: un episodio fundamental en la expedición de la conquista del Perú" *Quinto Centenario.*- 15, Universidad Complutense, Madrid, 1989: 77-93.

HANKE, Lewis "The 1608 Fiestas in Potosí" *Boletín del Instituto Riva-Agüero.* – nº 3, Lima, 1956-1957: 107-128.

HASSAUREK, Frederick *Four years among Spanish Americans.*- Sampson Low, Son and Marston, London, 1868.

"Hojas Topográficas" (H.T) Instituto Geográfico-Militar (IGM), Quito, 1935-1942. 1: 25 000.

IBARRA, Miguel de (1594) "Memoria de los ritos y ceremonias de los Muiscas en el siglo XVI" (edición de E. LONDOÑO) *Revista de Antropología y Arqueología.*- Vol. VI, n°1, Bogotá, 1990: 237-257.

JARA, Fausto y MOYA, Ruth *Taruca. La venada. Literatura oral quichua del Ecuador.*- (compiladores) Instituto Geográfico Militar, Quito, 1982.

JARAMILLO, Pío Colección de Documentos Inéditos de la Historia de Loja.- Biblioteca Pío Jaramillo. Universidad de Derecho. Loja. (sin publicar).

JIMÉNEZ de la ESPADA, Marcos *Relaciones Geográficas de Indias.*- Perú, 4 vols, Madrid, 1881-1897.

———- *Relaciones Geográficas de Indias.*- Atlas, BAE, tomos 183, 184, 185, Madrid 1965.

JUAJIBIOY CHINDOY, Alberto *Relatos Ancestrales del Folclor Camëntsá.*-Fundación Interamericana, Bogotá, 1989.

JUAN, Jorge y ULLOA, Antonio de (1748) *Relacion historica del viage a la América meridional.*- Edición Facsímil, Fundación universitaria española, Madrid, 1978.

KOLBERG, Joseph (1876) *Hacia el Ecuador. Relatos de viaje.*- Quito, 1977.

LARRAÍN BARROS, Horacio *Cronistas de raigambre indígena.*- Colección Pendoneros. IOA, Otavalo, 1980 a.

LEÓN BORJA Dora y SZASZDI, Adam "Respaldo de los caciques de la provincia de Quito a Salazar de Villasante" (1564) *Boletín de la Academia Nacional de Historia.*- Nº 54, 118, Quito, 1971: 284-285.

LÉRY, Jean de (1578) *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil, autrement dite Amérique.*- Genève, 1580. Edición Facsímil de Jean Claude MORISOT. Librairie Droz, Genève, 1975.

———- Edición de Frank LESTRINGANT. Max Chaleil, Ed. Presses du Languedoc, 1992.

Libro de Acuerdos Públicos y Privados de la Real Audiencia de Santa Fé, (1573-1603).- Publicación del Archivo Nacional de Colombia dirigida por Eduardo ZALAMEA BORDA, Tipografia Colón, Bogotá, 1938.

———- *Libro de proveimientos…* Ver GARCÉS, Jorge.

———- *Libro primero de Cabildos de Quito, Libro segundo de Cabildos de Quito…* Ver GARCÉS, Jorge.

LISBOA, Manuel María *Relaçáo de uma viagem a Venezuela, Nova Granada e Equador.*- Bruxelas, 1866.

LÓPEZ MEDEL, Tomás (1565) "Tratado de los tres elementos" *Cespedesia.*- Nº 9 (43-44), Cali, 1982.

———- *Colonización de América. Informes y testimonios 1549-1572.*- Edición de L. PEREÑA, C. BACIERO, F. MASEDA, CSIC, Madrid, 1990.

MADIEDO, Manuel María *Nuestro siglo XIX.*- Imprenta N. Pontón, Bogotá, 1868.

MARTÍNEZ COMPAÑÓN, Baltasar (Obispo) (1789) "Razon de las especies de la naturaleza y del arte del obispado de Trujillo del Perú".-Transcripción y edición de I. SCHJELLERUP. Universidad de Trujillo, 1991.

MASSIP FONOLLOSA, Jesús "La iconografía de la fiesta popular. La Procesión del Corpus en el Archivo Histórico de Tortosa" *Narria. Estudios de artes y costumbres populares.*- Nº 57-58, Universidad Autónoma, Madrid, 1992: 40-43.

MENDOZA, Diego de la *Expedición botánica de José Celestino Mutis al Nuevo Reino de Granada y Memorias inéditas de Francisco José de Caldas.*- Victoriano Suárez, Madrid, 1909.

MERCADO, Pedro de, S.J. (c. 1670) *Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús* .- 4 vols. Biblioteca de la Presidencia, Bogotá, 1957.

MOLINA, Cristóbal de (c. 1575) "Relación de las fábulas y ritos de los Incas" en *Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú.*- Tomo 1, Lima, 1916.

MORENO EGAS, Jorge *Vecinos de la Catedral de Quito bautizados entre 1801 y 1831.*- Quito, 1984.

NAVARRO, José Gabriel "Fundación del pueblo de Pomasqui" *Boletín de la Academia Nacional de Historia.*- Vol. XXI, nº 58, Quito, 1941: 265-268.

OBEREM, Udo "Diego de Ortegóns Beischreibung der "Gobernación de los Quijos, Zumaco y la Canela". Ein Ethnographischer Bericht aus dem Jahre 1577" *Zeitschrift für Ethnologie.*- LXXXIII, Braunschweig, 1958.

ORTEGÓN, Diego de. Ver OBEREM, Udo.

OSCULATI, Cayetano *Esplorazione delle Regione Equatoriali lungo il Napo ed il fiume delle Amazzoni.*- Milano, Fratelli Centenari e Compania, 1854.

MATIENZO, Juan de (1567) *Gobierno del Perú.*- Ed. IFEA, T. XI. Paris-Lima, 1967.

PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz (c.1620) *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú.*- Edición de P. DUVIOLS y C. ITIER. CBC-IFEA, Lima, 1993.

PEÑA MONTENEGRO Alonso *Itinerario para parochos de indios, en que se trata las materias mas particulares tocantes a ellos para su buena administracion, compuesto por el ilustrisimo y reverendissimo Señor Doctor D. Alonso..., obispo del obsispado de San Francisco del Quito.*- Madrid, 1668.

PEREZ BOCANEGRA, Juan (1631) *Ritual Formulario e Institucion de curas para administrar a los naturales de este reyno los Santos Sacramentos.*- Lima, 1631.

PINTO, Joaquín *Ecuador pintoresco. Acuarelas de Joaquín Pinto.*- Edición de F. SAMANIEGO. Salvat Editores Ecuatoriana, Quito, 1977.

PONCE LEIVA, Pilar (Edición*) Relaciones Histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (siglo XVI-XIX).*- CSIC, Madrid, 1991.

"Primer concilio de Quito" 1570. En "Los sínodos de Quito del siglo XVI" (Edición de J. M. VARGAS) *Revista del Instituto de Historia eclesiástica ecuatoriana.*- Nºs 3-4, Quito, 1978: 17-68.

PUENTO, Hierónimo (1585) "Probanza de servicios de don Hieronimo Puento cacique principal del pueblo de Cayambe" *Documentos para la Historia Militar.*- Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1974.

QUÉRÉ, France (ed.) *Évangiles apocryphes* .- Le Seuil, Paris, 1983.

RAMOS PÉREZ, Demetrio (Ed.)*Epítome de la Conquista del Nuevo Reino de Granada. Ximénez de Quesada Cronista.*- CSIC, Sevilla, 1972.

RECIO, Bernando S.J (1773) *Compendiosa relacion de la cristiandad de Quito.*- Biblioteca Missonalia Hispánica, CSIC, Madrid, 1948.

Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias.- (1681) Ed. Fac Símil, Cultura Hispánica. Madrid, 1973.

REVOLLO, Pedro María (1874) *Memorias.*- Ed. Mediodía, Ciénaga, 1952.

Richesses de l'Equateur. Art précolombien et colonial. Catálogo de la exposición, Petit Palais, París, 1974.

Ritos y tradiciones…Huarochirí.. Ver TAYLOR.

ROBLEDO, Jorge (1540) *Relacion de lo que subcedio en el descobrimyento de las provincias de Antiochia, Anzerma y Cartago y cibdades que en ellas estan pobladas por el Señor Capitan Jorge Robledo.*- Ver TOVAR PINZÓN *Relaciones y Visitas a los Andes, siglo XVI.*

———- (1540 ?)*Relacion de lo que sucedio al magnífico Señor Capitan Jorge Robledo.*- Ver TOVAR PINZÓN, *Relaciones y Visitas a los Andes, siglo XVI.*

———- (1540) *Relacion de Anzerma.*- Ver TOVAR PINZÓN, *Relaciones y Visitas a los Andes, siglo XVI.*

RODRIGUEZ FREYLE, Juan (1636) *Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada.*- Historia 16, Madrid, 1986.

RUIZ, Bartolomé (atribuido a) (1527) "Relación de los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro" (Codex Vindobonensis SN 1600. BN/Vienna) (o Relación Sámanos-Jérez) en *Crónicas iniciales de la Conquista del Perú.*- Edición de M.A. GUÉRIN, J.L. MOURE, A.M.SALAS. Plus Ultra, Buenos Aires, 1987.

RUMAZO GONZÁLEZ, José *Documentos para la historia de la Audiencia de Quito.*- 8 vols., Afrodisio Aguado, Madrid, 1948-1950.

SALOMON, Frank "Seis comunidades indígenas en las cercanías de Quito: la Visita de Gaspar de San Martín y Juan Mosquera" *Boletín de la Academia de la Historia.*- T. LIX, nºs 127-128, Quito, 1977: 139-190.

SAN MARTÍN, Juan y LEBRIJA, Alonso de (1536-1539) "Relación del descubrimiento y conquista del Nuevo Reino de Granada" *Relaciones Históricas de América.*- Madrid, 1916: 54-75.

SANTA CRUZ Y ESPEJO, Francisco Javier Eugenio "Defensa de los curas de Riobamba" (1786) *Escritos del Dr Santa Cruz y Espejo.*- Edición de J. JIJÓN Y CAAMAÑO y H. VITERI LAFONTE, Tomo III, Quito, 1923: 3-233.

SANTO TOMÁS, Fray Domingo de (1560) *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú.*- Ed. Facsímil, Instituto de Historia, Lima, 1951.

SIMÓN, Fray Pedro (1625) *Noticias historiales de la conquista deTierra Firme en las Indias Occidentales.*- 7 tomos, Banco popular, Bogotá, 1981.

SOLÓRZANO PEREIRA, Juan de (1648) *Política indiana.*- BAE, 5 tomos, Madrid, 1972.

STADEN, Hans (1557) *Nus, féroces et anthropophages.*- Traducción del alemán por H. TERNAUX COMPANS (1837). Ediciones Métailié, París, 1979.

———- *Vera historia y descripción de un país de las salvages desnudas feroces gentes devoradoras de hombres situado en el Nuevo Mundo América.*- Traducción de E. WERNICKE, Buenos Aires, 1944.

TAYLOR, Gerald (ed) *Ritos y Tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII.*- IEP-IFEA, Lima, 1987.

"Testamentos de Doña Francisca Sina Sigchi y de Don Sancho Hacho de Velasco" (1580; 1587) *Boletín del Archivo Nacional de Historia.*- N° 16, Quito, 1966: 13-21.

THÉVENIN, M. *Textes relatifs aux institutions privées et publiques aux époques mérovingienne et carolingienne,* París, 1887.

THEVET, André (1557) *Les Singularitez de la France Antarctique, autrement nommée Amérique.*- París, 1557 y 1558.

———- (1575) *La Cosmographie Universelle.*- PUF, París, 1953.

TOVAR PINZÓN, Hermes *La formación social Chibcha. Documentos sobre tributación y dominación en la sociedad Chibcha (1571-1603).*- CIEC, Bogotá, 1980.

———- *Relaciones y Visitas a los Andes, siglo XVI.*- Colcultura, Instituto de Cultura Hispánica, Bogotá, 1993.

TOBAR SUBÍA, Cristóbal (1930) *Monografía de Ibarra.*- La prensa católica, Quito, 1950.

VEGA CARPIO, Lope de (1618) "El bobo del colegio" *Obras Dramáticas.*- T. XI, Real Academia, Madrid, 1916-1930.

VELASCO, Juan de (1789) *Historia del Reino de Quito en la América meridional.*- 3 tomos, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1977-1978.

VORAGINE, Jacques de (1264) *La légende dorée.*- Garnier-Flammarion. Paris, 1967.

WHYMPER, E *Travels amongst the Great Andes of the Equator.*- London, 1892.

XIMÉNEZ de QUESADA, Gonzalo (1539) "Epitome de la Conquista del Nuevo Reino de Granada" en RAMOS PÉREZ, Demetrio *Ximenez de Quesada, cronista.*- Sevilla, 1972.

YARANGA VALDERRAMA, Abdón "Taki Ongo ou la vision des vaincus" *Les mentalités dans la péninsule ibérique et en Amérique latine aux XVI et XVII ème siècles.*- (A. REDONDO, compilador), Publications de l'Université, Tours, 1978: 119-168.

ZÁRATE, Agustín de (1555) *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú.*- BAE, Tomo 26, Madrid 1947: 459-574.

Fuentes secundarias

ABERCROMBIE, Thomas "La fiesta del Carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica" *Revista Andina.*- año 10, nº 2, Cuzco, dic. 1992: 279-352.

ABLER, Thomas S. "Iroquois Cannibalism: fact not fiction" *Ethnohistory.*- vol 27, n° 4, 1980: 309-315.

ACOSTA - SOLÍS, Misael "Contribuciones a la geobotánica ecuatoriana" *Anotaciones sobre la vegetación del Norte de Quito, desde Cotocollao y San Antonio hasta el rio Guayllabamba.*-Imprenta Universal, Quito, 1941.

———- *Ecología y Fitoecología.*- Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1977.

ALBALADEJO IMBERNÓN, Norberto A. *El auto religioso en España. (Navarra- La Rioja).*- Comunidad de Madrid, Madrid, 1991: 205-214.

ALBERT-LLORCA, Marlène "De la conmemoración de la Reconquista a la reconciliación" *Actas del Seminario* "Historia, tradición y fiesta: danzas y celebraciones de la conquista en España y América". Alicante, 1994 (en prensa).

ALCHON, Suzanne A. *Native Society and Disease in Colonial Ecuador.*- Cambridge University Press, 1991.

ALCINA FRANCH, José, "El problema de las poblaciones negroides de Esmeraldas, Ecuador" *Anuario de Estudios Americanos.*- 31, Sevilla, 1974: 33-46.

———- "La arqueología de Esmeraldas (Ecuador): Estado de la cuestión y perspectivas" *Revista Andina.*- Año 3, N° 1, Julio 1985: 213-245.

ALCINA FRANCH, José y PEÑA, Remedios de la "Etnias y culturas en el área de Esmeraldas durante el período colonial español" *Actas del 1er congreso Español de Antropología.*- Vol. 2, 327, 41, Barcelona, 1980.

ALCINA FRANCH, José, ALONSO SAGASETA, Alicia, BOUCHARD, Jean-François, GUINEA BUENO, Mercedes "Navegación precolombina: el caso del litoral pacífico ecuatorial: evidencias e hipótesis" *Revista Española de Antropología Americana.*- N° XVII, Madrid, 1987: 35-73.

ALONSO PONGA, José Luis *El auto religioso en España (Castilla y León).*- Comunidad de Madrid, Madrid, 1991: 107-124.

ANDA AGUIRRE, Alfonso *El Adelantado Don Juan de Salinas Loyola y su Gobernación de Yaguarzongo y Pacamoros.*- Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1980.

ANDRADE, Martha (et al) (1975) "Informe de las visitas realizadas a la fiesta de Corazas en San Rafael" *La Fiesta Religiosa Campesina (Andes Ecuatorianos).*- M. Vinicio RUEDA (compilador). Universidad Católica, Quito, 1982: 272-312.

ANDRIEN, Kenneth J. *The Kingdom of Quito, 1690-1830.*- Cambridge University Press, 1995.

ARENS, William *The Man-eating Myth: Anthropophagy and Anthropology.* - Oxford University Press, 1979.

ARES QUEIJA, Berta "La fiesta de Corazas (Otavalo.Ecuador)".- Tesis de Licenciatura, Universidad Complutense, Madrid, 1978.

———- "Las danzas de los indios: un camino para la evangelización del virreinato del Perú" *Revista de Indias.*- Vol. XLIV, n° 174, 1984: 445-463.

ÁRGUEDAS, José María y RESCANIERE ORTIZ Alejandro "La posesión de la tierra. Los mitos posthispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua" *Les problèmes agraires des Amériques Latines.*- CNRS, Paris, 1965: 309-315**.**

ARIES, Philippe *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime.*- Plon, s.d. París, 1960.

AROCHA, Jaime and FRIEDEMANN, Nina S. de "Los diablos: de las iglesias al carnaval" *Diversidad es riqueza. Ensayos sobre la realidad colombiana.*- Instituto Colombiano de Antropología. Instituto Colombiano de Cultura. Consejería presidencial para los derechos humanos. Bogotá, 1992: 109-113.

ATHENS, John Stephen "Formative period occupations in the highlands of Northen Ecuador: a comment on Myers" *American Antiquity.*- Vol. 43, n° 3, 1978: 493-496.

———- *El proceso evolutivo en las sociedades complejas y la occupación del período tardío Cara en los Andes septentrionales del Ecuador.*- Pendoneros, n° 2, IOA, Otavalo, 1986.

AVENI, Anthony y SILVERMAN Helaine "Las líneas de Nazca: una nueva síntesis de datos de la Pampa y de los Valles"*Revista Andina.*- n°18, Cuzco, dic. 1991: 367-379.

BAKEWELL, P.J. *Silver mining and society in Colonial Mexico, Zacatecas 1546-1700.*- Cambridge University Press, 1971.

BANDURA, A. *Aggression: A Social Learning Analisis.*- Englewood Cliffs, California, 1973.

BARKER, Francis, HULME, Peter and IVERSEN, Margaret (Eds) *Cannibalism and the Colonial World.*- Cambridge University Press, 1998.

BARRIOS AGUILERA, Manuel *Repoblación de la Vega de Granada en tiempo de Felipe II.*- Diputación de Granada y Ayuntamiento de Atarfe, 1985.

BARRIOS AGUILERA, Manuel y BIRRIEL SALCEDO, Margarita *La repoblación del reino de Granada después de la expulsión de los Moriscos.*- Universidad de Granada, 1986.

BATAILLON, Marcel "Por un inventario de las fiestas de Moros y Cristianos: otro toque de atención" *Mar del Sur. Revista Peruana de Cultura.*- Año 2, nº 8, 1949: 1-8.

BATCHELOR, Bruce "Los camellones de Cayambe en la Sierra de Ecuador" *América Indígena.*- Vol 40, nº 4, Mexico, 1980: 671-689.

BAUER, Arnold "The Church in the Economy of Spanish America: Censos and Depósitos in the Eighteenth and Nineteenth Centuries" *Hispanic American Historical Review* 63, n° 4 (1983) 707-734.

BAYLE, Constantino *El culto del Santísimo en Indias.*- CSIC, Madrid, 1951.

BELISLE, Jean François "L'industrie textile équatorienne: 1920-1980" comunicación presentada en el "Coloquio Ecuador". Quito, julio 1986.

BELOTE, Jim et BELOTE, Linda "El sistema de cargos de fiestas en Saraguro" *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana.*- Universidad Católica, Quito, 1977

BENNASSAR, Bartolomé *L'homme espagnol. Attitudes et mentalités du XVIe au XIXe siècle.*- Hachette, paris, 1975.

BERNAND, Carmen M. "Seducción o Castigo: el Poder de los Cerros en la Sierra del Ecuador" *Folklore Americano.*- México, nº 50, 1990: 213-228.

BLOCH, Marc *La sociéte féodale. La formation des liens de dépendence.*- Albin Michel, Paris, 1948.

BOGUKCA, Maria "Le geste dans la vie religieuse, familiale, sociale, publique et politique de la noblesse polonaise aux XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles" *Revue d'Histoire moderne et contemporaine.*- XXX, Paris, enero-marzo 1983: 3-15.

BORCHART de MORENO, Christiana "La transferencia de la propiedad agraria indígena en el corregimiento de Quito, hasta finales del siglo XVII" *Caravelle.*- 34, 1980: 1-19.

BOUCHER, Philip P. *Cannibal Encounters: Europeans and Island Caribs. 1492-1763.*- Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992.

BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse "L'espace aymara: urco et uma" *Annales ESC.*- Nº 5-6, París, sept-dic. 1978: 1057-1080.

———- "Le lac Titicaca: histoire perdue d'une mer intérieure" *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines.*- T. 21, n° 1, París-Lima, 1992: 89-160.

———- "Plumas: signos de identidad, signos de poder entre los Incas" en *Antropología, Arqueología e Historia en los Andes. Libro de Homenaje a María Rostworowski.*- (R. VARÓN GABAI, ed.) Lima, 1997: 545-565.

BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse et BOUYSSE, Philippe "Volcan indien, volcan chrétien: à propos de l'éruption du Huaynaputina en l'an 1600 (Pérou méridional)" *Journal de la Société des Américanistes.*-T.LXXX, 1984: 43-68.

BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse et SAIGNES, Thierry "Le *cholo*, absent de l'Histoire andine" in *Le Nouveau Monde. Mondes nouveaux, l'expérience américaine.*- (S.GRUZINSKI y N.WACHTEL, dir.) Ed. ERC-EHESS, Paris, 1996: 29-42.

BRAVO GUERREIRA, María Concepción "Un proceso de regionalización precoz en el virreinato del Perú. El caso de Loja: siglos XVI-XIX" *Revista de Indias.*- Vol. XLVIII, nºs 182-183, 1988: 23-58.

BRAY, Tamara L. **"**Los Incas en el norte de Ecuador: estrategias de incorporación y control en la frontera imperial**"** *Memoria.*- 3, Quito, 1993: 167-187.

BRAY, Warwick, HERRERA, Leonor, CARDALE SCHRIMPFF, Marianne "Report on the 1981 Field Season in Calima" *Pro-Calima.*- Basel. 1983. Nº3: 2-31.

BRONNER, Fred "Urban Society in Colonial Spanish America: Research Trends" *Latin American Research Review.*- 21 (1), 1986: 29-35.

BROOKS, Lynn M. *The Dances of the processions of Seville in Spain's golden age.*- Reichenberger, Kassel, 1988.

BRUHNS OLSEN, Karen "Prehispanic Ridged Fields of Central Colombia" *Journal of Field Archeology*, 8, 1981.

———- *Ancient South America.*- Cambridge University Press, 1994.

BUITRÓN, Aníbal "Leyendas, costumbres y supersticiones indígenas en Otavalo" *Boletín de Informaciones Científicas Nacionales.*- n° 3, Quito, Diciembre 1950.

BURKE, Peter *Popular Culture in Early Modern Europe.*- Temple Smith, London, 1978.

BUSHNELL, David *The Santander Regime in Gran Colombia.*- Wesport, 1970.

CAILLAVET, Chantal "Le sel d'Otavalo-Equateur. Continuités indigènes et ruptures coloniales" *Mélanges de la Casa de Velázquez.*- Vol. 15, París-Madrid, 1979: 329-363.

———- "Tribut textile et caciques dans le nord de l'Audiencia de Quito" *Mélanges de la Casa de Velázquez.*- Vol. 16, París-Madrid, 1980 a: 179-201.

———- "Les archives équatoriennes" *Caravelle.*- n° 34. Toulouse, 1980 b: 170-175.

———- "Etnohistoria ecuatoriana: nuevos datos sobre el Otavalo prehispánico" *Cultura. Revista del Banco Central.*- N° 11, Quito, 1981: 109-127.

———- "La nourriture dans les projets de développement: le cas d'un village indien de la région d'Otavalo- Equateur" *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andine.*-T. 11, n° 1-2, París-Lima, 1982 b: 1-9.

———- "Fuentes y problemática de la historia colonial de Loja y su provincia" *Cultura. Revista del Banco Central.*- Nº 15, Quito, 1983 d: 355-370.

———- "Toponimia histórica, arqueología y formas prehispánicas de agricultura en la región de Otavalo. Ecuador" *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines.*- T. 12, n° 3-4, París- Lima, 1983 e: 1-21.

———- "Investigaciones en etnohistoria de Ecuador" *Revista Andina.*- Año 2, n° 1, Cuzco, 1984 a: 163-167.

———- "Les rouages économiques d'une société minière: échanges et crédit. Loja: 1550-1630" *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines.*- T. 13, n°3-4, París-Lima, 1984 b**:** 31-63.

———- "La adaptación de la dominación incaica a las sociedades autóctonas de la frontera septentrional del Imperio (territorio Otavalo- Ecuador)" *Revista Andina.*- Año 3, n° 2, Cuzco, 1985 b: 403-423.

———- "La artesanía textil en la época colonial: el rol de la producción doméstica en el norte de la Audiencia de Quito", Actas del Coloquio franco- ecuatoriano "La Condamine" en *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador.*- N° 24b, Quito, 1986: 521-530.

———- "Les groupes ethniques préhispaniques du Sud de l'Equateur selon les sources ethnohistoriques" en: *Loja préhispanique. Recherches archéologiques dans les Andes méridionales de l'Equateur.*- (J. GUFFROY ed.) Capítulo 8. Editions ADPF, Paris, 1987: 289-310.

———- "Producción textil indígena y la integración en el mercado colonial: la etnia Otavalo (Ecuador) en el siglo XVI" *Actes du 45e Congrès des Américanistes.*- Bogotá, 1988 b: 213-218.

———- "Les chefferies préhispaniques du Nord de l'Equateur. Formes d'habitat et organisation territoriale" *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines.*- T. XVII, n° 2, Paris-Lima, 1988 c: 41-59.

———- "Las técnicas agrarias autóctonas y la remodelación colonial del paisaje en los Andes septentrionales (siglo XVI)" *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica.*- J. L. PESET ed., Vol.III, CSIC, Madrid, 1989: 109-126.

———- "Entre sierra y selva: las relaciones fronterizas y sus representaciones para las etnias de los Andes septentrionales" *Anuario de Estudios Americanos.*- Séville, 1989, Tomo XLVI: 71-91.

———- "Rituel espagnol, pratique indienne: l'occidentalisation du monde andin par le spectacle des institutions coloniales" *Structures et Cultures des Sociétés Ibéro-américaines- Au-delà du modèle socio-économique.*- Colloque international en hommage au professeur François Chevalier. CNRS. Paris, 1990: 25-40.

———- "Samson dans les Andes ou du bon usage de la chevelure: représentations autochtones et coloniales" *Cultures et Sociétés. Andes et Méso-Amérique.*- Mélanges en Hommage à Pierre Duviols. Université de Aix-en-Provence, 1991: 171-181.

———- "Ex-voto coloniaux et pensée andine: une iconographie du syncrétisme religieux" *Religions des Andes et Langues indigènes.*- Université de Provence, 1993: 263-279.

———- "Antropofagia y frontera: el caso de los Andes septentrionales" en CAILLAVET, Chantal y PACHÓN, Ximena (eds.) *Frontera y poblamiento. Estudios de Historia y Antropología de Colombia y Ecuador.*- IFEA, Univ Andes, Instituto Sinchi, Bogotá, 1996 a: 57-109.

———- " Territorio y ecología del grupo prehispánico Otavalo" en CAILLAVET, Chantal y PACHÓN, Ximena (eds.) *Frontera y poblamiento. Estudios de Historia y Antropología de Colombia y Ecuador.*- IFEA, Univ Andes, Instituto Sinchi. Bogotá, 1996 b: 137-156.

———- "Líneas sagradas en la cosmología del Otavalo prehispánico" *Antropología, Arqueología e Historia en los Andes. Libro de Homenaje a María Rostworowski.*- (R. VARÓN GABAI, ed.) 1997 a: 591-618.

———- "Festivals of the Northern Andes: the Origins and Metamorphoses of Rituals of Aggression" *Studies Presented to Reiner Tom Zuidema* (G. URTON and D.POOLE, eds.*) Journal of The Steward Anthropological Society.* - Vol 25, nºs 1-2, 1997 b: 143-178.

———- "Conchas marinas y rutas de intercambio prehispánicas en los Andes septentrionales" en *Intercambio y Comercio entre Costa, Andes y Selva. Arqueología y Ethnohistoria de Suramérica.* (F. CÁRDENAS ARROYO Felipe y BRAY L. Tamara, eds.) Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, 1998: 67-87.

CAILLAVET, Chantal y MINCHOM, Martin "Le Métis imaginaire: idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique latine (XVIè-XXè siècle)" *L'Homme.*- XXXII-2-3-4. n°s 122-124, Paris, 1992: 115-132.

CAILLAVET, Chantal y PACHÓN, Ximena (eds.) *Frontera y poblamiento. Estudios de Historia y Antropología de Colombia y Ecuador.*- IFEA, Universidad de los Andes, Instituto Sinchi, Bogotá, 1996.

CÁRDENAS ARROYO, Felipe "Pastos y Quillacingas: dos grupos étnicos en busca de identidad arqueológica" *Revista Colombiana de Antropología.*- Vol. XXIX, Bogotá, 1992: 63-79.

———- "Estatuaria lítica en el norte de Nariño. Nuevos datos" *Revista Colombiana de Antropología.*- Vol. XXVII, Bogotá, 1989-1990: 173-198.

———- "Frontera Arqueológica vs Frontera Etnohistórica: Pastos y Quillacingas en la Arqueología del Sur de Colombia" en: CAILLAVET, Chantal y PACHÓN, Ximena (eds.) *Frontera y poblamiento. Estudios de Historia y Antropología de Colombia y Ecuador.*- IFEA, Univ Andes, Instituto Sinchi. Bogotá, 1996: 41-56.

CARDALE de SCHRIMPFF, Marianne *Caminos prehispánicos en Calima. Un estudio de caminos precolombinos de la cuenca del alto río Calima, Cordillera Occidental, Valle del Cauca.*- Banco de la República, Asociación Pro-Calima, Bogota, 1996.

CARDINI, Franco *La culture de la guerre. X-XVIII s.* - Gallimard, Paris, 1992.

CARO BAROJA, Julio, *El Carnaval (análisis histórico-cultural).* – Madrid, 1965.

CARRASCO, Eulalia y TAMARIZ, Ma Eugenia "Fiesta del Corpus Cristi en San Andrés (Provincia de Tungurahua)" *La fiesta religiosa campesina.*- (M.V.RUEDA, ed.) Quito, 1982: 334-454.

CARRASCO URGOITI, M. S. "Christians and Moors in Spain: History, Religion, Theatre" *Festivals and Carnivals: The Major Traditions. Cultures.* Vol. 3 (1), 1976: 87-116.

CARRERA COLÍN, Juan "Apuntes para una investigación etnohistórica de los cacicazgos del Corregimiento de Latacunga - siglos XVI y XVII" *Cultura - Revista del Banco Central del Ecuador.*- Vol. V, nº 11, Quito, sep.-dic., 1981: 129-179.

CARVALHO -NETO, Paulo de "El Septenario. (Una fiesta tradicional de Cuenca, Provincia del Azuay)". *Revista del Instituto Azuayo de Folklore.*- nº1, Cuenca, 1968: 9-41.

———- *Estudios de Folklore.*- 3 tomos, Editorial Universitaria, Quito, 1968-73.

———- *Cuentos folklóricos del Ecuador.*- Editorial Universitaria, Quito, 1966.

CAVILLAC, Michel "Noblesse et ambiguïtés au temps de Cervantes: le cas du Docteur Cristóbal Pérez de Herrera (1556?-1629)" *Mélanges de la Casa de Velázquez.*- XI, Paris-Madrid, 1975: 177-212.

CHANCE, John K. *Race and Class in Colonial Oaxaca.*- Stanford, Stanford University Press, 1979.

CHANCE, John K. y TAYLOR, William B. "Estate and Class in a Colonial City: Oaxaca in 1792" *Comparative Studies in Society and History.*- 21 (3), 1977: 454-487.

CHEVALIER, François *La formation des grands domaines au Mexique.*- Institut d'Ethnologie, Paris, 1952.

———- "Témoignages littéraires et disparités de croissance: l'expansion de la grande propriété dans le Haut-Pérou au XXe siècle".- *Annales E.S.C.,* nº 4, julio-agosto, 1966.

———— "La plaza Mayor en Amérique Espagnole. Espaces et mentalités: un essai" *Forum et Plaza Mayor dans le monde hispanique.*- Casa de Velázquez, Madrid, 1978: 107-122.

CHRISTIAN, William A. Jr *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain.*- Princeton University Press, 1981.

————*Local Religion in Sixteenth Century Spain.*- Princeton University Press, 1989.

CLINE, Howard F. "The "Relaciones Geográficas" of the Spanish Indies, 1577-1586" *Hispanic American Historical Review.*- XLIV, 3, 1964: 341-374.

COBA ANDRADE, Carlos *Danzas y bailes en el Ecuador.*- Ed. Abya-Yala, Quito, 1985.

COLMENARES, Germán "Censos y capellanías: formas de crédito en una economía agrícola" *Cuadernos Colombianos.*- Bogotá, 1974: 125-143.

COMBÈS, Isabelle " "Dicen que por ser ligero": cannibales, guerriers et prophètes chez les anciens Tupi-Guarani" *Journal de la Société des Américanistes.*- Vol 73, Paris, 1987: 93-106.

CORDERO, Luis *Enumeración botánica de las principales plantas así útiles como nocivas indígenas o aclimatadas que se dan en la provincia del Azuay o de Cañar en la Républica del Ecuador.*- Cuenca, 1911; segunda edición, Madrid, 1950.

COROMINAS, Joan *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico.* Editorial Gredos, Madrid, 1980-83.

COSTALES SAMANIEGO, Alfredo "Estudios de Antropología social de los grupos: Indígena del Chimborazo, marginal negro Chota y Esmeraldas" *Anales.*- T. LXXX, VII, Universidad central, Quito, 1958.

CUMMINS, Tom "Images on Objects: the Object of Imagery in Colonial Native Peru as seen through Guaman Poma's Peru Nueva Corónica I Buen Gobierno" *Studies Presented to Reiner Tom Zuidema* (G. URTON and D.POOLE, eds.*) Journal of The Steward Anthropological Society.* - Vol 25, nºs 1-2, 1997: 237-273.

CUSHNER, Nicholas *Farm and Factory: The Jesuits and the Development of Agrarian Capitalism in Colonial Quito.*- Albany, 1982.

DEDENBACH - SALAZAR SÁENZ, Sabine *Un aporte a la reconstrucción del vocabulario agrícola de la época incaica.*- BAS 14, Bonner Amerikanistische Studen, 1985.

DELER, Jean-Paul *Genèse de l'espace équatorien. Essai sur le territoire et la formation de l'état national.*- IFEA, Ed. ADPF, Paris, 1981.

DELER, Jean-Paul y SAINT-GEOURS, Yves (eds.) *Estados y naciones en los Andes,* IEP-IFEA, Lima, 1986.

DELPECH, François "Les jumeaux exclus: cheminements hispaniques d'une mythologie de l'impureté", in REDONDO, A. *Les problémes de l'exclusion en Espagne, XVI-XVIIe siècles.*- Publications de la Sorbonne, Paris, 1983: 177-203.

DENEVAN, William "Tipología de configuraciones agrícolas prehispánicas" *América Indígena.*- Vl, XL, nº4, oct.-dic. 1980.

DESCOLA, Philippe *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros.*- Plon, Paris, 1993.

DÍEZ BORQUE, José Maria *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica.* E. del Serbal, Barcelona, 1986.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio *La Clase social de los conversos en Castilla en la edad moderna.*- CSIC, Madrid, 1955.

DUBY, Georges y WALLON, Armand *Histoire de la France rurale.*- 4 tomos, Seuil, Paris, 1976-1977.

DUVERGER, Christian *La fleur létale. Economie du sacrifice aztèque.* - Seuil, Paris, 1979.

DUVIOLS, Pierre "Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace: le monolythe "huanca" et sa fonction dans les Andes préhispaniques" *L'Homme.*- XIX, n°2, abril-junio 1979: 7-31.

———-"Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico: Instruccion para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haziendas" (1585) *Revista Andina.*- Año 2, n°1, Julio 1984: 169-222.

ELIAS, Norbert *La Civilisation des moeurs.*- Ed. Calman-Lévy. Paris, 1974.

ENCICLOPEDIA UNIVERSAL ILUSTRADA (1921) Barcelona: Espasa-Calpe Editores.

ERICKSON, Clark L. "Los waru-waru de Huatta, Puno. La arqueología al rescate de la producción" *Gaceta Arqueológica Andina.*- Lima, 1985, nº 7: 4-5.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar "La coca de de los mitmas Cayampis en el Reino de Ancará. Siglo XVI" *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú.*- N° 2, Huancayo, 1973: 6-68.

———- "Los mitmas huayacuntu en Quito o guarniciones para la represión armada. Siglos XV y XVI" *Revista del Museo Nacional.*- T. 41, - Lima, 1975: 351-394.

———-"El curaca de los Cayambes y su sometimiento al imperio español, siglos XV y XVI" *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines.*- T. 9, n° 1 - 2, Paris-Lima, 1980: 89-119.

———- *Los Cayambes y Carangues siglos XV-XVI. El testimonio de la Etnohistoria.*- IOA, Col. Pendoneros, Otavalo, 1983.

FABRE, Daniel, "L'ours, la vierge et le taureau. Textures mythiques". *Ethnologie Française.* - T. XXIII, nº 1, Paris, 1993: 7-19.

FABRE-VASSAS, Claudine *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et les cochons.*- Gallimard, Paris, 1994.

FALS BORDA, Orlando *Mompox y Loba. Historia doble de la costa.*- Carlos Valencia Editores, Bogotá, 1980.

FARRIS, Nancy M. *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival.*- Princeton University Press, Princeton, 1974.

FERGUSON, Brian R. y WHITEHEAD, Neil L. (eds.) *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare.*- School of American Research Press, Santa Fe, 1992.

FLANDRIN, Jean-Louis *Les amours paysannes (XVI-XIX s). Amour et sexualité dans les campagnes de l'ancienne France.*- Ed. Julliard-Gallimard, Paris, 1975.

FLORES de NÚÑEZ, Nadia "Un terrateniente lojano a principios del siglo XVII" *Cultura. Revista del Banco Central.*- Nº 15, Quito, 1983: 489-507**.**

FOCK, Niels "The Topocentric Space: Cañar Indian Conceptualization of the Landscape" *Folk. Journal of the Danish Ethnographic Society.*- Vol. 33, Copenhagen, 1991: 211-228.

FOCK, Niels y KRENER, Eva "La suerte y Taita Carnaval en Cañar" *Revista del Instituto Azuayo de Folklore.*- nº 6, Cuenca, 1979: 15-83.

FORSYTH, Donald W. "Three Cheers for Hans Staden: The Case for Brazilian Cannibalism" *Ethnohistory.*- Vol. 32, n°4, 1983: 309-315.

FOSTER, Georges M. *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage.*- Viking Fund Publications in Anthropology, nº 27, New York, 1960; (*Cultura y Conquista: la herencia española de América.*- Ed. Xalapa. Univ. Veracruzana. 1962).

FOURNIER, Dominique y D'ONOFRIO, Salvatore (eds.) *Le ferment divin.*- Ed. MSH, Paris, 1991.

FRESCO, Antonio "La red vial incaica en la sierra sur del Ecuador: algunos datos para su estudio" *Cultura. Revista del Banco Central.*- nº 15, Quito, 1983: 109-148.

FRIEDE, Juan *Los Andaki - 1538-1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática.*- Fondo cultura económica, México, 1967.

———- *Los Chibchas bajo la dominación española.*- La Carreta, Bogotá, 1974.

———- *Los Quimbayas bajo la dominación española. Estudio documental (1539-1810).*- Carlos Valencia Editores, Bogotá, 1978.

FRIEDEMANN, Nina S. de *Carnaval en Barranquilla.*- Ed. La Rosa, Bogotá, 1985.

FRIEDEMANN, Nina S. de y AROCHA, Jaime *Herederos del Jaguar y la Anaconda.*- Carlos Valencia Editores, Bogotá, 1982.

GADE, Daniel W. "Landscape, System, and Identity in the Post-Conquest Andes" *Annals of the Association of American Geographers.*- 82-3, 1992: 460-477.

GANNIER, Odile "A la découverte d'Indiens navigateurs" *L'Homme.*- n° 183, abril-junio 1996: 25-63.

GARCÍA ARENAL, Mercedes "Morisques et Gitans" *Mélanges de la Casa de Velázquez.*- T. XIV, Paris-Madrid, 1978: 503-510.

GARCÍA DE VALDEAVELLANO, Luis "Les liens de vassalité et les immunités en Espagne"en *Les liens de vassalité et les immunités.*- Recueils de la Société Jean Bodin, Bruxelles, 1958.

———- "Sociedad medieval y Feudalismo" *Curso de historia de las instituciones españolas: de los orígenes al final de la Edad Media.*- Revista de Occidente, Madrid, 1968.

GARCIA SAIZ, María Concepción *La pintura colonial en el Museo de América..*- Madrid, 1980.

GARNIER, François *Le langage de l'image au Moyen-Âge. T.II. Grammaire des gestes.*- Ed. Le léopard d'or. Paris, 1989**.**

GÉLIS, Jacques *L'Arbre et le Fruit. La naissance dans l'Occident moderne (XVIè-XIXè siècles).*- Fayard, Paris, 1984.

GIBSON, Charles *Spain in America.* - Nueva York, 1966.

GIESE, Claudius Cristóbal "El rol y significado de las lagunas Huaringas cerca de Huancabamba y el curanderismo en el Norte del Perú" *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines.*- T. 20, n° 2, Paris-Lima, 1991: 565-587.

GISBERT, Teresa *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte.*-Ed. Gisbert y Cia. La Paz, 1980.

GOFFMAN, Erving *The Presentation of Self in Everyday Life.*- Anchor Books, 1959; *La mise en scène de la vie quotidienne.*-T1: *La présentation de soi.*- Ed. de Minuit, Paris, 1973.

GONDARD, Pierre y LÓPEZ Freddy *Inventaire archéologique préliminaire des Andes septentrionales de l'Equateur.*- 2 vols, PRONAREG- ORSTOM, Quito, 1981.

GONZÁLEZ, Susana *El pase del Niño.*- Universidad de Cuenca, Cuenca, 1981.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Luis *Les Barrières de la Solitude. San José, village mexicain.*- Plon, Paris, 1977.

GONZÁLEZ SUÁREZ, Federico *Los aborígenes de Imbabura y del Carchi.*- 2 tomos, Tipografía y Encuadernación Salesiana, Quito, 1908-10.

GRIJALVA, Carlos E. *Cuestiones previas al estudio filológico-etnográfico.*- Quito, 1923.

———- "Los indígenas en el descubrimiento del Amazonas" *Boletín de la Academia Nacional de Historia.*-Vol. XX, Quito, 1940.

———— *Toponimia y Antroponimia del Carchi, Obando, Túquerres e Imbabura.*- Ed. Ecuatoriana, Quito, 1949.

GRUZINSKI, Serge *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVI-XVIIIè siècle.*- Gallimard. Paris, 1988.

GUILLE-ESCURET, Georges "Cannibales isolés et monarques sans histoire" *L'Homme.*- 122-124, XXXII (2-3-4), Paris, 1992: 327-345.

GUINEA, Mercedes "La metalurgia del cobre en la costa norte del Ecuador durante el período de Integración" MARCOS Jorge y BOUCHARD, Jean-François (comp.*) El Área Septentrional Andina. Arqueología y etnohistoria.*- Abya-Yala. Quito, 1998: 83-110.

HAMNETT, Brian "Church wealth in Peru: estates and loans in the archdiocese of Lima in the seventeenth century" *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas.*- Band 10, Köln, 1973: 113-132.

HANLON, Gregory "Les rituels de l'agression en Aquitaine au XVIIeme siècle" *Annales ESC.*- Nº 2, Paris, 1985: 244-268.

HARRIS, Olivia "The dead and the devils among the Bolivian Laymi" *Death and the Regeneration of Life.*- Ed. M. BLOCH y T. PARRY. Cambridge, 1982.

———- "Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia" *Revista Chungará.*- Chile, nov.1983, nº11.1983.

HARTMANN, Roswith "Mercados y ferias prehispánicas en el aréa andina" *Boletín de la Academia Nacional de Historia.*- N° 118, Quito, 1971: 214-235.

———- "Otros datos sobre las llamadas "Batallas Rituales" *Actas del XXXIX Congreso Internacional de los Americanistas.*- Vol. 6, Lima, 1972.

———- "Más noticias sobre el "juego del Pucará" *Estudios Americanistas. Homenaje a Hermann Trimborn.*- R. HARTMANN, U. OBEREM (ed.), St Augustin, 1978: 202-218.

———- "¿Quechuismo preincaico en el Ecuador?" *Ibero Amerikanisches Archiv.*- Enero 5. Heft 3 – 1979: 267-299.

HELMS, Mary W. "The Indians of the Caribbean and Circum-Caribbean at the end of the fifteenth century" *The Cambridge History of Latin America.*- Cambridge University Press, 1984. Vol. 1: 37-58.

HERZOG, Tamar *Mediación, archivos y ejercicio. Los escribanos de Quito (siglo XVII).*- Frankfurt, 1996.

HERRERA, Amable Agustín, Presbítero *Recuerdo del tercer centenario de la fundación de Ibarra.*- Quito, 1906.

———- *Monografía del Cantón Otavalo.*- Quito, 1907.

HINOJOSA, Eduardo de "El derecho en el poema del Cid" *Obras.*- Madrid, 1955 a.

———- "El elemento germánico en el derecho español" *Obras.*- Madrid, 1955 b.

HOCQUENGHEM, Anne-Marie "Rutas de entrada del mullu en el extremo norte del Perú" *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines.*- T. 22, n° 3, Paris-Lima, 1993: 701-719.

HOLM, Olaf "Money Axes from Ecuador" *Folk.*- N° 8-9, Copenhagen, 1966-1967.

HOWARD-MALVERDE, Rosaleen "Dioses y Diablos. Tradición oral de Cañar, Ecuador".- *Amérindia,* nº especial 1, Paris, 1981: 148-163.

HUGH-JONES, S. "The Pleiades and Scorpius in Barasana Cosmology" en *Ethnoastronomy and Archeoastronomy in the American Tropics.*- (A.F.AVENI y G.URTON, eds.) New York Academy of Sciences, NY, 1982.

HYSLOP, John *The Inka Road System.*- Academic Press, New York, 1984.

INSTITUTO GEOGRAFICO AGUSTIN CODAZZI *Diccionario Geográfico de Colombia. Nariño, aspectos geográficos.*- Bogotá, 1985.

———- *Atlas de Colombia.*-Bogotá, 1992.

JARAMILLO ALVARADO, Pío *Historia de Loja y su provincia.*- Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1955.

JARAMILLO URIBE, Jaime"Mestizaje y diferenciación en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII" *Anuario Colombiano de Historia y de la Cultura.*- Bogotá, 1964, I (2).

JIJÓN Y CAAMAÑO, Jacinto *Contribución al conocimiento de los aborígenes de la provincia de Imbabura en la República del Ecuador.*- Blas y Cía, Madrid, 1912.

———— *La religión del Imperio de los Incas.* - Apéndices, Tomo I, Quito, 1931.

———- *Sebastián de Benalcázar.*- 2 tomos, Imprenta del Clero Ed. Ecuatoriana, Quito, 1936-38.

———- *El Ecuador interandino y occidental antes de la conquista castellana.*- 4 vols., Quito, 1940-1945.

KAUTZ, R y KEATINGE R. "Determining Site Function: a North Peruvian Coastal Example" *American Antiquity.*- 42, 1, Washington, 1979: 86-97.

KENNEDY TROYA, Alexandra "La esquiva presencia indígena en el arte colonial quiteño" en *500 Años. Historia, actualidad y perspectiva-.* Seminario Agustín Cueva Dávila, Universidad de Cuenca, 1993: 293-308.

KLUMPP, Kathleen M. "Una tejedora en Manabí" *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana.*- nº3. Guayaquil, 1983: 77-88.

KNAPP, Gregory "Ecology of prehistoric wetland agriculture in some highland basins of Ecuador" 13th International Botanical Congress, Sydney, Australia, 21-28 agosto 1981 a.

———- "Tecnologia e intensificación agrícola en los Andes ecuatoriales prehispánicos" Ms 1981 b.

———- "El nicho ecológico llanura húmeda, en la economía prehistorica de los Andes de altura. Evidencia etnohistórica, geográfica y arqueológica" *Sarance.*- nº 9, 1981 c: 83-94.

———- "Soil, Slope and Water in the Equatorial Andes: a study of prehistoric agricultural adaptation" - PhD, University of Madison, 1984.

KNAPP, Gregory y PRESTON, David A. "Evidence of prehispanic ditched fields on sloping land in northern highland Ecuador" en *Pre-Hispanic Agricultural Fields in the Andean Region.*- (ed. DENEVAN M. W., MATHEWSON K., KNAPP G.) BAR 359(ii), 1987: 404-423.

KNAPP, Gregory y RYDER, Roy "Aspects of the origin, morphology and function of ridged fields in the Quito altiplano, Ecuador" *44th International Congress of Americanist.*- Manchester, sept. 1982.

KOLVE, V. *The Play Called Corpus Christi.*- London, 1966.

LANDÁZURI, Cristóbal *Los curacazgos pastos prehispánicos: Agricultura y comercio, s.XVI.*- Col. Pendoneros, Otavalo, 1995.

LANDÍVAR, Manuel A. "Octava de Corpus en Turi" *Revista del Instituto Azuayo de Folklore.*- Nº 1, Cuenca, 1968: 43-111.

LANGEBAEK, Carl Henrik *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los Muiscas, Siglo XVI.*- Banco de la República, Bogotá, 1987.

LARRAÍN BARROS Horacio *Demografía y asentamientos indígenas en la sierra Norte del Ecuador en el siglo XVI* - 2 tomos, IOA, Pendoneros Nºs 11 y 12, Otavalo, 1980 b.

LARSON, Brooke "Producción doméstica y trabajo femenino indígena en la formación de una economía mercantil colonial" *Historia Boliviana.*- III nº 2, Cochabamba, 1983: 173-188.

LAVALLÉ, Bernard *Quito et la crise de l'Alcabala (1580-1600).*- Ed. CNRS, Bordeaux, 1992.

LAVIANA CUETOS, María Luisa "Un proceso por brujería en la costa ecuatoriana a fines del siglo XVIII: La punta de Santa Elena, 1784-1787" *Anuario de Estudios Hispanoamericanos.*- T.XLVI, Sevilla, 1989.

LAVRIN, Asunción "The Role of the Nunneries in the Economy of New Spain in the Eighteenth Century", *Hispanic American Historical Review* 46, nº 4, (1966) 371-393.

LEPAGE, Monique "Géographie économique de la Colombie au XVI è siècle d'après les "Relaciones Geográficas de Indias" - Thèse doctorat 3è cycle. 2 tomes, EHESS, Paris, 1976.

———-"Las fronteras de guerra en la conquista y colonización de Colombia" en *Frontera y poblamiento. Estudios de Historia y Antropología de Colombia y Ecuador.*- (C. CAILLAVET y X. PACHÓN, eds.), IFEA-ICAN, Bogotá, 1995: 157-184.

LESTRINGANT, Frank *L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance.*- A. Michel, Paris, 1991.

LLEÓ CAÑAL, Vicente *Arte y espectáculo: la fiesta del Corpus Christi en Sevilla en los siglos XVI y XVII.*- Sevilla, 1975.

LEVILLIER, Roberto *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles, siglo XVI.*- T.III. Ed.J.Pueyo. Madrid, 1925.

LLOMPART, Gabriel "El Angel Custodio en la Corona de Aragón en la Baja Edad Media (fiesta, teatro, iconografía)" *Fêtes et liturgie.*- Coloquio, Casa de Velázquez, Madrid, 1985: 249-269.

LONDOÑO, Eduardo "Un mensaje del tiempo de los Muiscas" *Boletín del Museo de Oro.*- Nº 16, Bogotá, 1986: 48-57.

———- "Santuarios, santillos, tunjos: objetos votivos de los Muiscas en el siglo XVI" *Boletín del Museo del Oro.*- Nº 25, Bogota, 1989: 93-118.

———- "Mantas Muiscas. Una tipología colonial" *Boletín del Museo del Oro.*- Nº 27, Bogota, 1990: 121-126.

MACKAY, Angus "Ritual and Propaganda in Fifteenth-century Castile" *Past and Present.*- Nº 107, Oxford, 1985: 3-43.

McCAA, Robert, SCHWARTZ, Stuart B. y GRUBESSICH, Arturo "Race and Class in Colonial Latin America: A Critique" *Comparative Studies in Society and History.*- 21 (3), 1979: 421-433.

McCORMACK, Sabine "The Heart Has Its Reasons": Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru" *Hispanic American Historical Review.*- Vol 65, n°3, Aug.1985: 443-466.

———-*Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru.*- Princeton University Press, 1991.

McKENDRICK, Melveena *Theatre in Spain. 1490-1700.*- Cambridge University Press, 1989.

MAGAÑA, Edmundo *Orión y la mujer Pléyades. Simbolismo astronómico de los indios Kaliña de Surinam.* CEDLA, Foris Publications, Amsterdam, 1988.

MARCOS, Jorge "Cruising to Acapulco and Back with the Thorny Oyster Set" *Journal of the Steward Anthropological Society.*- IX(1-2), 1977-78: 93-132.

———- "De ida y vuelta a Acapulco con mercaderes de mullu" en *Arqueología de la costa ecuatoriana. Nuevos enfoques.*- J. MARCOS (ed). ESPOL, Guayaquil, 1986 a: 163-197.

———- "Intercambio a larga distancia: el caso del Spondylus" En *Arqueología de la costa ecuatoriana. Nuevos enfoques.*- J. MARCOS (ed). Espol, Guayaquil, 1986 b: 198-206.

MARI, Françoise "Les Indiens entre Sodome et les Scythes: un aspect de la perception morale des premiers Européens en Amérique" *Histoire, Économie et Société.*- Vol. 5, nº1, Paris, 1986: 3-30.

MARSDEN, C.A. "Entrées et Fêtes Espagnoles au XVIe siècle" *Les Fêtes de la Renaissance.*- Vol II, *Fêtes et Cérémonies au Temps de Charles Quint.*- (J. JACQUOT, ed.) CNRS, Paris, 1960: 389-411.

MARSH, P. and CAMPBELL, A (eds.) *Aggression and Violence.*- Oxford, 1982.

MATOUELLE, J. Julio *Imágenes y Santuarios Célebres de la Virgen Santísima.*- Quito,.1909.

MÉCHOULAN, Henri *Le Sang de l'autre ou l'honneur de Dieu. Indiens, juifs et morisques au siècle d'or.*- Fayard, Paris, 1979.

MEININGER, Helena "Les préparations culinaires à base de maïs à Cotacachi, Equateur" *Cuisines, reflets des sociétés.*- (M.C. Bataille-Benguigui y F. Cousin, Eds) Ed. Sépia-Musée de l'Homme, Paris, 1996: 109-126.

MELVILLE *A Plague of Sheep. Environmental Consequences of the Conquest of Mexico.*- Cambridge University Press, 1994.

MENA, Vicente y QUIROS, Nydia "Vísperas de la fiesta de la Virgen del Quinche" *Antropología Ecuatoriana.*- nº 2-3, Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1984: 209-217.

MÉTRAUX, Alfred "L'anthropophagie rituelle des Tupinamba" *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud.*- Gallimard, Paris, 1967: 45-78.

MINCHOM, Martin "The Making of a White Province: Demographic Movement and Ethnic Transformation in the South of the Audiencia de Quito" *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines.*- T. 12, nº 3-4, Paris-Lima, 1983: 23-39.

————"Urban popular society in colonial Quito c. 1700 - 1800".- PhD. University of Liverpool, 1984.

————"La economía subterránea y el mercado urbano: pulperos, "indias gateras" y "recatonas" del Quito colonial (siglos XVI-XVII)" en *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador.*- (Segundo MORENO YÁNEZ, compilador), Instituto Cultural de la Universidad de Bonn, Alemania. Ed. Abya-Yala, Quito, 1985: 175-187.

————*The People of Quito, 1690-1810. Change and Unrest in the Underclass.*- Westview Press, Boulder, 1994.

MIÑO GRIJALVA, Manuel "La economía de la Real Audiencia de Quito (s.XVII y XVIII) *en La economía colonial. Relaciones socio-económicas de la Real Audiencia de Quito.*- Corporación Editora Nacional. Quito. 1984: 15-85.

MOLESTINA ZALDUMBIDE, María del Carmen "Investigaciones arqueológicas en la zona negativo del Carchi o Capulí" *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador.*- Vol. VII, n° 21a, 1985: 31-82.

MOLINIÉ-FIORAVANTI, Antoinette "Sanglantes et fertiles frontières. A propos des batailles rituelles andines" *Journal de la Société des Américanistes.*- T. LXXIV, Paris, 1988: 49-70.

MONTES DEL CASTILLO, Ángel *Simbolismo y poder: un estudio antropológico sobre el compadrazgo y priotazgo en la comunidad andina.*- Anthropos, Barcelona, 1989.

MONTOYA, Matilde, *Estudio sobre el baile de la Conquista.* - Universidad San Carlos, Guatemala, 1970.

MORALES Y ELOY, Juan *Ecuador. Atlas histórico-geográfico.*- Quito, 1942.

MORENO, Agustín (Padre*) Fray Jodoco Rique y Fray Pedro Gocial. Apóstoles y Maestros Franciscanos de Quito.*- Abya-Yala. Quito, 1998.

MORENO, Segundo Luis *Música y danzas autóctonas del Ecuador. Indigenous music and dances of Ecuador.*- Quito, 1949.

MORENO DE ÁNGEL, Pilar *Antonio de la Torre y Miranda, viajero y poblador.*- Ed. Planeta, Bogotá, 1993.

MORENO YÁNEZ, Segundo (compilador) *Monografía histórica de la región nuclear ecuatoriana.*- Consejo Provincial de Pichincha, Quito, 1981.

———- "Los doctrineros: "Wiracochas" recreadores de nuevas formas culturales: estudios de caso en el Quito colonial", comunicación en el *Symposium of The Social Science Research Council,* Quito, 1986.

MORLON, Pierre (coord.) *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes centrales (Pérou-Bolivie).*- Ed. INRA, Versailles, 1992.

MÖRNER, Magnus *La Mezcla de razas en la historia de América Latina.*- Buenos Aires, Paidos, 1969.

———-"Economic Factors and Stratification in Colonial Spanish America With Special Regard to Elites" *Hispanic American Historical Review.*- 63 (2), may 1983: 335-369.

MOSCOSO, Martha (ed) *Y el amor no era todo…Mujeres, imágenes y conflictos.*-Ed.Abya Yala-DGIS/Holanda. Quito, 1996.

MOYA, Ruth *Simbolismo y ritual en el Ecuador andino.*- IOA, Otavalo 1981.

MUCHEMBLED, Robert "Pour une histoire des gestes, XVe-XVIIIe siècles" *Revue d'Histoire moderne et contemporaine.*- XXXIV, Paris, enero-marzo 1987: 87-101.

———- *L'invention de l'homme moderne. Sensibilités, moeurs et comportements colectifs sous l'Ancien Régime.*- Ed. Fayard. Paris, 1988.

MURATORIO Ricardo "Los danzantes de Corpus Christi. Una tradición cultural de los indígenas de la sierra" *Danzantes de Corpus Christi. Donación de Olga Fish al Museo del Banco Central del Ecuador.* Quito 1985: 7-29.

———-"La transición del obraje a la industria y el rol de la producción textil en la economía de la sierra en el siglo XIX". Ponencia presentada en el "Coloquio Ecuador", Quito, julio 1986.

MURRA, John V. (1972) "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas" *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.*- Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1975: 59-115.

———- (1971) "El tráfico de mullu en la costa del Pacífico" *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.*- Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1975: 255-267.

———- *La organizacion économica del estado inca.*- Siglo XXI, México, 1978 a.

———- "La guerre et les rébellions dans l'expansion de l'état inca" *Annales ESC,* Numéro Spécial Anthropologie historique des sociétés andines.- sept-dic.1978 b: 936-947.

NETHERLY, Patricia "The management of Late Andean irrigation systems on the North Coast of Peru" *American Antiquity.*- 49 (2), 1984: 227-254.

NEWSON, Linda A. *Life and Death in Early Colonial Ecuador.*- University of Oklahoma Press, Norman, 1995.

NOLASCO, Pedro *Reseña histórica de la Coronación Pontificia de la Taumatuga Imagen de Nuestra Señora de la Merced bajo el título de "El Volcán", patrona principal de la diócesis de Latacunga.*- Latacunga, 1967.

OBEREM, Udo (1962) *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano (1538 - 1956).*- 2 vols., Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, 1971.

———- "La Fortaleza de montaña de Quilotoma en la sierra septentrional del Ecuador" *Boletín de la Academia Nacional de Historia.*- N° 114, Quito, 1969: 196-206.

———- "Los Cañaris y la conquista española de la sierra ecuatoriana. Otro capítulo de las relaciones interétnicas en el siglo XVI" *Journal de la Société des Américanistes.*- LXIII, Paris, 1976: 263-274.

———- "El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana (siglo XVI)" *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes.* Vol. IV, Paris, sept. 1976: 51-64.

———- "Los Caranquis de la sierra Norte del Ecuador y su incorporación al Tahuantinsuyu" *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana.*-.S. MORENO, U. OBEREM (ed.) IOA, Otavalo, 1981: 73-101.

OBEREM, Udo (compilación) *Cochasquí: estudios arqueológicos.*- 3 tomos, IOA, Otavalo, 1981.

OCAMPO LÓPEZ, Javier *Las fiestas y el folklor en Colombia.*- Ed. El Áncora, Bogotá, 1985.

ONTANEDA LUCIANO, Santiago "Arqueología de la Sierra Norte del Ecuador: Secuencia Cronológica y Perspectivas Regionales" *Intercambio y Comercio entre Costa, Andes y Selva. Arqueología y Ethnohistoria de Suramérica.* (F. CÁRDENAS ARROYO Felipe y BRAY L. Tamara, eds.) Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, 1998: 87-114.

ORTIZ DE LA TABLA, Javier "El obraje colonial ecuatoriano. Aproximación a su estudio" *Revista de Indias.*- nº149-50, 1976: 83-98.

OTS CAPDEQUÍ, José María *El régimen de la tierra en la América española durante el período colonial.*- Ciudad Trujillo, 1946.

———— *Instituciones.*- Salvat, Barcelona, 1958.

PARSONS, Elsie W. *Peguche. Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador. A study of Andean Indians.*- University of Chicago Press, Chicago, 1945.

PARSONS James J. y SCHLEMON Roy "Nuevo informe sobre los campos elevados prehistóricos de la cuenca del Guayas, Ecuador" *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana.*- 2, 1982: 31-37.

PAULSEN, Alison C. "The thorny oyster and the voice of god: Spondylus and Strombus in Andean prehistory" *American Antiquity.* – Vol. 39, n° 4, parte 1, 1974: 597-607.

PÉREZ, Aquiles R. "Quitus y Caras" *Llacta.*- Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, Quito, 1960.

PETITJEAN, Martine y SAINT-GEOURS, Yves "La economía de la cascarrilla en el Corregimiento de Loja (segunda mitad del siglo XVIII)" *Cultura. Revista del Banco Central.*- Nº 15, Quito, 1983: 171-207.

PHELAN, John L. *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century. Bureaucratic politics in the Spanish Empire.*- Madison, 1967.

PINEDA CAMACHO, Roberto "Malocas de terror y jaguares españoles. Aspectos de la resistencia indígena del Cauca ante la invasión española en el siglo XVI" *Revista de Antropología.*- Vol. III, nº 2, Universidad de los Andes, Bogotá, 1987: 83-114.

PLATT, Tristan "The Andean Soldiers of Christ. Confraternity Organization, the Mass of the Sun and Regenerative Warfare in Rural Potosí. 18-20th c." *Journal de la Société des Américanistes.*- T. LXXIII, Paris, 1987: 139-192.

PLAZA SCHULLER, Fernando *La incursión inca en el septentrión andino ecuatoriano. (Antecedentes arqueológicos de la convulsiva situación de contacto cultural).*- Arqueología n°2, IOA, Otavalo, 1976.

———- *El complejo de fortalezas de Pambamarca. Contribución al estudio de la arquitectura militar prehispánica en la sierra Norte del Ecuador.*- IOA, Otavalo, 1977.

POLONI, ver P.-SIMARD

POMEROY, Cheryl "The Salt of Highland Ecuador: Precious Product of a Female Domain" *Ethnohistory.*- 35:2, 1988: 131-160.

———- *El significado de la sal para las culturas andino-ecuatorianas.*- Ed. Mundo Andino. Quito, 1986.

PORTER WEAVER, Muriel *The Aztecs, Maya, and their Predecessors. Archeology of Mesoamerica.*- Academic Press, New York, 1981.

PORTÚS PÉREZ, Javier *La antigua procesión del Corpus Christi en Madrid.*- Biblioteca básica madrileña nº 6, Madrid, 1993.

POWERS, Karen V. "Migración vertical en la Audiencia de Quito: el caso de los Quijos en el siglo XVI" *Revista Ecuatoriana de Historia Económica.*- Vol. 2, Quito, 1987: 103-130

———- *Prendas con pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito.* Ed. Abya-Yala, Quito, 1994.

———- Ver también: VIEIRA POWERS, Karen.

P.-SIMARD, Jacques "Testamentos indígenas e indicadores de transformación de la sociedad indígena colonial (Cuenca. Siglo XVII)" en BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse (ed.*) Saberes y Memorias en los Andes.*- IHEAL-IFEA, Paris-Lima, 1997: 279-299.

RAMÍREZ de JARA, María Clemencia "Los Quillacinga y su posible relación con grupos prehispánicos del Oriente ecuatoriano" *Revista Colombiana de Antropología.*- Vol. XXIX, Bogotá, 1992: 29-61.

———- "Territorialidad y dualidad en una zona de frontera del piedemonte oriental: el caso del valle de Sibundoy". En CAILLAVET, Chantal y PACHÓN, Ximena (eds.) *Frontera y poblamiento. Estudios de Historia y Antropología de Colombia y Ecuador.*- IFEA, Univ Andes, Instituto Sinchi. Bogotá, 1996: 111-136.

RAMÍREZ, Susan "Ethnohistorical Dimensions of Mining and Metallurgy in Sixteenth-Century Northern Peru" en *In Quest of Mineral Wealth. Aboriginal and Colonial Mining and Metallurgy in Spanish America.* A. K. CRAIG y R. C. WEST (eds.) Geoscience Publications, Louisiana State University, Baton Rouge, 1994: 93-109.

RAMÍREZ SALCEDO, Carlos "Un día de la fiesta del patrón Santiago, en Gualaceo" *Revista del Instituto Azuayo de Folklore.*- Nº 1, Cuenca, 1968: 136-173.

———- "Observaciones en torno a un cuento" *Revista del Instituto Azuayo de Folklore.*- N° 6, Cuenca, julio 1979.

RAMOS GÓMEZ, Luis J. *Cristóbal Colón y los indios Taínos (de octubre de 1492 a diciembre de 1494).*- Agencia española de cooperación internacional, Casa-Museo de Colón y Seminario americanista de la Universidad, Valladolid, 1993.

RAMON VALAREZO, Galo *La Resistencia andina. Cayambe: 1500 - 1800.* Centro Andino de Acción Popular, Quito, 1987

RANDALL, Robert "Qoyllur Rit'i, an Inca Fiesta of the Pleiades: Reflection on Time and Space in the Andean World" *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines.*- T. 11, n° 1-2, Paris-Lima, 1982: 37-81.

RAPPAPORT, Joanne "Territory and Tradition: the Ethnohistory of the Paez of Tierradentro, Colombia", PhD, University of Illinois at Urbana-Champaigne, 1982.

RAVINÉS, R "Moros y Cristianos", espectáculo tradicional religioso de San Lucas de Colán, Piura". *Boletín de Lima.* - Año 10, núm. 56, 1988: 41-52.

REDONDO, Augustin "Mutilations et marques corporelles d'infamie dans la Castille du XVIe. siècle" *Le corps dans la société espagnole des XVI et XVII e siècle.*- Publications de la Sorbonne, Paris, 1990: 185-199.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo *Orfebrería y Chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro.*- Ed. Colina, Medellín, 1988.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie, SAIGNES, Thierry, TAYLOR, Anne-Christine *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages.*- Paris, 1986.

Resúmenes. 44º Congreso Internacional de Americanistas.- Manchester, 1982.

Resúmenes. 45º Congreso Internacional de Americanistas.- Bogotá, 1985.

REVAH, Isaac S. "La Controverse sur les statuts de pureté de sang" *Bulletin Hispanique.*- 73 (3-4), 1971: 263-306.

REYNAUD, François "Contribution à l'étude des danseurs et des musiciens des fêtes du Corpus Christi et de l'Assomption à Tolède aux XVI et XVII e siècles" *Mélanges de la Casa de Velázquez.*- T. X, Paris-Madrid, 1974: 133-168.

RICARD, Robert "Indiens et Morisques. Note sur quelques procédés d'évangélisation" *Etudes et documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal.*- Louvain, 1931: 209-219.

———-"Contribution à l'étude des fêtes "Moros y Cristianos" au Mexique" *Journal de la Société des Américanistes.*- T.XXIV, Paris, 1932: 51-84.

———- *La "Conquête spirituelle" du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionaires des Ordres Mendiants en Nouvelle Espagne de 1523-24 à 1572.* Paris, 1933.

———- "La "quema de Judas" en Amérique" *Journal de la Société des Américanistes.*- T.XXX, Paris, 1938: 212-213.

RIVET, Paul "Le christianisme et les indiens de la République de l'Equateur" *L'Anthropologie.*- n° 17, Paris, 1906.

ROBINSON, D.J. "La ciudad colonial hispanoamericana; ¿Símbolo o texto?" *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica.*- T. 2, CSIC, Madrid, 1989: 249-80.

ROJAS RABIELA, Teresa "Les techniques indigènes de construction des champs artificiels dans la vallée de Mexico" *Techniques et Culture.*- Nº 4, Paris, 1984: 1-33.

———- "Xochimilco: cambio ecológico y agrícola" Ponencia en el 45º Congreso Americanistas, Bogotá, 1985.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María "Mercaderes del valle de Chincha en la época prehispánica: un documento y unos comentarios" *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica.*- Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1977 a: 97-140.

———- "Pescadores, artesanos y mercaderes costeños en el Perú prehispánico" *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica.*- Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1977 b: 211-271.

———- "La voz "parcialidad" en su contexto en los siglos XVI y XVII" *Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia.*- Lima, 1981 a: 35-45.

———- *Recursos naturales renovables y pesca, siglos XVI y XVII.*- IEP, Lima, 1981 b.

———- *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política.*- IEP, Lima, 1983.

———- "Origen religioso de los dibujos y rayas de Nasca" *Journal de la Société des Américanistes.*- T.LXXIX, Paris, 1993: 189-202.

ROUCHE, Michel "Cannibalisme sacré chez les Croisés populaires" *La religion populaire. Aspects du christianisme populaire à travers l'histoire* - Textos reunidos por Y-M. HILAIRE. Université de Lille III. Lille, 1981: 29-42.

RUBIN, M. *Corpus Christi: The Eucharist in late Medieval Culture.*- Cambridge, 1991.

RUBIO GARCÍA, Luis *La Procesión de Corpus en el siglo XV en Murcia.*- Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1987.

SAIGNES, Thierry: Ver BOUYSSE-CASSAGNE y SAIGNES

SAINT-GEOURS, Yves: Ver DELER y SAINT-GEOURS; PETITJEAN y SAINT-GEOURS

SALISBURY BUITRÓN, Barbara "Investigaciones etnológicas en el Ecuador. Quiroga" *Boletín de Informaciones Científicas nacionales.*- Quito, 1(2) junio 1947: 18-21; 1(3) oct. 1947: 35-39.

SALOMON, Frank "Weavers of Otavalo" *Peoples and Cultures of Native South-America.*- Ed R.GROSS. Doubleday, New York, 1973**:** 463-492.

———— "Pochteca and Mindalá: a comparison of long distance traders in Ecuador and Mesoamérica" *Journal of the Steward Anthropological Society.*- Vol. 9, nºs 1 y 2, Illinois - Fall 1977, Spring 1978: 231-245.

———- "Ethnic Lords of Quito in the age of the Incas: the political Economy of North-Andean Chiefdoms".- PhD. Cornell University, 1978 a.

———- "Systèmes verticaux aux marches de l'Empire" *Annales ESC.*- nº 5-6, París, 1978 b: 967-989.

———- *Los Señores étnicos de Quito en la época de los Incas.*- Pendoneros, Otavalo, 1980.

———- "Killing the Yumbo". *Cultural transformations and Ethnicity in Modern Ecuador.* - (N. WHITTEN, ed.) Illinois Press, Urbana, 1981: 148-165.

———- *Native Lords of Quito in the Age of the Incas. The political economy of North Andean chiefdoms,* Cambridge University Press, Cambridge, 1986 a.

———- "Los Yumbos, Niguas y "Colorados" durante la colonia espanola. Etnohistoria del occidente de Pichincha" en *Tulipe, centro ceremonial del noroccidente de Pichincha* por J. ISAACSON, H. JARA y F. SALOMON. Banco Central del Ecuador, Quito, 1986 b.

———- "Indian women of early colonial Quito as seen through their testaments" *The Americas.*- XLIV-3, 1988: 325-341.

SALOMON, Frank and GROSBOLL**,** Sue "Names and Peoples in Incaic Quito: Retrieving Undocumented Historic Processes trough anthroponomy and statistics" *American Anthropologist.*- June 1986, 88 (2): 387-399.

SAMPER, Gabriela y SILVA, Jorge "Las cuadrillas de San Martín". *Lámpara.* - Núm. 66, Vol. XIV, Bogotá, 1970: 2-7.

SANCHEZ-PARGA José y PINEDA Rafael "Los Yachac de Ilumán" *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador* - Quito, 1985, nº 21b: 511-581.

SCHJELLERUP, Inge "Agricultura indígena en Chachapoyas, Perú: andenes y camellones" Ponencia en *Primeras Jornadas Internacionales sobre Tecnología Agraria Tradicional.*- Museo del Pueblo Español. Madrid, 25-29 mayo 1992.

SHIMADA, I. "Pre-Hispanic Metallurgy and Mining in the Andes: Recent Advances and Future Tasks" en *In Quest of Mineral Wealth. Aboriginal and Colonial Mining and Metallurgy in Spanish America.*- A.K.CRAIG and R.C.WEST (eds.) Baton Rouge: Geoscience Publications, Louisiana State University, 1994: 37-73.

SOEIRO, Susan "The Social and Economic Role of the Convent: Women and Nuns in Colonial Bahia, 1677-1800" *Hispanic American Historical Review.*-Vol.54, nº2, 1974: 209-232.

SOTOMAYOR, María Lucía "Dos sacrificios humanos entre los Muiscas" *Revista Colombiana de Antropología.*- Bogotá, 1989-90: 37-52.

———- "Organización socio-política de las cofradías" *Revista Colombiana de Antropología.*- Bogotá, 1992: 155-189.

SPALDING, Karen *De Indio a Campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial,* IEP, Lima, 1974.

———- *Huarochirí. An Andean society Under Inca and Spanish Rule.*- Stanford University Press, California, 1984.

STARK, Louisa R. y MUYSKEN, Pieter C. *Diccionario Español-Quichua. Quichua-Español.*- Banco Central, Quito, 1977.

STELLA, Allessandro "L'esclavage en Andalousie à l'époque moderne" *Annales.E.S.C.*- n° 1, Paris 1992: 35-64.

STOTHERT, Karen y PARKER, Jane "El tejido de una alforja en la Península de Santa Elena" *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana.*-nº4, Guayaquil, 1984: 141-160.

SUBERO, Efraín *Origen y Expansión de la Quema de Judas. Aporte a la investigación literaria de Venezuela.*- Universidad Andrés Bello, Caracas, 1974.

SUPER, John "Partnership and Profit in the Early Andean Trade: The Experience of Quito Merchants, 1580-1610" *Journal of Latin American Studies.*- II,2, 1979: 265-281.

SUTTER, Patrick de "Las chambas" Ponencia en el Congreso de Arqueología, Guayaquil, julio 1982.

SWANN, Michael *Tierra Adentro. Settlement and Society in Colonial Durango.*- Westview Press, Boulder, 1982.

SZASZDI NAGY, Adam "En torno a la balsa de Salango (Ecuador) que capturó Bartolomé Ruiz" *Anuario de estudios Americanos.*- XXXV, Sevilla, 1978: 453-554.

———- "Las rutas del comercio prehispánico de metales" *Cuadernos Prehispánicos.*- N°10, Valladolid, 1982-1983: 5-132.

SZASZDI NAGY, Adam y LEÓN BORJA, Dora "Atavío, joyas y adornos de los pueblos balseros: estudio etnohistórico" *Cuadernos Prehispánicos.*- n° 8, Valladolid, 1980: 5-52.

TAUSSIG, Michael *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing.*- Chicago University Press, 1987.

TAYLOR Anne-Christine "Les versants orientaux des Andes septentrionales: des Bracamoro aux Quijos" *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages.*- Ed. Recherche sur les Civilisations, ADPF. Paris, 1986: 215-352.

TAYLOR, Anne Christine y DESCOLA, Philippe "El conjunto Jívaro en los comienzos de la conquista española del alto Amazonas" *Bulletin de l'IFEA.*- X-nº 3-4, 1981: 7-54.

TRIANA, Gloria "Dos danzas de la Conquista" *Lámpara.*- Vol. XXII, n° 92, Bogotá, 1984.

TRIMBORN, Hermann *Señorío y barbarie en el valle del Cauca. Estudio sobre la antigua civilización quimbaya y grupos afines del oeste de Colombia.*- CSIC - Instituto Fernández de Oviedo, Madrid 1949.

TUAL, Annie "Contribution à l'étude des Indiens Saraguros du Sud de l'Equateur".- Thèse de 3ème Cycle. Université de la Sorbonne, Paris, 1965.

TYRER, Robson "The demographic and economic history of the Audiencia of Quito: Indian population and the textile industry. 1600-1800.".- PhD Univ Berkeley, california, 1976.

UHLE, Max "Estudio sobre las civilizaciones del Carchi e Imbabura" *Anales de la Universidad Central.*- 50 (284), Quito, 1933: 351-410.

URBANO, Henrique "Thunupa, Taguapaca, Cachi. Introducción a un espacio simbólico andino" *Revista Andina.*- 6-1, Cuzco, julio 1988.

URIBE ALARCÓN, María Victoria "Relaciones prehispánicas entre la costa del Pacífico y el altiplano nariñense, Colombia".- *Revista Colombiana de Antropología.*- Vol. XX, Bogotá, 1976: 11-24.

———- "Pastos y Protopastos: la red regional de intercambio de productos y materias primas de los siglos X a XVI DC" *Maguare, Revista del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia.*- nº 3, 1986: 33-46.

URTON, Gary (ed.) *Animal Myths and Metaphors in South America.*- University of Utah Press, 1985.

VALCÁRCEL, Luis Introducción a *Miscelánea Antárctica.* Ver: CABELLO VALBOA

VALDERRAMA FERNÁNDEZ, Ricardo y ESCALANTE GUTIÉRREZ, Carmen "Mitos y leyendas de los Quechuas del sur del Perú (Apurimac-Cuzco)" *Debates en Antropología.*- nº 2, Lima, 1978.

VARGAS, José María, OP *Historia del Ecuador.*- Ed. de la Universidad Católica, Quito, 1977.

VARGAS UGARTE, Rubén *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados.*- Buenos Aires, 1947.

VERY, Francis George *The Spanish Corpus Christi procession: a literary and folkloric study.*- Valencia, 1962.

VIEIRA POWERS, Karen *Andean Journeys. Migration, Ethnogenesis, and the State in Colonial Quito.*- University of New Mexico Press. Albuquerque, 1995.

VILAÇA, Aparecida *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari'. (Pakao Nova).* - ANPOCS/Edit UFRJ, Río de Janeiro, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo *Araweté: os deuses canibais.*- Río de Janeiro, 1986.

VREELAND, James "Algodón "del país": un cultivo milenario relegado" *Anuario Indigenista.*- Vol 44, Mexico, 1984: 127-148.

WACHTEL, Nathan *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la Conquête Espagnole.*- Gallimard, Paris, 1971 a.

———- "Pensée sauvage et acculturation. L'Espace et le Temps chez Felipe Guaman Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega" *Annales ESC.*-s nº3-4, 1971 b: 793-840.

———- "Le système d'irrigation des Chipayas" en *Colloque Anthropologie des populations andines 1976.*-. (J.RUFFIÉ, J.C.QUILICI, M.C.LACOSTE, eds)- Vol 63, INSERM, Paris, 1977: 87-116.

———- "Hommes d'eau: le problème uru (XVI-XVII siècle)". - N° Spécial *Annales ESC,* sept.-dic. 1978: 1127-1159.

———- *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie. XXè-XVIè siècle. Essai d'histoire régressive.*- Gallimard, Paris, 1990.

WARMAN, Arturo *La Danza de Moros y Cristianos.*- Sepsetentas, México, 1972.

WASSEN, Sven Henry "Algunos datos del comercio precolombino en Colombia" *Revista Colombiana de Antropología.*- Vol. 4, Bogotá, 1955: 87-109.

WEST, R y ARMILLAS, P "Las Chinampas de Mexico. Poesía y realidad de los "jardines flotantes" *Cuadernos Americanos.*- IX, 2, México, 1950: 165-182.

WHITEHEAD, Neil L. "Carib Cannibalism, The Historical Evidence" *Journal de la Société des Américanistes.*- Vol. 70, Paris, 1984: 69-87.

WHITE, Alan *Hierbas del Ecuador, Plantas medicinales. / Herbs of Ecuador, Medicinal plants.*- Quito, 1976.

WOLF, Teodoro (1892) *Geografía y geología del Ecuador.*- Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1975.

WURSTER, Wolfgang W. "Aportes a la reconstrucción de edificios con planta circular sobre las pirámides con planta de Cochasquí" en OBEREM, Udo (compilación) *Cochasquí: estudios arqueológicos.*- 3 tomos, IOA, Otavalo, 1981: 79-124.

YUGO SANTA CRUZ, Pedro *Pecados y danzas.*- Camuñas, Toledo, 1964.

ZEVALLOS QUIÑONES, Jorge "La ropa tributo de las encomiendas trujillanas en el siglo XVI" *Historia y Cultura.*- nº7, Lima, 1973.

ZUCCHI, Alberta y DENEVAN, William M. *Campos elevados e Historia Cultural Prehispánica en los llanos Occidentales de Venezuela.*- Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1979.

ZIOLKOWSKI, Marius S. y SADOWSKI, Robert M. "Informe acerca de las investigaciones arqueoastronómicas en el área central de Ingapirca (Ecuador)" *Revista Española de Antropología Americana.*- Vol. XIV, Madrid, 1984: 104-125.

ZUIDEMA, R.Tom "Mito, rito, calendario y geografía en el antiguo Perú" *Actes du XLII è Congrès International des Américanistes.*- Vol. IV, Paris, 1978 a: 347-359.

———- "Lieux sacrés et irrigation: tradition historique, mythes et rituels au Cuzco" *Annales ESC.*- T. 33, n°5-6, Paris, 1978 b: 1037-1056.

———- "Catachillay. The role of the Pleiades and of the Southern Cross and A and B Centauri in the Calendar of the Incas"en *Ethnoastronomy and Archaeastronomy in the American Tropics.*- (Ed. A. AVENI y G. URTON) Annals of the New York Academy of Sciences, New York, 1982: 203-329.

———- *La civilisation Inca au Cuzco. Essais et conférences du Collège de France.*- PUF, Paris, 1986.

———- "The pillars of Cuzco: Which two dates of sunset did they define?" *New Directions in American Archaeoastronomy.*- (Ed. A.AVENI). BAR International Series 454, Oxford, 1988: 143-169.

———- "Batallas rituales en el Cuzco colonial" *Cultures et Sociétés. Andes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage à P.Duviols.*- Tome 2, Université de Provence, Aix en Provence, 1991: 811-834.

———- "De la tarasca a Mama Huaco. La historia de un mito y rito cuzqueños" en *Religions des Andes et langues indigènes. Equateur. Pérou. Bolivie* Actes du III Colloque d'Etudes Andines. - (P. DUVIOLS, coord.). Université de Provence, Aix en Provence, 1993: 331-382.

———- *El Sistema de Ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los Incas.*- Univ. Católica, Lima, 1995.

———- "Fête-Dieu et fête de l'Inca. Châtiment et sacrifice humain comme rites de communion" en *Le Corps de Dieu en fêtes.*- (Ed. A.MOLINIÉ) Editions du Cerf, Paris, 1996: