

UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA  
SEDE QUITO

CARRERA: ANTROPOLOGÍA APLICADA

Tesis previa a la obtención del título de: LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA  
APLICADA

TEMA:  
EL PUEBLO PALTA EN LA HISTORIA, TRANSFORMACIÓN, RUPTURAS Y  
CONTINUIDADES

AUTOR:  
JUAN CARLOS BRITO ROMÁN

DIRECTOR:  
JOSÉ JUNCOSA BLASCO

Quito, marzo de 2013

## **Declaratoria de responsabilidad**

Los conceptos desarrollados, análisis realizados y las conclusiones del presente trabajo son de exclusiva responsabilidad del autor

Quito, marzo de 2013

.....  
Juan Carlos Brito Román  
1716036122

**A MI KARLITA**

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	1
---------------------------	---

### **CAPÍTULO I**

#### **ESPACIALIDAD Y TEMPORALIDAD TEMPRANA**

1.1 Aspectos espaciales: aproximación geográfica.....	6
1.2 Factores climáticos enfrentados.....	9
1.3 Análisis diacrónico temprano: en búsqueda de los orígenes.....	13
1.4 Denominación filiación lingüística.....	26
1.5 Una continuidad espacial transversal.....	30
1.6 La fractura parcial de la transversalidad.....	35

### **CAPÍTULO II**

#### **TRANSFORMACIONES Y CONTINUIDADES DURANTE LAS CONQUISTAS**

2.1 El pueblo palta tras las conquistas: continuidad histórica y cambio estructural... 38	38
2.2 Principales cacicazgos paltas.....	54
2.3 Consolidación del Régimen Colonial.....	61

### **CAPÍTULO III**

#### **EL PUEBLO PALTA Y EL RÉGIMEN COLONIAL**

3.1 Sociedad y economía.....	69
3.2 Parentesco, grupos de descendencia y estructura social.....	79
3.3 Relación entre tributos y salario.....	92
3.4 Normatividad y condiciones de las mitas.....	101

**CAPÍTULO IV**  
**RECOMPOSICIÓN ESPACIAL**

4.1 Consolidación urbana de Loja.....	103
4.2 Las encomiendas.....	109
4.3 Reducciones y pueblos de indios.....	114
4.4 El impacto sobre los patrones tradicionales de asentamiento.....	117
4.5 ordenamiento de los pueblos de indios.....	125
4.6 Las tierras de comunidad.....	129

**CAPÍTULO V**  
**EL ROL DE LA IGLESIA**

5.1 La primigenia Iglesia en el Nuevo Mundo; breve aproximación histórica.....	138
5.2 La base de la cristianización; curas y doctrineros.....	141
5.3 La iglesia en la economía colonial.....	150

**CAPÍTULO VI**  
**JEFATURAS ÉTNICAS Y ADMINISTRACIÓN COLONIAL**

6.1 Las reglas de descendencia y heredad caciquil.....	159
6.2 La fragmentación de la autoridad; un nuevo ordenamiento político.....	161
6.3 Las paradojas del poder.....	164
6.4 Procesos de resistencia: el papel de las jefaturas étnicas.....	168

**CAPÍTULO VII**  
**LA RUPTURA: DESINTEGRACIÓN COLONIAL Y DESAPARICIÓN DE LAS  
IDENTIDADES INDÍGENAS**

7.1 El final del pacto colonial.....	175
7.2 Ultimo día del despotismo y primero de lo mismo.....	177
7.3 La falacia del modelo homogeneizador.....	181
7.4 La desintegración de las comunidades y nuevos patrones culturales.....	183
7.5 Otros factores de desintegración.....	185

7.6 Demografía en los siglos XVIII y XIX.....	188
7.7 La desaparición del indígena lojano; condiciones y posibles causas.....	196
7.8 Permanencia cultural y ruptura; dos procesos contradictorios.....	203
7.9 Transformaciones en el siglo XX.....	207

## **CAPÍTULO VIII**

### **EL PUEBLO PALTA HOY: MOVILIDAD ÉTNICA Y DESBLANQUEAMIENTO SOCIO-CULTURAL**

8.1 Etnogénesis del pueblo palta.....	213
8.2 El camino de la etnogénesis.....	219

## **CAPÍTULO IX**

### **HACIA UNA ESTRATEGIA CONCEPTUAL DE LA IDENTIDAD, LA ETNICIDAD Y LA CULTURA**

9.1 La identidad.....	224
9.2 La etnicidad.....	226
9.3 La cultura.....	245

<b>CONCLUSIONES</b> .....	260
---------------------------	-----

<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	263
---------------------------	-----

## ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 1. Tasa de indios quintos en el corregimiento de Loja (1763).....	94
Cuadro 2. Tasa de indios de la Corona real en el corregimiento de Loja (1763).....	95
Cuadro 3. Salario de mitas en el corregimiento de Loja (1783).....	99
Cuadro 4. Número de habitantes y su composición étnica en Loja (1790).....	106
Cuadro 5. Encomiendas y encomenderos en el corregimiento de Loja.....	111
Cuadro 6. Litigios por tierras en el corregimiento de Loja.....	131
Cuadro 7. Las doctrinas en Loja.....	144
Cuadro 8. La población de Loja de acuerdo con los censos oficiales.....	189
Cuadro 9. Evolución demográfica.....	190
Cuadro 10. Padrón del total de la población en el corregimiento de Loja (1790).....	192
Cuadro 11. Resumen del padrón de 1790.....	193
Cuadro 12. Cambio demográfico intergeneracional (1790).....	194
Cuadro 13. Evolución etnodemográfica de Loja.....	195
Cuadro 14. Proporción de indios quintos e indios de la Corona real en el corregimiento de Loja (1763/1782-1792).....	199

## ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico 1. La región de los andes Bajos.....	10
Gráfico 2. Perfiles Este-Oeste del Ecuador.....	12
Gráfico 3. Secuencia del Formativo lojano.....	19
Gráfico 4. Desarrollo Regional.....	23
Gráfico 5. Pueblo precolombinos del área andina.....	26
Gráfico 6. Área de difusión de petroglifos y técnicas cerámicas en el Ecuador.....	34
Gráfico 7. La Real Audiencia de Quito.....	41
Gráfico 8. Corregidor de provincia.....	43
Gráfico 9. Travaxo.....	51
Gráfico 10. Ubicación geográfica de los cacicazgos paltas.....	59
Gráfico 11. José Ignacio Checa y Carrascosa, corregidor de Loja (1761-1765).....	96
Gráfico 12. Encomendero.....	109
Gráfico 13. Buen gobierno don Francisco de Toledo.....	115
Gráfico 14. Pisos ecológicos en la comunidad de Colambo.....	119
Gráfico 15. Los padres de la Compañía de Jesús.....	139
Gráfico 16. Principales.....	156
Gráfico 17. Indios de la cordillera del Ecuador. En pie lojanos.....	200

## RESUMEN

Pese a la antigüedad de los vestigios arqueológicos presentes en la provincia de Loja, es poco lo que se sabe sobre sus antiguos habitantes antes de las conquistas inca y española. La identidad de los Paltas –presentes en Loja en la época de integración– se torna aun más difusa en la colonia, al punto que en la memoria y la consciencia colectiva, este pueblo se habría extinguido, sin más, bajo la férula de la explotación colonial. Esta interpretación también encuentra asidero en el discurso construido entorno a Loja como ciudad “blanca y castellana”, donde el elemento indígena hace mucho que habría desaparecido, con la única salvedad –a nivel provincial– en el enclave de Saraguro.

Si bien es cierto que Loja albergo a una gran cantidad de emigrantes de tronco europeo (entre ellos una fuerte oleada de judíos sefarditas), no es menos cierto que a finales de la colonia la mayor parte de la población provincial estaba compuesta por indígenas. Al liberarse las ataduras coloniales, la población de “naturales” –como eran llamados los indios– opto por la estrategia de mestizaje cultural y adopción de modelos simbólicos y sociales diferentes a los originarios. Para entender esta dinámica no debemos perder de vista el hecho de que el indígena, más allá de representar una alteridad étnica era, para la sociedad dominante, una categoría tributaria y una fuente de aprovisionamiento de mano de obra, todo ello en razón del servicio obligatorio de mitas en beneficio de los encomenderos y los vecinos españoles, y el pago del tributo indígena al que estaban obligados. Estas cargas coloniales generaron varias estrategias de resistencia, analizaremos algunas de ellas a lo largo del presente trabajo.

Adelantemos desde ya que una de las principales estrategias de resistencia era el cruce de fronteras étnicas, un proceso que ha sido llamado de “ladinización” o mestizaje cultural; se trataba de “mimetizarse” entre la población mestiza para evitar las obligaciones impuestas. A lo largo de la Audiencia de Quito, las estrategias de ladinización o, por el contrario, conservación de las identidades indígenas respondió a determinados factores coyunturales; de la manera como algunos grupos conservan hasta

el presente sus identidades ancestrales, otros tomaron el camino del mestizaje, tanto biológico como cultural. Este último es el caso de Loja y analizaremos las condiciones coyunturales en este espacio.

Sin embargo, la identificación palta vuelve a renacer; a lo largo de los siglos se mantuvo viva la llama de la identidad y de ciertos elementos que la sustentan como la memoria colectiva, la tradición oral y la conservación de las tierras comunales. En la actualidad los comuneros de Loja se han reunido en torno a la FEPROCOL (Federación provincial de Comunas de Loja)/ Pueblo Palta para dar vida nuevamente al ancestral pueblo palta. Se trata de un proceso lleno de vicisitudes que trataremos de develar y analizar, así como las posibilidades de la organización en torno a la identidad étnica.

## INTRODUCCIÓN

La nebulosa identificación que vagamente nos aproxima a los antiguos habitantes de la actual provincia de Loja y el halo de misterio que rodea gran parte de su historia despierta la curiosidad y genera numerosas cuestiones e interrogantes, tanto más cuando se considera que la región fue el destino de pioneros asentamientos humanos desde el temprano paleolítico y que, a la postre, hospedaría a culturas más avanzadas en lo que a organización social y tecnológica se refiere, sin que la definición de sus características culturales, sociales y materiales de vida haya encontrado consenso entre los diferentes historiadores. A diferencia del algo generoso retrato que los cronistas nos han regalado de otros pueblos precolombinos que habitaron el territorio del actual Ecuador, a la hora de describir a los Paltas éstos se mostraron austeros y mezquinos en cuanto a detalles, y eso cuando no disímiles y contradictorios entre sí, alimentando más bien las dudas y la contraposición de opiniones.

Pese a todo, los más recientes estudios arqueológicos y etnohistóricos que se han venido efectuando en los últimos treinta años han contribuido a disipar ciertas cuestiones irresueltas y responder algunas dudas, dudas muchas de ellas generadas por la misma arqueología e historiografía lojanas en una etapa menos madura de su desarrollo. En segundo lugar, llama la atención lo que podríamos identificar como el *etnocidio cultural* del pueblo palta, esto es, su abrupta desaparición del vasto territorio que por largo tiempo llegaron a ocupar, un desvanecimiento que resulta más bien atípico si consideramos la sobrevivencia cultural hasta el presente de otros pueblos indígenas que también –y más o menos en el mismo marco administrativo y jurisdiccional (la Real Audiencia de Quito)– sufrieron y lograron sobrevivir al hecho colonial en sus dos variables, tanto interna como externa.

Por último, sorprende que en pleno siglo XXI el sustantivo Palta se muestre reacio en permanecer a la saga de los tiempos, pues hoy vuelve a caracterizar y definir la identidad colectiva de quienes consideran ser los legatarios del pasado y de la cultura paltenses, cuya desaparición resultó ser más ficticia que real puesto que, en determinados elementos, logró atravesar las barreras temporales y hoy inicia a limar la corrosión del olvido. Así pues, desde el año 2006 varios comuneros de la provincia

de Loja iniciaron el proceso de etnogénesis y reestructuración de su identidad como pueblo palta, adhiriéndose a una nueva forma de asociacionismo e identificación colectiva que echa anclajes en el pasado, pero sin perder los visos y proyectos a futuro, eso sí, marcando una distinción respecto a los proyectos de sociedad que se generan desde los discursos y las prácticas de los cuadros dominantes y hegemónicos.

A lo largo de este trabajo nos desplazaremos por las diferentes etapas históricas hasta desembocar en el presente, nos guiaremos por la propuesta metodológica de Patricio Guerrero en cuanto a hacer un acercamiento a los factores de temporalidad (histórico), espacialidad (territorio) y sentido (prácticas simbólicas, acciones performativas y discursos interpretativos, etc.) Además, como marco teórico-metodológico hemos de hacer uso de varios paradigmas del análisis histórico, sociológico y antropológico, en particular del marxismo cultural a través de los conceptos gramscianos de hegemonía y subalternidad para, mediante ellos, tratar de describir la trama de relaciones sociales, culturales, económicas, políticas y simbólicas asimétricas que se han venido tejiendo a lo largo de la historia. Desde esta misma trinchera analizaremos las condiciones de dominio y *etnocidio cultural* no únicamente en relación con el marco económico y de las relaciones de producción, ya que también se prestará especial atención a las condiciones de dominio cultural y simbólico que de manera más sutil y soterrada, pero muy eficaz, han intervenido en los procesos sociales a ser analizados.

No obstante y en concordancia con los marcos epistemológicos actuales, ya no basta con instalarse en una sola posición y permanecer estáticos en ella, esto es así en vista de que el mundo (particularmente el mundo de hoy) está hecho de múltiples relaciones y cruces culturales, se trata de una verdadera red de redes para cuya comprensión se requiere, precisamente, un análisis de red. O para decirlo en términos de García Canclini:

Adoptar el punto de vista de los oprimidos o excluidos puede servir en la etapa de *descubrimiento*, para generar hipótesis o contrahipótesis que desafíen los saberes constituidos, para hacer visibles campos de lo real descuidados por el conocimiento hegemónico. Pero el momento de la *justificación* epistemológica conviene

desplazarse entre las intersecciones, en las zonas donde las narrativas se oponen o se cruzan” (García Canclini, [1995] 2009: 25)

Buscaremos entonces evidenciar los cruces y las coyunturas producidos por el encuentro –y el desencuentro– entre culturas.

En el plano de lo histórico seguiremos los pasos de la tendencia inaugurada por el materialismo histórico en el siglo XIX y continuada de cerca por Fernand Braudel hace ya más de medio siglo; hacer historia no sólo desde su variable idealista y apologética, sino y sobre todo considerando los aspectos socio-económicos y estructurales (infraestructura y superestructura) de la historia y la manera como éstos han ido modelando las relaciones humanas en las diferentes etapas temporales. Para ello será necesario estudiar la institucionalidad, el marco jurídico y los aspectos tanto ideológicos como simbólicos de la sociedad indígena lojana y de todas las demás sociedades con las que le ha tocado articularse. Por tanto, realizaremos un acercamiento interno a las dinámicas regionales y las pondremos en contexto con los dinámicas macrosociales y externas a las que se encontraban y se encuentran subsumidas, en un primer momento de cara a la conquista inca, después en su relación con el hecho colonial y por último con el Estado nacional en sus diversas, heterogéneas y cambiantes facetas históricas e ideológicas.

La primera parte es una exploración a los factores de espacialidad, un somero recorrido geográfico por el irregular relieve lojano y su gran variabilidad de climas y paisajes. A continuación emprenderemos en la cronología de los estudios arqueológicos en Loja y la descripción de su estado actual (aunque quede todavía mucho por sacar a la luz). Luego –y este es el grueso del trabajo– nos ocuparemos de la historia lojana durante la etapa colonial e inicios del periodo republicano. Quizá ésta sea la parte más original del presente estudio, puesto que acudiremos a fuentes históricas directas para desentrañar una parte importante y de larga duración en la etnohistoria regional. Con este cometido fue necesario realizar una *arqueología documental* en varios archivos históricos del país: el Archivo Nacional de Historia de Quito (serie indígenas, serie gobierno y mapoteca). El Archivo Nacional de Historia de la Casa de la Cultura de Cuenca y de la Curia Diocesana en la misma ciudad. Y el Archivo Histórico Municipal de Loja.

Cabe señalar que en estos dos últimos la investigación no pudo ser sino muy parcial en vista de que los catálogos documentales ya no corresponden a la actual codificación de los documentos (en el caso del Archivo de la Curia) o sencillamente los documentos no se encuentran en lo absolutos clasificados y codificados (en el caso del Archivo lojano). Siendo así, el único medio al que debí acudir fue encomendarme a la buena fortuna de poder localizar alguna fuente relevante y de ayuda. En buena hora, la fortuna resolvió serme gentil, sobre todo en lo que respecta a padrones de población regional y descripción de su composición étnica (con las limitaciones que los caracterizan). En este punto concuerdo plenamente con Félix Paladines, quien se opone a la común idea de que son pocas las fuentes disponibles para escribir la historia lojana, cuando en realidad son muchas y simplemente se encuentran a la paciente espera de algún día ser desempolvadas.

Por mi parte, he transcrito directamente y en grafía colonial los pocos documentos que me ha sido posible recuperar. Aunque estoy consciente de que hacerlo así puede entorpecer la lectura y tornarla menos fluida que si se hiciese un resumen de ellos, sin embargo, pienso que más allá de cualquier punto de exégesis y consideraciones hermenéuticas, se trata de fuentes de primera mano y como tal atesoran un valor histórico a ser recuperado. Por lo demás, su transcripción “en bruto” también responde a un imperativo antropológico; conceder la palabra a los actores sociales participantes, representados en este caso por funcionarios coloniales, jefaturas étnicas y –aunque en menor medida dada su relativa ausencia en las fuentes– actores sociales de base que plasmaron sus necesidades, quejas, querellas, pedidos y cosmovisión en el papel.

La primera parte de este trabajo es básicamente un ensayo en el género de la etnohistoria, la misma que en lo referente al periodo colonial –en opinión de Udo Oberem– se encuentra por lo general descuidada. La segunda parte (capítulos VIII y IX) es una descripción más que sucinta del proceso de etnogénesis y reactivación identitaria del pueblo palta: se requieren análisis y estudios más exhaustivos para acompañar un proceso que apenas acaba de iniciar pero que ya ha tomado por buena senda, sin por ello estar libre de amenazas y peligros disasociativos que obstaculizan el desarrollo del proceso. Por último ensayaremos una aproximación teórica a los conceptos de identidad, etnicidad y cultura, los mismos que se colocan en un sitial

central en el análisis del proceso de etnogénesis en Loja. Precisa en primer lugar desmitificarlos y deconstruirlos antes de contextualizarlos en la dinámica histórica de resurgimiento del pueblo palta, un proceso que no es nuevo ni único del espacio lojano, sino que se suma a un movimiento más general de resurgimiento de la consciencia étnica en varias geografías y contextos.

Me es grato expresar todo mi agradecimiento a José Juncosa, estimado docente y director de la Escuela de Antropología Aplicada de la UPS (Universidad Politécnica Salesiana), asesor y acompañante de este trabajo. Mi imperecedera gratitud al Sr. José Ulpiano Jiménez, Presidente de la FEPROCOL (Federación Provincial de Comunas de Loja) y al asesor jurídico de la misma organización, Dr. Omar Burneo, por su apoyo e interés en este trabajo. A Félix Paladines por el obsequio de su libro *Loja de arriba abajo* que me resultó de gran ayuda y guía en la investigación. Al Dr. Juan Chacón agradezco sus consejos en cuanto a la investigación archivística y el manual de paleografía que amablemente me facilitó. Agradezco también a la Dra. Rocío Pazmiño Acuña, directora ejecutiva del Archivo Nacional de Historia de Quito y a la Sra. Patricia Zambrano funcionaria de la misma institución. En el Archivo de Cuenca a la Lcda. Luz María Guapisaca, directora del Archivo Nacional de Historia de la Casa de la Cultura y en Loja a la Lcda. María Fernanda León, directora del Archivo Histórico Municipal. Un agradecimiento indirecto al historiador lojano Galo Ramón –a quien no tuve en gusto de conocer (o quizá importunar) en busca de consejos– por su libro *La nueva historia de Loja*, trabajo que puede ser considerado una verdadera revisión “post Pío Jaramillo Alvarado” de la historia de Loja y su provincia.

}

# CAPÍTULO I

## ESPACIALIDAD Y TEMPORALIDAD TEMPRANA

### 1.1. Aspectos espaciales: aproximación geográfica

La actual provincia de Loja fue y es el escenario vital del pueblo palta histórico y presente. Las cortas distancias que la separan de la Amazonía y de la Costa, a más del notable debilitamiento de las murallas geográficas que las dividen, han determinado la estrecha relación de sus habitantes con estas dos regiones laterales. La provincia de Loja es la más meridional del territorio ecuatoriano; espacialmente se halla localizada entre los paralelos 3° 20' y 4° 40' de latitud sur. Limita al Norte con las provincias del Azuay y El Oro, al Sur con la república del Perú, la Provincia de Zamora Chinchipe al Este y la provincia de El Oro y la república del Perú al Occidente. Acertadamente, Jaime Idrovo y Dominique Gomis (1997) afirman que su territorio se halla en una encrucijada territorial e histórica, veamos por qué:

Ocupémonos primeramente de su situación como encrucijada territorial o geográfica y analicemos las razones por las cuales la provincia de Loja presenta características únicas y especiales que la hacen diferente respecto al conjunto de las demás provincias andinas del Ecuador. En primer lugar, el territorio lojano no es sólo una zona de frontera geopolítica, es también una región fronteriza que demarca confines en lo climático y ecológico. A eso se suma –en segundo lugar– lo accidentado y heterogéneo de su relieve. Hagamos una exploración en sentido Este-Oeste y analicemos las características particulares de las dos cordilleras andinas (Oriental y Occidental) en su recorrido por territorio lojano. Una señera descripción fue ensayada por Wolf en la segunda mitad del siglo XIX:

La Cordillera real de los Andes corre desde el nudo de Sabanilla con bastante regularidad de S al N hasta los páramos de Zaraguro, y no presenta ninguna dificultad á la explicacion; pero todo el pais al occidente de la gran Cordillera tiene una composicion orográfica muy complicada é irregular, y será difícil considerar todas sus montañas como simples ramales de la Cordillera principal; se presentan mas bien como eslabones disyuntos de una cadena occidental. (Wolf, [1892] 2007: 29)

A su paso por Loja, la cordillera Oriental o Real de los Andes mantiene la regularidad en cuanto a su orientación meridiana y se presenta como una muralla interpuesta entre el callejón interandino y la planicie amazónica. Sin embargo, la misma es considerablemente más baja –3000 metros como promedio– y menos ancha en relación comparativa con las zonas septentrional y central del Ecuador. Este hecho permite el fácil acceso de los vientos alisios provenientes de la Amazonía, los cuales depositan su abundante carga de humedad tanto en las estribaciones y las cimas de esta cordillera como en las hoyas y los nudos al interior de la provincia, siendo su influencia decreciente a medida que se dirigen hacia el Oeste donde poco a poco se resecan (Efecto de Foehn).

Luego del encuentro entre los ríos Zamora (S–N) y Juntas (N–S), ambos toman un giro al Este y suman sus fuerzas para romper la sólida muralla oriental de los Andes, abriéndose paso a la Amazonía hacia donde se precipitan en un profundo y sobrecogedor encañonado. Este accidente geográfico se constituye en una enorme puerta abierta que permite el paso directo, hacia el interior del callejón interandino, de los vientos de la selva tropical con sus altas cargas de humedad, sin que deban tributar una parte de ellas a las estribaciones de la cordillera. De ahí que el Noreste de la provincia se presente más húmedo, particularmente en el sector de Saraguro donde, además, los vientos alisios son atraídos por la acción absorbente de la profunda hoyá del Jubones, alcanzando mayor velocidad a su paso por esta comarca.

Hacia el levante encontramos las mayores elevaciones de la provincia, al tiempo que las precipitaciones son abundantes y se caracterizan por su regularidad. Estos dos fenómenos influyen en el tipo de explotaciones características del oriente lojano, siendo predominantes los cultivos de maíz, trigo, hortalizas y los pastizales<sup>1</sup>. También son importantes los recursos forestales, particularmente el bosque de Podocarpus en su exuberante diversidad piedemontana y andina.

Como bien lo anota Wolf, la tarea se complica cuando tratamos de describir la cordillera Occidental; si en el resto del territorio ecuatoriano su recorrido es paralelo al de la cordillera Oriental, en tierras lojanas la cordillera Occidental se disgrega en

---

<sup>1</sup> Subrayemos no obstante que: “El sistema de cultivo basado en la trilogía cebada-haba-papa, tan frecuente en llaparte central de la Sierra no se encuentra aquí, una vez más por la débil altura de las cordilleras” (Gondard, 1983: 287)

múltiples secciones inconexas entre sí, al tiempo que cambia su orientación; ya no corre en sentido Norte-Sur (o Sur-Norte como prefiere Wolf) sino que se va en sentido Sur-Oeste, esto es, se abre por medio de profundos valles en dirección del Pacífico y del desierto norperuano, quedando expuesta directamente a sus influencias climáticas. A ello se suma su baja altura, la que en la provincia de Loja –igual que la humedad– es decreciente en sentido Este-Oeste. Aquí, la cadena Occidental ya no ofrece mayor resistencia a las influencias climáticas de la Costa; los vientos desecantes del Pacífico –provenientes de la Corriente de Humboldt– ejercen su influencia sobre el Occidente de la provincia, determinando el bajo índice de precipitaciones y la marcada irregularidad que las caracteriza, aunque con intervalos en los cuales desde la Costa penetran considerables masas húmedas. Además, la temperatura también aumenta en relación inversa al descenso altitudinal, como consecuencia, la estación seca dura como promedio ocho meses.

No cuesta imaginar que las condiciones de vida y la regularidad de los sistemas productivos están signadas por la incertidumbre<sup>2</sup>. La región Suroeste de la provincia es la que sufre los mayores rigores del clima, aunque a lo largo de la cuenca del río Calvas el paisaje se encuentra matizado por amplias y productivas extensiones de arrozales en torno a Macará (Pietri-Levy, 1986). La cordillera de Celica se localiza al Norte de la franja occidental, su mayor altura permite que en los pisos medios, mayores receptores de humedad, se hayan desarrollado cultivos de café, tabaco, caña de azúcar y frutos tropicales. Esta cordillera tiñe de verde una extensa franja a lo largo del valle del río Puyango, de Alamor a Olmedo.

Ahora dirijámonos hacia el interior de la provincia; las zonas que corresponden al callejón interandino están dominadas, en mayor y menor medida según su ubicación, por las influencias climáticas amazónicas o pacíficas. Recalquemos una vez más que tanto en alturas como en humedad la tendencia es decreciente en sentido de desplazamiento Este-Oeste. Algo parecido ocurre en cuanto al sentido de exposición Norte-Sur: en general, las vertientes Norte de las elevaciones centrales están expuestas a mayor humedad, en cambio aquellas que miran hacia el Sur se presentan más secas. Las zonas centrales con mayor irrigación están dominadas por los cultivos

---

<sup>2</sup> Prolongadas y crueles sequías –como la tristemente célebre de 1968– fueron causa del éxodo masivo hacia otras provincias, principalmente al norte de la Amazonía.

de caña de azúcar (Catamayo, Malacatos) de cafetales y de frutos de régimen tropical, productos que se constituyen en una importante fuente de ingresos para amplios sectores de la provincia.

En la zona intracordillerana encontramos cuatro hoyas principales: las de los ríos Zamora, Catamayo, Macará y Puyango, demarcadas por las dos cordilleras laterales y los nudos de Cajanuma y Acayana. Los valles que dan paso a los cursos fluviales son más estrechos y pequeños en comparación con las hoyas centrales y norandinas, razón por la cual la provincia de Loja presenta un relieve muy accidentado, caracterizado por los cambios bruscos de alturas y de temperaturas en cortas distancias.

A todo lo expuesto hasta ahora debemos agregar que el desierto peruano inicia a escasos treinta Kilómetros de Zapotillo, por lo tanto, Loja es también una región de transición ecológica entre los Andes septentrionales y los Andes Centrales (diríamos, los Andes de Páramo y los Andes de Puna). Dicha transición se presenta también muy marcada en la Costa: tomando a Tumbes como punto de partida, en dirección norte predomina la costa húmeda y estrecha, en tanto que hacia el sur, el litoral peruano se ensancha más de 150 Km., dando paso al gigantesco desierto de sechura, uno de los ecosistemas más secos del mundo. Esta encrucijada ecológica define a la provincia de Loja como un Sahel: “es decir un borde, un escalón, una transición hacia el desierto costero del Norte del Perú” (Gondard, 1983: 39)

## **1.2. Factores climáticos enfrentados**

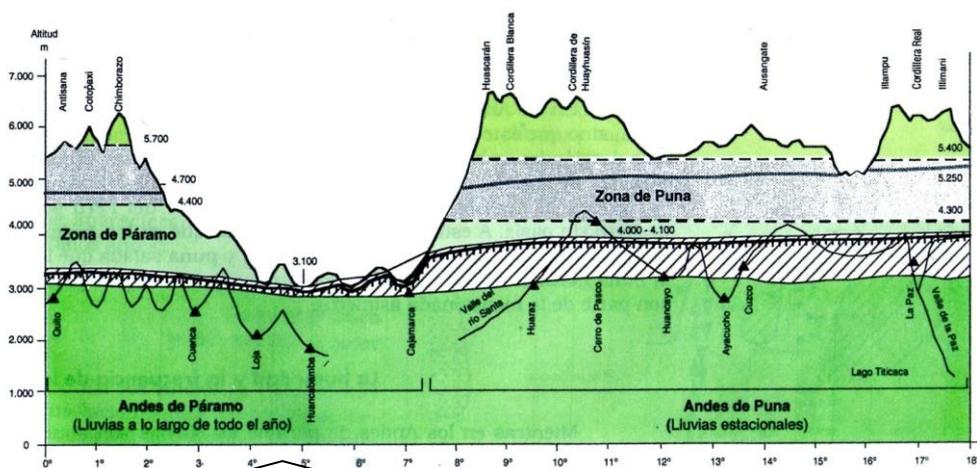
Las masas de aire pacíficas y amazónicas son dos colosos en batalla sobre campo lojano. Por lo general –cuando las perturbaciones no irrumpen en escena– el régimen de lluvias se distribuye en torno a tres tipos pluviométricos mayores. A inicios del año las masas húmedas del pacífico se imponen, determinando un régimen de lluvias tipo Costa cuyas cotas máximas se registran en marzo. En el Suroeste de Loja esta etapa “invernal” es determinante para asegurar el equilibrio agrícola y forestal, mientras que el Noroeste se beneficia de lluvias más regulares y repartidas a lo largo de todo el año. El otro tipo de pluviosidad es eminentemente serrano y presenta dos máximas, una al final y otra al inicio del año, fenómeno que tiene incidencia más directa sobre las geografías de Gonzanamá, la Toma y Malacatos. Por último, el

régimen de tipo amazónico es protagonista a mediados del año, imperando sobre todo en el Oriente de la provincia a partir del mes de junio.

Bien vale advertir que lo expuesto hasta aquí no es más que un esquema general, y de cierta manera simplificado, sobre los complejos sistemas climatológicos del sur ecuatoriano. Lo escalonado de la geografía lojana permite la existencia de microverticalidades y microecosistemas que no siempre se ciñen a la regla general. Pero sobre todo, la inestabilidad climática en Loja ha sido una constante a la que los grupos humanos de todos los tiempos históricos se han sabido adaptar. De todas formas, no resulta aventurado afirmar que la mayor presión agrícola y pecuaria del presente acentúan la inestabilidad, poniendo en riesgo aquel equilibrio que el “hombre primitivo” supo guardar con su entorno.

En conclusión, el territorio lojano se define por una marcada dualidad climática y ecológica; el Oeste de la provincia –tanto más si nos acercamos al sur– se caracteriza por la escasa humedad y la prolongada sequía; son predominantes las especies vegetales xerofíticas y los cultivos de caña de azúcar, arroz, café, maní, y en las partes más húmedas, los frutos de régimen tropical. El Este de la provincia es más húmedo y frío –tanto más si nos acercamos al norte– y se caracteriza por la frecuencia constante de lluvias. Predominan los cultivos de maíz, trigo y hortalizas, a más de la ganadería lechera. Las cimas montañosas que se aproximan a los 3000

### GRÁFICO 1. LA REGIÓN DE LOS ANDES BAJOS



Fuente: Alba Moya, 1995

REGIÓN DE LOS ANDES BAJOS [2°30' 7°]

metros están dominadas por páramos, situación única en estas latitudes puesto que al Norte los mismos no inician, como promedio, sino a 3500 metros de altura.

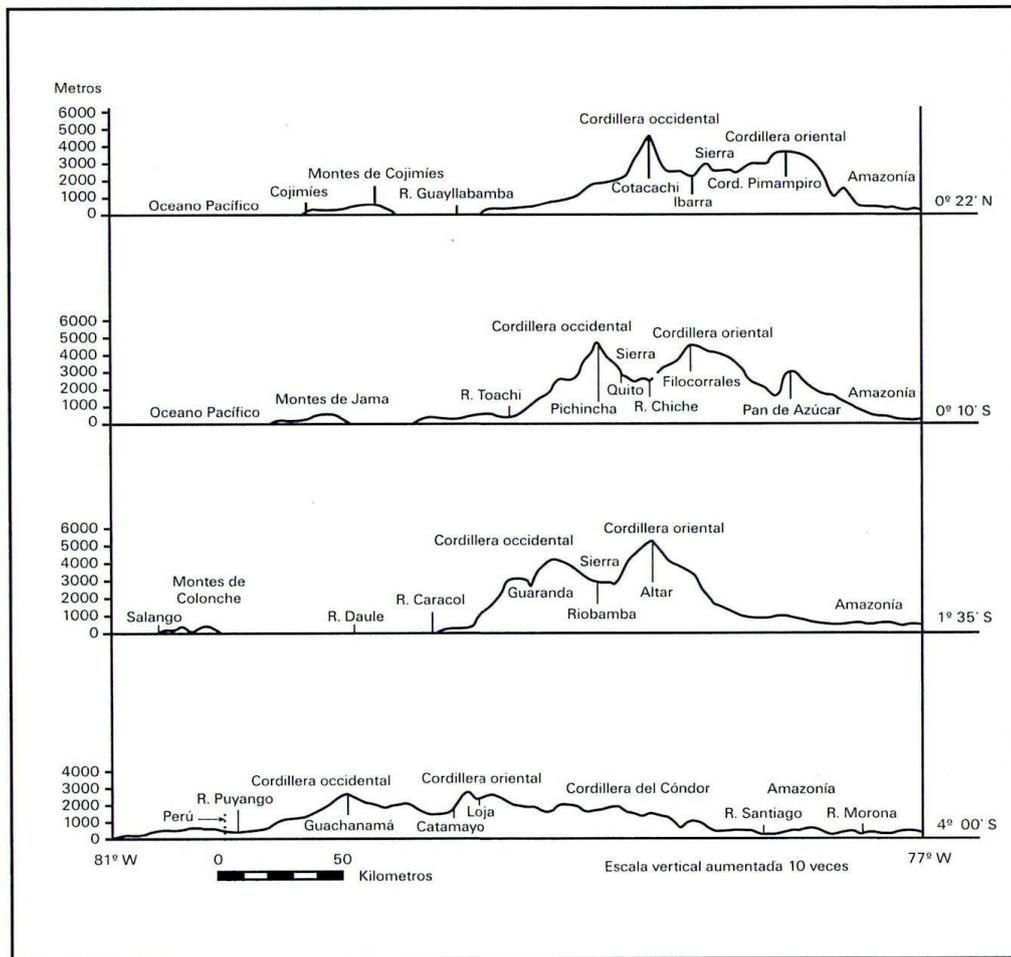
Ahora bien, en el afán de aprehender e interpretar de mejor manera los fenómenos naturales y sociales propios de este espacio, varios autores han utilizado el término de “Andes Bajos” para referirse a la región comprendida entre el Nudo del Azuay (2° 30 minutos de latitud sur) hasta Cajamarca en territorio peruano (7° de latitud sur), región desprovista de los glaciares tan característicos del centro y norte ecuatoriano y al sur de Cajamarca en el Perú. Empero, es en Loja donde las particularidades de los Andes Bajos se acentúan todavía más: las elevaciones son notablemente menos altas; los páramos apenas rozan la corona de las cumbres más elevadas de la provincia. Por el poniente, la cordillera Occidental casi llega a fenecer, al punto que instalados sobre una de sus estribaciones resulta difícil definir si estamos en la Sierra o en una zona costera de colinas, de hecho, la vegetación y el paisaje lucen muy similares al interior montañoso de Manabí.

En resumen, a su paso por Loja las grandes cordilleras andinas, verdaderas murallas interregionales, se debilitan marcadamente, permitiendo un tránsito más fluido entre región y región, tanto de personas y productos cuanto de influencias climáticas.

A partir de lo expuesto cabe señalar que cualquier aproximación a los factores de espacialidad en territorio lojano no pueden guiarse por los mismos criterios con los que usualmente analizamos la relación del ser humano con su medio ambiente en el resto de los Andes ecuatorianos. Por lo general, dicho criterio sigue una orientación meridional o vertical, segmentando el territorio en tres regiones naturales claramente demarcadas y definidas: Costa, Sierra y Amazonía. En cambio, para comprender de mejor manera la relación histórica, sociológica, psicológica y cultural entre el ser humano y el medio ambiente en territorio palta, también es preciso y fundamental un enfoque transversal, siguiendo un itinerario Este-Oeste y viceversa.

Precisa subrayarse que la transversalidad espacio-cultural no es exclusiva de la zona de los Andes Bajos puesto que el conjunto general de los pueblos andinos llegó a establecer relaciones multidireccionales con los territorios circundantes, sin embargo, es precisamente en Loja donde la transversalidad se revela vital, colocándose en el

## GRÁFICO 2. PERFILES ESTE-OESTE DEL ECUADOR



Fuente: Salomon, 2011

plano de un verdadero primer orden. En el caso de los Andes septentrionales o Andes de Páramo, la transversalidad espacial trascordillera fue sin duda mucho más activa en comparación con la región de la Puna meridional (Andes del Sur). Si en el Perú y en Bolivia la anchura promedio de la cordillera andina es de 500 a 600 Kms, en la zona ecuatorial ésta se estrecha considerablemente, reduciéndose a un promedio de tan solo 150 Kms entre cordillera y cordillera. La consecuencia lógica es que la relación entre los andinos y las poblaciones del litoral pacífico y de la cuenca amazónica tuvo mayor fluidez en la región de los Andes septentrionales. Además, el imbricamiento de paisajes y microverticalidades propias de los Andes de Páramo se tradujo en determinadas estrategias adaptativas al medio, naturalmente diferentes a las adoptadas en la zona de Puna, espacio en el que las grandes distancias y la homogeneidad ecológica de enormes extensiones de territorio produjo formas

culturales y tecnológicas particulares, y donde las relaciones políticas transversales tuvieron menos importancia respecto a las entabladas, negociadas, o en su defecto batalladas de sur a norte.

### **1.3. Análisis diacrónico temprano: en búsqueda de los orígenes**

El estrechamiento y debilitamiento de las barreras divisorias andinas, y su posición central en una región que por tratarse de un punto de transición ecológica también se presenta como una zona activa de intercambios, colocan a la actual provincia de Loja en una encrucijada histórica y cultural como escenario de tránsito y asentamiento de tempranos flujos migratorios multidireccionales; los datos arqueológicos nos informan que ya desde el Paleolítico el Norte de la provincia se hallaba habitado por bandas de cazadores-recolectores hace remotos diez o doce mil años atrás.

Para las primeras sociedades agro-alfareras las dataciones más antiguas nos retroceden a casi cuatro mil años a partir del presente, época en la que posiblemente se produjeron nuevos movimientos migratorios, tanto de tránsito como de asentamiento permanente. El territorio lojano “se dibuja además como un lugar de contactos entre dos regiones claramente marcadas en el panorama cultural andino, a saber: las de Azuay-Cañar en El Ecuador y la de Piura-Túmbez-Lambayeque en el Perú” (Idrovo, Gomis, 1997: 5)

La arqueología ha echado alguna luz sobre el tipo de organización social característico de los primeros pueblos que se asentaron en la zona, pero sobre todo, en los últimos treinta años ha logrado aclarar notablemente su cronología. Los asentamientos más tardíos, en el periodo inmediatamente anterior a las conquistas inca y española, alcanzaron un grado de cohesión cultural y lingüístico dentro de un rango territorial lo bastante amplio como para afirmar la existencia de unidades socio-culturales articuladas en mayor o menor grado entre sí por una misma identificación común. Estas organizaciones socio-culturales se reunieron bajo la denominación colectiva de Paltas.

El origen de estas poblaciones ha despertado el interés de varios observadores y estudiosos; de primera mano, los cronistas recogieron valiosa aunque escasa información sobre el pueblo palta, la que en ocasiones adolece de contradicciones entre uno y otro escritor. En tiempos posteriores y valiéndose de aquellas primeras

fuentes documentales, varios autores han interpretado de diferente manera la información presentada, apriorizando algunas teorías.

### **Los precursores**

El padre Juan de Velasco fue quien primero se encargó de sistematizar las fuentes y ofrecer una visión general sobre los Paltas. En el afán de sostener su –hoy controvertida– tesis histórica, localiza al “Estado Palta” entre los trece pueblos meridionales que conformaban el Reino de Quito.

10. Paltas, pequeño, con las tribus de los Carriochambas, Chaparras y Saraguros. Las dos primeras tribus se han extinguido, o se hallan con otros nombres.

11. Zarza, grande, con numerosas tribus, como son: Cariamangas, Catacochas, Catamayus, Chapamarcas, Chantacos, Colambos, Gonzanamaes, Guachanamaes, Malacatos, Piscobambas, Vilcabambas, Yunganas y Zarumas. (Juan de Velasco [1788] 1978: 435)

Sin embargo, en opinión de Hernán Gallardo Moscoso: “No han existido nunca los Zarsas, ha sido una ocurrencia histórica del Padre Juan de Velasco, en sustitución de otras parcialidades que no menciona: los Ambocas y los Garrochambas en el valle de Catamayo” (Gallardo, 1991: 20). Otros autores por su parte niegan que los Saraguro sean un grupo de filiación étnica paltense, pues para algunos se trataría de un pueblo extranjero de origen mitimae que habría sido instalado en la región en tiempos del incario, en tanto que otros sostienen su raigambre cañari.

Un siglo posterior a la obra del Padre Velasco, el arzobispo Federico González Suárez dedica unas pocas líneas de su monumental obra al pueblo palta (1890), aunque de manera poco integrada y tautológica, sin agregar información a más de la ya proporcionada por su antecesor. Pero los estudios avanzan al entrar el siglo XX: en 1901 llegó al país la Segunda Misión Geodésica Francesa, entre cuyos miembros contaba el insigne antropólogo Paul Rivet, quien, en colaboración con René Verneau publica en 1912 la obra “*Etnographie Ancienne de l’Equateur*”. En este trabajo y pese a que la información que consignan sobre los Paltas es limitada, los autores proponen por primera vez una tesis que será retomada por varios estudios posteriores

y que hoy por hoy cuenta con muy amplio consenso: el origen amazónico del pueblo palta.

Más tarde, el territorio lojano atrae la atención de otro célebre estudioso, el americanista Max Uhle, llegado al país gracias a una invitación que le fuera extendida por Jacinto Jijón y Caamaño (1919). Adscrito a la corriente de la época, la obra de Uhle es marcadamente *difusionista*; sin más elementos de juicio por aquel entonces, los hallazgos cerámicos se clasificaba de acuerdo a la tipología de las altas culturas americanas, las que se suponía irradiaron su influencia técnica y cultural a las demás regiones del continente. Analizando los restos arqueológicos que Uhle halló en territorio ecuatoriano, el arqueólogo alemán creyó haber identificado parentescos cercanos con la cultura maya, una teoría que a la postre habría de ser desvirtuada.

Por su parte, Jijón y Caamaño no abandona la lógica difusionista heredada de Uhle, sin embargo, su análisis de las poblaciones lojanas se aleja de la propuesta mayoide y afirma –al igual que Rivet– sus raíces amazónicas. Los Paltas serían un grupo de origen protojíbaro que se habrían instalado en territorio lojano tras romper la unidad Puruhá-Mochica durante la época de Tiwanaco. A su entender, la cerámica rústica que se encuentra en los sitios arqueológicos más antiguos de la provincia guardan relación con la tipología y las técnicas cerámicas de los pueblos jíbaroanos. De igual manera, Jijón y Caamaño acude a los estudios etnolingüísticos para argumentar su teoría (en contados casos acertados de acuerdo a Idrovo-Gomis, mientras que para Tylor su aporte sería concluyente). En expresiones de Jijón y Caamaño –recogidas por Aquiles Pérez–:

“El Jíbaro, Palta o Malacato. Los Paltas y los Malacatos ocupaban la actual provincia de Loja, y por el Sur llegaban hasta Jaén... La cerámica del último periodo preincaico de Puruhá revela una fuerte penetración amazónica... No solo la provincia de Loja está llena de topónimos y apellidos Puruhá-Mochichas (47,84%) sino también el territorio donde hoy viven los Jíbaros – el Vicariato de Méndez y Gualaquiza– (12,71%); la cerámica de Loja es de factura jíbara, a partir de un tiempo posterior a la irradiación septentrional del arte tihunaquense” (Pérez, 1984: 33)

Jijón y Caamaño también recibió el influjo de Donald Collier y Jonh Murra, dos investigadores norteamericanos llegados en la década del cuarenta, quienes portaban

consigo un nuevo bagaje arqueológico adscrito a un *difusionismo* más matizado. Por entonces, las investigaciones se caracterizaban por su carácter especulativo, pues los hallazgos arqueológicos se presentaban desarticulados y descontextualizados por cuanto no se contaba con un principio organizador consensuado. Todos los autores hasta ahora mencionados desconocían el contexto Formativo de la costa ecuatoriana y carecían del esquema propuesto por Estrada, Meggers y Evans en la década del cincuenta<sup>3</sup>, de acuerdo con el cual se definen cuatro periodos clasificatorios que permiten enmarcar de mejor manera el pasado precolombino del Ecuador, a saber: Periodo Paleolítico o Precerámico, Periodo Formativo, Periodo de Desarrollo Regional y Periodo de Integración<sup>4</sup>.

Ya para la época comprendida entre finales de la década de los setenta e inicios de los ochenta los estudios arqueológicos en la provincia se tornaron más sistemáticos, llegando a organizar los hallazgos de forma más integral dentro de un esquema local y regional que poco a poco fue adquiriendo claridad. Los trabajos de Matilde Temme en Cubilán y la llegada de la Misión Arqueológica Francesa, en cooperación con el Banco Central, inician el estudio los yacimientos arqueológicos de la provincia contando con un principio organizador definido y mejor consensuado; de su trabajo surge una nueva periodización, adscrita a la vez al desarrollo endógeno de las culturas como a un contexto regional de mayor amplitud. A continuación pasamos revista de la referida periodización en su escenario lojano.

### **Periodo Paleoindio o Precerámico**

Las excavaciones realizadas por el equipo de Mathilde Temme en el sector de Cubilán (1978-1980), localizado en la zona fronteriza entre las provincias de Loja, Azuay y Zamora Chinchipe, sacaron a la luz los restos de cultura material de un asentamiento primitivo de cazadores y recolectores nómadas que habitaron esta zona en tiempos muy remotos. Este periodo se caracteriza por la práctica de una economía de apropiación: para la caza y la faena de las presas obtenidas, los hombres de

---

<sup>3</sup> Basado en el esquema presentado por Steward (1948) para la clasificación de las altas culturas americanas

<sup>4</sup> Hasta la primera mitad del siglo XX, los investigadores sostenían que Chavín en el Perú y Olmeca en México eran los centros cerámicos más antiguos del continente americano, por lo tanto, en ellos habría que buscar la irradiación de esta técnica a otras regiones del Nuevo Mundo. Sin embargo, las investigaciones de Estrada, Meggers y Evans ponen de manifiesto que la cultura Valdivia, en el litoral ecuatoriano, es más antigua que aquellas y por lo tanto se perfila como una de las primeras del continente. A continuación, los estudios sobre Machalilla, Chorrera, Narrío, etc., llevan el eje de atención puertas adentro de nuestro propio territorio. Surge entonces la referida clasificación.

Cubilán fabricaron y utilizaron herramientas líticas de diverso tipo, también se practicaba la recolección itinerante de frutos silvestres. Las técnicas y los conocimientos agrícolas y alfareros se ignoraban en este primer periodo, de hecho, su descubrimiento y desarrollo marcan el paso al Periodo Formativo, del cual nos ocuparemos en el siguiente subtítulo.

La datación más antigua asignada por Temme al sitio de Cubilán se remonta a 10500 años antes del presente, o sea, al 8 500 a.C. Asimismo, se definió una continuidad de mil años en la ocupación de los sitios estudiados. Las evidencias de tales ocupaciones se hallan en restos de carbones y cenizas dejados por las fogatas, así como en las aglomeraciones de objetos líticos y de canteras de extracción de la materia prima. Los habitantes de Cubilán habrían estado organizados en hordas o bandas compuesta por no más de cien miembros unidos por lazos de parentesco, un tipo de organización social muy básico en cuyo seno: “no existe especialización del trabajo ni hay lugar para excedentes, por lo que las actividades eran más bien comunitarias” (Almeida E, 2000: 51)

Los restos descubiertos en Cubilán parecen guardar un parentesco muy laxo con los otros dos sitios Precerámicos del Ecuador; el Inga y Chobshi. En cambio, Temme encuentra similitudes con otros sitios peruanos del mismo periodo: “Un vistazo a sitios en el vecino Perú donde existen bifaces y que pueden tener un origen similar... demuestran que probablemente Chivateros I y II... y Cuchimachay y Acomachay en la zona de San Pedro de Cajas/Junín...son los únicos que pueden tener un parentesco muy cercano con el material de Cubilán” (Temme, 1982: 160)

Entretanto en la Costa, las evidencias paleolíticas nos llevan un milenio más atrás, donde desde el 9500 a.C. ya se registran los vestigios más antiguos de Amotape (9500-6000 a.C), sucedido por asentamientos posteriores; Siches (6000-3500 a.C) y Honda (3500-2600 a.C), así como otros asentamientos precerámicos en la península de Illescas, todos ellos ubicados en las costas de Piura y Tumbes. (Ramón, 2008)

### **Periodo Formativo (3 600 a. c – 500 a. C.)**

La indefinición del pasado arqueológico lojano incentivó a que el Banco Central del Ecuador, en convenio con el IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos), llevaran

a cabo una investigación científica más sistemática sobre el centro y sur de la provincia (1979-1981), estas regiones son las que permanecían más incógnitas puesto que el norte lojano ya había sido inspeccionado arqueológicamente por Uhle en un primer momento, y más tarde por Collier y Murra. Es así que los arqueólogos franceses Jean Guffroy, Patrice Lecoq y el arqueólogo ecuatoriano Napoleón Almeida realizan excavaciones en diversos sitios de la provincia y presentan sus informes parciales (recomiendan realizar más estudios). En uno de ellos, publicado en la Revista Cultura N° 15 del Banco Central del Ecuador, Guffroy se encarga de sistematizar el Periodo Formativo, Lecoq hace lo propio con los Desarrollos Regionales y Almeida reseña el Periodo de Integración.

El Periodo Formativo está signado por el incipiente desarrollo de la agricultura y del arte de la cerámica, los que se combinan con la caza y la recolección heredadas del Precerámico, configurando así el advenimiento de una economía de subsistencia basada en el manejo antropogénico de los recursos naturales. También se distingue por el incipiente proceso de sedentarización de las sociedades. En la provincia de Loja, los vestigios cerámicos más antiguos se registran en el valle de Catamayo<sup>5</sup>, cuya datación se remonta al 1700 a.C. aproximadamente. Guffroy ensaya una aproximación al modo de vida dentro de estos primeros asentamientos:

Los primeros grupos de agricultores sedentarios se asentaron en la región de Catamayo, con toda probabilidad, hace más de 3500 años. Practicaban una agricultura elemental cuyas características están por definirse, y estuvieron viviendo agrupándose en pequeños asentamientos instalados en los alrededores del valle e integrados por varias construcciones con cimientos de piedra. Se puede suponer que tenían contactos con otros grupos, de nivel cultural comparable, asentados en zonas vecinas: existen testimonios de intercambios a larga distancia, en particular con la Costa, pero no nos es posible determinar si estos se efectuaban directamente, o a través de otros grupos poblacionales desconocidos hasta la fecha y que desempeñaban un papel de intermediarios. Tales culturas parecen haber evolucionado in situ, integrando y difundiendo influencias cuyo origen varía en cada fase (Guffroy, 1983: 63)

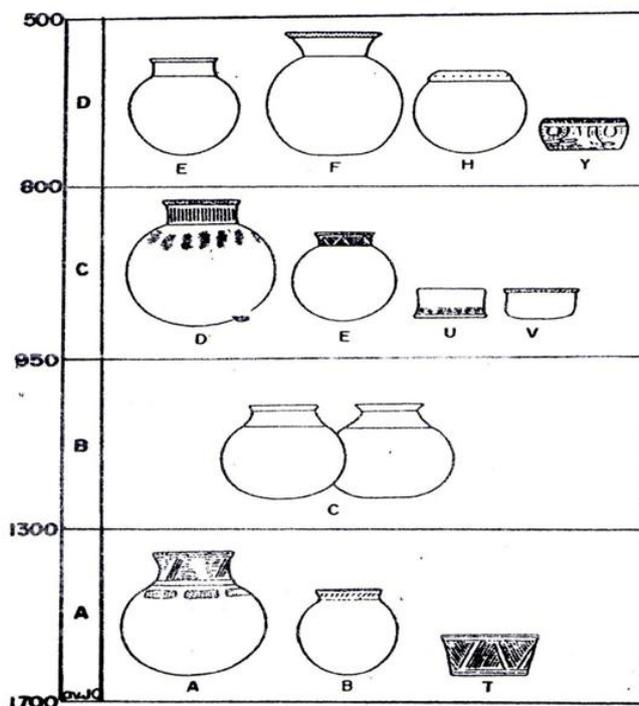
---

<sup>5</sup> Localizados en los siguientes sitios del referido valle: Trapichillo, El Tingo, Guayabal, Los Cuyes I y III, La Vega y Pucará.

Un aura de misterio envuelve el contexto de estos primeros hallazgos cerámicos, ya que los mismos presentan una notable evolución tanto en la técnica como en los detalles decorativos; extraña, pues, que por detrás de ellos no se hayan podido identificar las huellas de un antecesor que produjera una cerámica menos elaborada. Los milenios

comprendidos entre el Paleolítico al Norte de la Provincia –en el sector de Cubilán– y el comienzo del Formativo en el valle de Catamayo, no han dejado evidencia alguna de sucesión, mientras que las evidencias del Precerámico al sur de la provincia se revelan muy tenues. Guffroy anota:

### GRÁFICO 3. SECUENCIA DEL FORMATIVO LOJANO



Fuente: Idrovo / Gomis, 1997

#### SECUENCIA DEL FORMATIVO LOJANO

CATAMAYO A: 1700 – 1300 a. C.

CATAMAYO B: 1300 – 950 a. C.

CATAMAYO C: 1100 – 800 a. C.

CATAMAYO D: 800 – 500 a.C.

Se desconoce el origen de los primeros grupos de agricultores sedentarios que se asentaron en la provincia. En la actualidad, podemos admitir dos hipótesis generales: la una postularía un desarrollo autóctono, que pueda resultar o no de contactos con el exterior, a partir de grupos poblacionales asentados en la región en la época anterior llamada precerámica o también paleoindia. La segunda hipótesis vincularía la aparición de la cerámica y de las prácticas agrícolas con la llegada masiva o puntual de migradores oriundos de otras zonas.

En el sur de la provincia de Loja, el periodo anterior –precerámico– queda prácticamente desconocido. Los grupos de cazadores recolectores nómadas o seminómadas que hubieran podido recorrer aquel territorio no dejaron sino contados vestigios y los escasos asentamientos descubiertos han sufrido una erosión muy fuerte como para que su estudio permita caracterizar con precisión el medio de vida de aquellos cazadores. El período que dista entre ellos y los primeros agricultores es de todas formas considerable, y ningún dato nos permite, hoy día, colmar un vacío que cubre varios milenios (Ibid: 59, 60)

Desde las primeras fases de ocupación, parece ser que la población se agrupó en pequeños asentamientos ubicados en las zonas periféricas del valle. Las construcciones –con capacidad para albergar una o más familias nucleares– tenían plantas rectangulares y semicirculares. Las mismas estaban construidas con tapias pequeñas de piedra que en ocasiones iban unidas por un componente arcilloso, en otras formando una suerte de graderíos, y a veces simplemente superpuestas. Las techumbres habrían sido elaboradas en paja o de enramados. En algunos asentamientos se ha determinado una ocupación a lo largo de todo el periodo Formativo, es decir, unos mil años aproximadamente.

Los estudios sobre Catamayo revelan una sucesión de cuatro fases en las que es posible percibir la influencia de otras regiones ecuatorianas y peruanas: Valdivia, Machalilla, Chorrera, Cerro Narrío y la fase amazónica de Chiguiza, presentes en el primer país; y en territorio peruano Kotosh Waira-Jirca, Tutishcainyo, Pacopamba, a más de una cierta influencia de la regiones de Piura y Chira, a través de las tradiciones Negritos y Paita. En opinión de Idrovo y Gomis, los parentescos más claros se establecen con las tradiciones amazónicas de ambos países (Guffroy, 1982. Idrovo-Gomis, 1997. Almeida E, 2000). Además, de esta misma época, más concretamente de Catamayo B, datan los primeros hallazgos del tráfico de concha

spondylus, producto aureolado con un alto prestigio ritual que estaba vinculado a la existencia de macro redes de intercambio a largas distancias.

Catamayo, epicentro de la alfarería lojana, guarda relación y se evidencian los contactos con otras zonas de la provincia, las mismas que en ocasiones se presentan estrechas, ya otras veces difusas. En Catacocha el poblamiento parece haber tenido lugar a finales del Periodo Formativo; su alfarería se emparenta con las fases C y D del Formativo catamayense y con las fases I y II del Desarrollo Regional en la misma región (Catamayo). En cuanto a las regiones sureñas de Cariamanga y Macará, la ocupación parece haber sido más tardía, y además, las formas y técnicas cerámicas de su primer periodo presentan caracteres propios, presuntamente desvinculados con las tradiciones cerámicas del Valle de Catamayo. (Guffroy, 1982)

El inicio del Formativo lojano (1700 a.C.) es más tardío respecto a otras regiones del Ecuador (Valdivia 3600 a.C / Narrío 2500 a.C) y en sus primeras etapas se presenta desvinculado de ellas; los lazos más tempranos revelan parentesco con las culturas del Norte peruano. Así, Catamayo A (1700-1300 a.C) presenta semejanzas con las regiones del Sur y del Sur-Este (Kotosh Waira-Jirca), difusión que habría tomado la ruta del Valle del Chinchipe. Posteriormente, en la fase Catamayo B las influencias técnicas y estilísticas provienen de la costa norperuana, al tiempo que aparecen las primeras señales de un influjo de las culturas Chorrera y Narrío entre el 1500 y 1100 a.C., influencia que se acentúa en Catamayo C (1100-800 a.C), siguiendo seguramente la ruta de los valles del Jubones y del Paute. En cuanto a Catamayo D la orientación de las influencias recibidas retoma la vía del sur, siendo muy evidente la influencia estilística Kotosh-Paucartambo-Chavín. (Tylor, 1988)

### **Desarrollo Regional (500 a.C. – 500 d.C.)**

Fue estudiado por Patrice Lecoq, autora que determina dos fases para este periodo: Desarrollo Regional 1 (DR 1) y Desarrollo Regional 2 (DR 2) fases que por cierto están presentes en varios puntos de la provincia: Catamayo, Catacocha y Cariamanga. Catamayo continúa dominando por el número de sitios identificados, Catacocha le sigue en segundo lugar, en tanto que Cariamanga es la que cuenta con el menor número de asentamientos registrados. A más de eso, las evidencias arqueológicas demuestran la existencia de contactos entre Catamayo y Catacocha, en

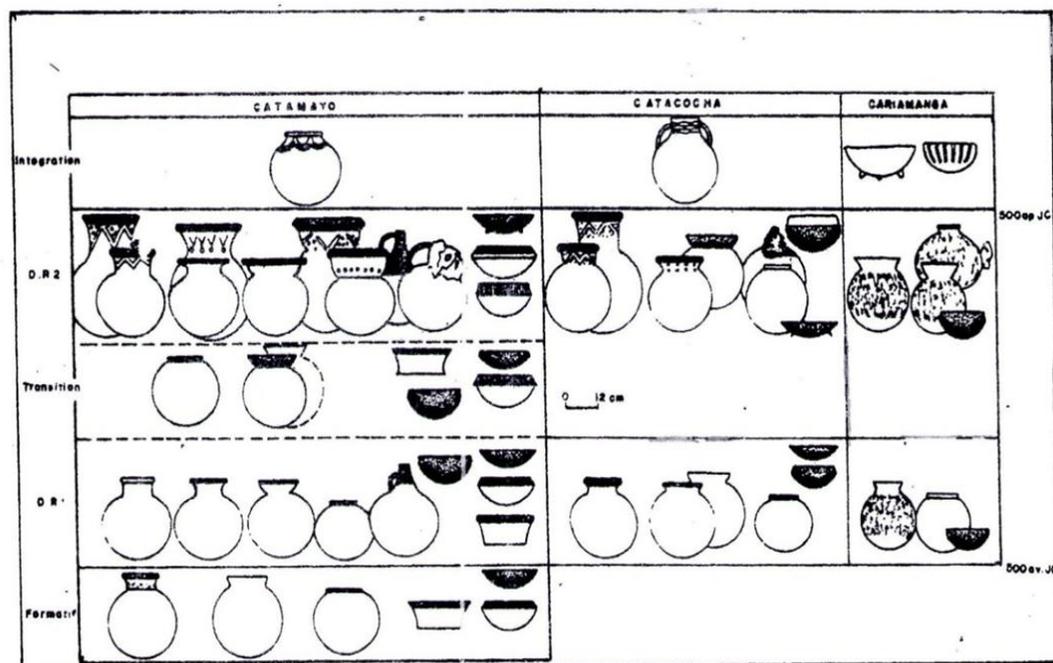
cambio, Cariamanga se revela como una zona aislada, con un desarrollo en apariencia independiente, lo que eventualmente podría explicarse porque esta tradición acaso pertenece a otro horizonte cultural, posiblemente ligado al Norte peruano, en especial en el Valle Piura-Chira, de la Fase Paita C. (Idrovo, Gomis, 1997)

El periodo de Desarrollo Regional se caracteriza por el crecimiento demográfico, hecho que en los asentamientos lojanos podría explicarse a partir del análisis del engrosamiento de las paredes de los recipientes, así como del mayor tamaño que éstos alcanzan, lo que respondería a la necesidad de un aumento en las actividades productivas y de almacenamiento. También se habría producido una mayor centralización del poder político y religioso, el cual iba aparejado a una mayor dispersión geográfica de los asentamientos con el fin de explotar de mejor manera los diferentes nichos ecológicos.

En los Desarrollos Regionales aparece por primera vez la metalurgia, el territorio que nos ocupa no fue la excepción; las evidencias muestran que esta técnica tuvo un desarrollo concomitante al de las áreas vecinas. Sucede igual con la pintura negativa que se imprime a la cerámica, técnica que por su complejidad requiere de habilidades y conocimientos desarrollados.

Asimismo, los contactos con otras regiones se fortalecen y se renuevan. La relación con Narrío se mantiene, aunque de manera más difusa conforme avanza este periodo. En cambio, parece ser que con la Costa los contactos se estrechan, especialmente con la cultura Jambelí. También es perceptible un influjo de las culturas del Norte peruano.

## GRÁFICO 4. SECUENCIA DE LOS DESARROLLOS REGIONALES



SECUENCIA DE LOS DESARROLLOS REGIONALES

Fuente: Idrovo / Gomis, 1997

### Periodo de Integración (500 d.C. – 1470 d.C.)

En el Periodo de Integración, correspondiente al último milenio antes de la conquista inca, las sociedades agroalfareras asentadas en los distintos territorios llegaron a alcanzar una identificación cultural común supralocal, aunque parece ser que las alianzas y acuerdos políticos entre las diferentes parcialidades indígenas no habría tenido tanta fuerza como para conformar “reinos” o “naciones”, conforme a la tesis de Juan de Velasco. Con todo, estas identificaciones comunes se traducen en rasgos compartidos como idioma, estructura social similar, tradiciones, cosmovisiones y creencias, formas cerámicas y arquitectónicas, etc. Es en este periodo donde identificamos las diferentes etnicidades indígenas de que hablan los cronistas: Puruháes, Caranquis, Tallanes, Cañaris... y desde luego, los Paltas. De acuerdo con Tylor, la emigración de los “paltajíbaros históricos” se habría producido hacia el siglo V de nuestra era. Éstos, al dejar la selva oriental iniciaron un movimiento migratorio y colonizador de las tierras altas, desplazando a las poblaciones que ya se hallaban emplazadas en su interior.

Napoleón Almeida analiza este periodo a la luz de los descubrimientos arqueológicos y de las fuentes documentales legadas por los cronistas, administradores, clérigos e historiadores. Se define que habría existido un patrón de asentamiento nucleado bajo el cual se reunía a un conjunto de población, pero al mismo tiempo una buena parte de ella se encontraba dispersada, junto a sus tierras de cultivo. En todo caso, al hablar de núcleos poblacionales nos estamos refiriendo a la existencia de aldeas, pues el modelo “urbano” propiamente dicho fue una imposición de los conquistadores españoles. La existencia de estas poblaciones es referida por Pedro Cieza de León, en su inspección tras pocos años de fundada la ciudad de Loja:

A una parte y a otra de donde está fundada esta ciudad de Loja hay muchas y muy grandes poblaciones, y los habitantes dellas casi guardan y tienen las mismas costumbres que usan sus comarcanos; y para ser conocidos tienen sus llantos o ligaduras en la cabeza (Cieza de León [1553] 1971: 224)

Al sur de la provincia, las prospecciones arqueológicas ponen de manifiesto la existencia de terrazas agrícolas en las montañas, en tanto que los poblados; “casi siempre construidos en las partes altas, serían salvo excepciones como los sitios 99 en Catacocha y 214 en Cariamanga, de poca extensión” (Idrovo, Gomis, 1997: 26) Estas tierras estaban habitadas por grupos de diversa filiación étnica, unidos por diferentes grados de parentesco y de identificación común: Paltas, Malacatos, Ambocas, Saraguros, Calvas... Empero, según la apreciación de varios observadores de inicios de la colonia, los Paltas formaban una provincia mayor, la cual era sin duda el denominador común que aunaba a una parte de estas poblaciones. Cieza de León anota:

Estando fuera de los términos destes indios cañares se llega a la provincia de los Paltas, en la cual hay unos aposentos que se nombran en este tiempo de las Piedras, porque allí se vieron muchas y muy primas, que los reyes ingas en el tiempo de su reinado habían mandado a sus mayordomos o delegados, por tener por importante esta provincia de los Paltas, se hiciesen estos tambos, los cuales fueron grandes y galanos (ibid: 223)

Al referirse al territorio de los Paltas como una provincia, Cieza de León no parece hacer referencia a una sola parcialidad étnica presente en un retazo del territorio que nos ocupa, sino a un sentido de identificación espacial mucho más amplio, dentro del

que posiblemente se llegaban a congregarse varios señoríos étnicos, entre los que contamos a los Paltas propiamente dichos, los Chaparras, los Garrochambas, los Ambocas, los Calvas y los Malacatos. Garcilaso de la Vega hace alusión al territorio palta en términos parecidos:

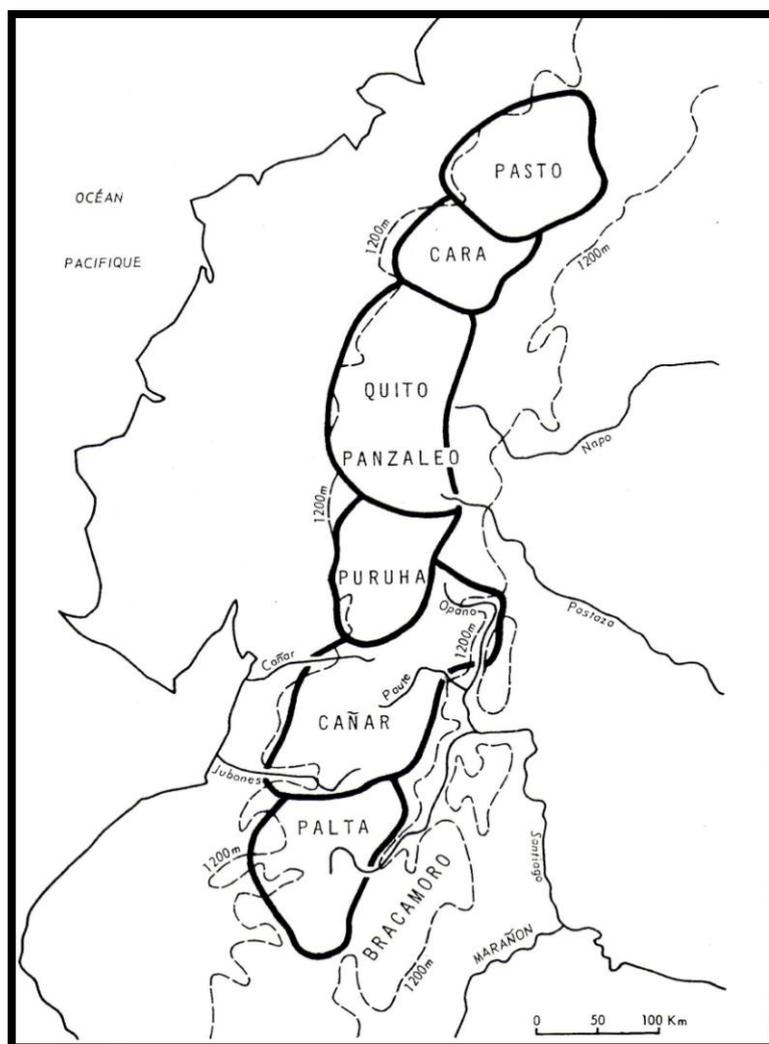
Túpac Inca Yupanqui fue a la provincia Cañari, y de camino conquistó la que hay antes, que llaman Palta, de donde llevaron al Cuzco o a sus valles calientes la fruta sabrosa y regalada que llaman palta; la cual provincia ganó el Inca con mucha facilidad, con regalos y caricias más que no con las armas, aunque es gente belicosa, pero puede mucho la mansedumbre de los Príncipes. Esta nación traía por divisa la cabeza tableada, que, en naciendo la criatura, le ponían una tabilla en la frente y otra en el colodrillo y las ataban ambas, y cada día las iban apretando y juntando más y más, y siempre tenían la criatura echada de espaldas y no les quitaban las tablillas hasta los tres años; sacaban las cabezas feísimas; y así, por oprobio a cualquier indio que tenía la frente más ancha que lo ordinario o el cogote llano le decían **Palta uma**<sup>6</sup> que es cabeza de Palta. Pasó el inca adelante dejando ministros para el gobierno espiritual y temporal de aquella provincia (Garcilaso de la Vega, [1553] 1967: 23)

Así pues, la cultura y el pueblo palta se dibujan como un importante eje poblacional e histórico en el territorio de la actual provincia de Loja; ellos conforman el primer grupo humano identificado, con nombre propio, por los estudios etnohistóricos. Seguramente, sus antepasados más remotos se encontraban en las primeras sociedades líticas y alfareras que se asentaron en este territorio, a las que se unieron oleadas migratorias procedentes de la Amazonía. Los contactos con esta última región parecen ser el caldo de cultivo más importante de la identificación étnica paltense.

---

<sup>6</sup> Cabalgando entre dos mundos –en inca y el español– es posible que el juicio de Garcilaso encierre cierta dosis de etnocentrismo. La costumbre de deformar la cabeza, registrada por primera vez en la cultura Machalilla y extendida a varias culturas precolombinas, era considerado un símbolo de estatus y de estética, y no precisamente de oprobio.

## GRÁFICO 5. PUEBLOS PRECOLOMBINOS DEL ÁREA ANDINA



Fuente: A.C. Tylor, 1988

### 1.4. Denominación y filiación lingüística

De acuerdo con las crónicas, los Paltas practicaban la deformación intencional del cráneo de los niños antes de que cumplieran tres años de edad. A más de fines estéticos, esta práctica podría estar ligada a concepciones religiosas particulares. Para Garcilaso de la Vega, la denominación palta habría sido un “apodo” atribuible a la similitud que guardaban sus cabezas

con la fruta palta o aguacate (*Persea americana*). Por lo demás, no está claro si se trata de una autodenominación o la misma les fue atribuida por los conquistadores incas. Continuando con la tradición iniciada por Rivet y Jijón y Caamaño, Gnerre sostiene que esta denominación étnica es de origen jíbaro, la cual designaría unidad de parentesco –y por consiguiente, no estaría vinculada con la mencionada fruta–. Propone encontrar en ella una metátesis del término “patal”, la forma arcaica de la voz “patan” que en la actualidad designa, entre los Achuar y los Aguaruna, al grupo de los parientes próximos, en tanto que el término “Shuar” designa a “la gente” en general, es decir, a una identificación colectiva como grupo mucho más amplia. Sea

como fuere, la teoría del origen amazónico del pueblo palta es lugar común entre muchos autores, corriente a la que se adhiere Gnerre quien afirma que el shuar fue el idioma pretérito de los paltas y los malacatos.

Anne-Marie Hocquenghem boga también a favor de esta tesis, pues a su parecer: “los Malacatos, Paltas y Guaycundos, entre éstos Calvas, Ayabacas y Caxas, eran étnicas afiliadas al grupo jíbaro” (Hocquenghem, s/f: 48). De su lado, Anne-Christine Tylor sostiene que los paltas son grupos que en un primer momento se habrían establecido en el valle de Cuxibamba, asiento de la actual ciudad de Loja, y más tarde se habría producido su dispersión al resto de la provincia y a la región de Piura, en el Norte peruano. Estos grupos, a la postre identificados como Paltas, Malacatos y Guaycundos, tras abandonar la Amazonía y sus formas culturales de origen, se habrían integrado a la cultura quechua andina durante el Horizonte Medio peruano, es decir, entre los 400 – 1000 d.C.

El territorio lojano fue el crisol de mezclas étnicas y culturales producidas entre los emigrantes llegados de la región oriental y los grupos humanos que ya se hallaban establecidos en su interior. Este encuentro dio lugar a la conformación de una nueva identidad étnica particular en la que sería posible identificar las influencias de la cultura de la selva húmeda, así por ejemplo: el patrón de asentamientos organizado en una partición territorial por familias extendidas –característico entre las actuales poblaciones shuar– el hábitat disperso o medianamente concentrado en torno a colinas o elevaciones fortificadas, la jefatura puesta en manos de líderes guerreros y la cultura material limitada (Idrovo, 1994). Esta afirmación pone en entredicho que la organización paltense haya correspondido al sistema de señoríos étnicos o cacicazgos característica del Periodo de Integración en el mundo andino, y es coincidente con las tesis de Tylor respecto a que su organización siguió el modelo de behetrías, ya llegaremos a ello.

Un texto particularmente rico para el análisis etnohistórico es el informe publicado en 1571 por Juan de Salinas Loyola, en este documento de carácter administrativo se recogen valiosos datos para la indagación de las formas culturales propias del pueblo palta, y de su resignificación en el marco de la nueva estructura social impuesta por los conquistadores hispanos. Este texto fue escrito tan solo una veintena de años posteriores a la fundación de la ciudad de Loja, es decir, en un momento coyuntural

de cambio social, económico, político, religioso y cultural, y de sedimentación paulatina del modelo colonial. Respecto a las poblaciones nativas de la región que nos ocupa, Salinas Loyola escribe:

151. En términos de la dicha ciudad hay tres diferencias de gentes, naciones o lenguas. La una se dice *cañar*, y la otra *palta*, y la otra *Malacatas* (así), que estas dos últimas, aunque difieren algo, se entienden...

152. Que las dos naciones dichas tenían su término donde se dividían las poblaciones y provincias de los unos y de los otros. (RGI 2 [1571] 1965: 301)

La descripción de esta distribución etno-espacial data del mismo periodo de implantación de los *repartimientos* y *encomiendas*, instituciones instauradas por el régimen colonial de las que nos hemos de ocupar más adelante. Por lo pronto y en raíz de este texto identificamos lo que claramente aparece como una filiación étnica común entre los Paltas y los Malacatos, cuyos idiomas si bien difieren se entienden; no sucede igual con los Cañaris, pueblo con el que se establece una alteridad étnica y lingüística más marcada. En cambio, los contornos que delimitan la alteridad tienden a difuminarse cuando ponemos en relación a los paltas con los grupos de filiación étnica y lingüística jibaroana, ya que la propia lengua palta estaría estrechamente emparentada con el tronco shuar.

El tema de la filiación lingüística del shuar se encuentra en mora –por así decirlo– y se lo retoma con mucho pudor y prudencia a la hora de las conclusiones. Ello no impide reconstruir su recorrido histórico, según tradición muy afirmada desde Rivet (1910), Jijón y Caamaño (1941) y últimamente por Gnerre (1983), la que establece que el shuar ha sido la lengua preterida de los Paltas y Malacatos y su punto inicial de expansión el Sur Andino ecuatoriano, la actual provincia de Loja y la parte meridional del Valle del río Upano. (Juncosa, [1999] 2005: 29)

En su viaje exploratorio por tierras amazónicas –hacia donde ingresó por la cuenca del río Paute– Hernando de Benavente nos brinda un importante testimonio que deja fuera de toda duda el mencionado emparentamiento lingüístico. Hablando en su propio idioma, los guías paltas de la expedición pudieron entenderse con unas mujeres shuar que se tomaron de un cierto bohío de las tierras bajas.

“[...] llegué a un río muy grande que me dijeron que era el de Tomebamba [Paute] y el de las Minas de Santa Bárbara, el cual no pude pasar sino fue en balsas que allí hicimos, e lo pasamos sin que nadie peligrase. Todo hasta allí no fue sino montañas e muy grandes. E como digo, después de pasado el río, torné a marchar, e dos leguas de ahí allé un bohío de indios, en el cual se tomaron ciertas indias que la lengua y habla dellos era como la de los *Malacatos* que están cabe los *Paltas*, porque unos indios que iban consigo las entendían.” (RGI 3 [s/f] 1965: 174)

En lo concerniente a la filiación lingüística del Shuar chicham y haciéndose eco de Jijón y Caamaño, varios investigadores le atribuyen un probable parentesco con el macro-Arawak (toma de posición que, para José Juncosa, se debe sobre todo a la autoridad del multifacético investigador quiteño), aunque hoy por hoy es punto común clasificarlo como una lengua aislada<sup>7</sup>. De acuerdo con Gnerre (1983) al grupo jíbaro pertenecen el shuar, el achuar, el huambisa y el awajun (esta última es la que más se diferencia del resto), lenguas muy parecidas entre sí pese a ser habladas en un rango geográfico muy amplio y disperso<sup>8</sup>. Tales, pues, las lenguas vivas de filiación jíbaro; a ellas hemos de agregar el palta y el malacato como las lenguas muertas que un día pertenecieron a este extenso universo lingüístico y cultural.

Pasando ahora al aspecto arqueológico, en una nota fugaz Pedro Porras afirma que los hallazgos realizados demuestran evidencia de contactos entre los pueblos shuar con las provincias de Loja y el Azuay. Los estudios de Porras estuvieron principalmente orientados a demostrar –con éxito– el manifiesto flujo cultural entre los pueblos Quijos y los Panzaleos, definiendo la clara transversalidad en el área Cosanga-Píllaro. Por su parte y en la misma región norte, Frank Salomon estudió profusamente el intercambio con los Yumbos en el Noroccidente de Pichincha y con los pueblos amazónicos de la región de Quijos.

Volvamos ahora a tierras surandinas donde los Saraguros, ubicados en el intersticio entre dos mundos, son colocados por algunos estudiosos en la parte de los cañaris, puesto que a más de la similitud en la producción cerámica:

---

<sup>7</sup> Las tres lenguas predominantes –y por tanto matrices– en la Amazonía prehistórica fueron el Arawak, el Caribe y el Tupí-Guaraní.

<sup>8</sup> De acuerdo con varios autores, los grupos de lengua candoa en el Perú (Kandoshi y Shapra) también pertenecen al universo cultural y lingüístico Shuar.

“...debe incluirse el manejo del espacio en idénticos términos: áreas aterrazadas, elevada producción agrícola, acceso a diferentes pisos ecológicos en las vertientes Occidentales y Orientales de la Cordillera, más concentraciones poblacionales próximas a elevaciones apiramidadas, de función religiosa y demarcatorias de los territorios étnicos. Se suman además la identidad entre el quichua del Azuay-Cañar con el de la región de Saraguro, música tradicional de idéntico ritmo y contenido, costumbres, mitos y leyendas similares, etc.” (Idrovo, Gomis, 1997: 116)

Independientemente de cuál sea el origen de los Saraguros, lo que sí parece claro es la efectiva penetración cultura cañari en el norte Lojano. El siguiente testimonio de fray Gregorio García –recopilado por Aquiles Pérez– así lo permite suponer:

“Los oficiales que hay en esta Provincia de los Paltas son de la provincia de Quito o de la de los Cañares: solamente sirven los Paltas de hacer adobes para las obras de los españoles, porque otros son los que los ponen, llamados Ambocas, que son Cañares” (Pérez: 1984: 44,45)

Nuevos vecindados en la región, parece ser que poco a poco los Ambocas se “palteizaron”, llegando a estrechar lazos y establecer alianzas matrimoniales con los grupos mayoritarios en el territorio de acogida y adoptando una identificación cercana con ellos. En cambio, una rápida mirada a los Saraguros revela el proceso contrario, pues a través de los siglos este pueblo ha logrado remarcar su identidad particular en un proceso de largo alcance, el cual se extiende hasta el presente.

### **1.5.Una continuidad espacial transversal.**

Hoy por hoy, el consenso sobre el origen protojibaro de los Paltas es prácticamente unánime. La coincidencia a la que sobre este punto han llegado de manera independiente tanto la etnohistoria como la arqueología y la lingüística, y desde luego, los estudios interdisciplinarios que conjugan estas ciencias, ponen punto a esta cuestión de manera concluyente. Los Paltas pertenecen a un amplio horizonte cultural definido por un *continuum* que los enlaza con los grupos shuar de la Amazonía, particularmente con los bravos Bracamoros con quienes las tesis de Tylor establecen un parentesco directo, apenas separados por una frontera espacial e identitaria muy débil. Asimismo, los hallazgos arqueológicos determinan la existencia de macro redes de intercambio tempranas entre la Costa, la Sierra y la

Amazonía que datan de por lo menos cuatro mil años atrás, época en la que posiblemente los chorreranos introdujeron el cultivo del maíz en los Andes, al tiempo que desde la Amazonía recibieron la yuca, adaptándola maravillosamente al clima cálido de la Costa. La ruta de esta macro red de intercambios sentaba en Narrío su cruce privilegiado, emporio arqueológico que ha permitido seguir el rastro a estos tempranos circuitos interregionales.

Pero más allá de los estudios hasta ahora mencionados, existen otras pistas que nos permiten vislumbrar una continuidad espacial y cultural entre las tres regiones, siendo particularmente muy activa en los Andes Bajos; una de ellas es la presencia de petroglifos y piedras táctas (piedras con perforaciones cóncavas) en ambos territorios. Sustentando su afirmación en la revisión de varios autores, Galo Ramón anota que el origen más remoto de este arte rupestre se debe buscar en los pueblos de foresta tropical amazónica, más concretamente, hasta la fecha se han localizado dos núcleos principales; los pueblos protoquixos,

La montaña Pisaca era la deidad que hacía llover en la zona. Un mito muy popular en Catacocha nos confirma este papel. El mito nos cuenta que el cerro Pisaca tenía un hijo, el “torito Cango”, que pastaba en el cerro y que sólo podía alimentarse del pasto que crecía en estos sitios. Este torito tenía la virtud de que al mugir hacía llover y él mismo era un gran reproductor, de manera que mientras vivió en la zona había agua y prosperidad. Cabe observar que el mito ha sido ambientado a la presencia del ganado vacuno que trajeron los españoles, pero conserva la antigua tradición de relacionarlo con la lluvia y la fertilidad. Cualquiera sea el animal, la pertenencia al cerro y su nombre “Cango”, lo relacionaban con la línea ritual que va desde Pisaca a Cangonamá: el toro se llamaba precisamente “Cango”, en tanto que el sufijo “namá” siempre se refiere a lugar. El mito continúa señalando que, en diversos momentos, shamanes Guayacuntu, primos, amigos y rivales de los Paltas, quisieron robarse al toro (desde Huancabamba-Ayabaca), pero el toro regresó, herido, atacado por las fieras, fiel a su tierra. Hoy los campesinos de la zona explican la sequía, la pérdida de las lagunas y de las quebradas por el robo final del torito hijo de Pisaca. Mitos similares se cuentan para el cerro Tarimo, para el cerro Cango, mostrándonos una enorme profusión de estas concepciones. (Ramón, 2008: 98)

habitantes de la ceja selvática del Napo, y los pueblos protoshuar o protojívaros, en la ceja de la selva de Morona Santiago.

Pero bien, en opinión de Ramón, los petroglifos (entre los que incluye a los tacines) están relacionados a un sistema de concepciones rituales para el manejo del territorio, la fertilidad, la caza, la humedad, la salud y la relación con los dioses; su carácter se iría adaptando al medio que los acogió e inscribiría dichas concepciones rituales a las necesidades y la cosmovisión de cada espacio regional. En tierras lojanas los encontramos en zonas donde la variabilidad climática impone su tiranía, además, varios petroglifos están ubicados siguiendo las líneas rituales que conectaban los diferentes lugares sagrados, así por ejemplo, en Catacocha se localizan sobre la línea ritual que une al cerro Pisaca (Pisaca en quichua significa “perdiz”, precisamente, la divinidad que hacía llover) con el cerro Cango. Ramón además anota que hasta el presente existe un ritual cristiano, en la segunda semana de enero de cada año, durante el cual se intercambian la virgen de Catacocha con la de Cangonamá para propiciar la lluvia, manteniendo vigente hasta la actualidad aquella línea ritual. La Otra línea ritual ligaba a la divinidad Pisaca con el lugar de residencia del cacique Acaro. Todo parece indicar que los Paltas utilizaban los petroglifos como un elemento propiciador de la lluvia, seguramente unido a ritos particulares oficiados por shamanes, quienes, a su tiempo y por vía de la liturgia lograban afirmar su poder, dando lugar a un sistema en el que posiblemente los conocimientos shamánicos y la jefatura se encontraban indisolublemente ligadas.

Una segunda pista de la continuidad transversal quizá la encontremos en la orfebrería. Uno de los métodos de la arqueología –tal vez el más aventurado– es el de las llamadas *pervivencias*, por cuyo medio el arqueólogo intenta encontrar en algunas prácticas del presente determinados vestigios del pasado. En cuanto a la cerámica, es largamente conocido que la técnica del *golpeado* tuvo una amplia difusión en territorio cañari, donde la arqueología ha identificado los antiguos restos de los “martillos” o “wactanas”, herramientas utilizadas en dicha técnica consistente en golpear el barro por dentro y por fuera del cuerpo de las vasijas en producción –con la wactana macho (convexa) y la wactana hembra (cóncava) – para darle su forma redondeada al “estómago” de la vasija. Inútil sería discutir –qué duda cabe– que la técnica del golpeado, común en el Sur del Cañar (Jatumpamba), en el Azuay (Sérrag,

Tunzha, Las Nieves) y en el Norte de Loja (Saraguro, Cera) es una pervivencia precolombina de origen cañari.

La pervivencia temporal de esta técnica permite al etnohistoriador realizar un mapeado de las áreas de influencia cañari, reforzando las tesis sobre su penetración cultural en el Norte de Loja. Una pista parecida podría ofrecernos la otra técnica cerámica que hasta hace poco era común en el resto de la provincia –antes de que el plástico haga su irrupción en escena–:

En todo caso, la tecnología cerámica moderna en el norte de Loja es la misma que en la zona cañari, mientras que en el sur de la provincia encontramos una técnica distinta –el acordelado–. (Sjömann, 1992: 49)

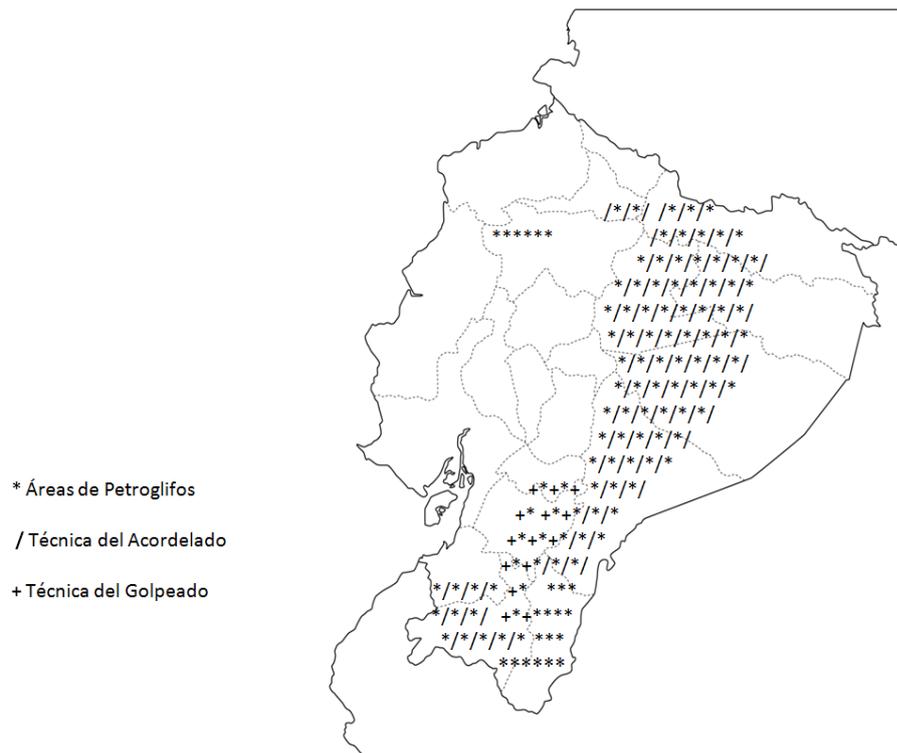
Curiosamente, el acordelado es una técnica de amplia difusión en toda la cuenca amazónica; consiste en realizar una especie de cuerdas de arcilla (o “roscas”) y sobreponerlas una sobre otra, para modelarlas y alisarlas posteriormente ya sea con las manos y con pedazos lisos de madera, hojas de maíz, o cortezas de calabaza. Tanto en Loja como en la Amazonía las piezas de cerámica son quemadas en hornos al aire libre. Sin ánimos de pretender alcanzar a una conclusión definitiva, resulta cuanto menos interesante notar una aparente continuidad espacial (y transversal) entre el desarrollo de esta técnica tanto en la cuenca amazónica como en dos de las cuatro provincias andinas para las cuales se ha definido con claridad la continuidad transversal, a saber, Loja e Imbabura. En esta última provincia, el acordelado se combina con la técnica del molde invertido.

Hacia el medio día, en tierras lojanas la continuidad de esta técnica se extiende hasta la Costa, pues los alfareros de la provincia de El Oro también se revelan expertos en el arte del acordelado, donde es combinado con las técnicas del modelado y del paleteado (Sjömann, 1992). La certeza de que la técnica del golpeado proviene de la tradición cultural del pueblo cañar y la incertidumbre de no poder definir con seguridad si el acordelado en Loja tiene o no su origen en la Amazonía puede explicarse a partir de la notable sucesión de etapas que caracteriza a las tradiciones cerámicas cañaris, claramente continuadas y encadenadas desde Narrío temprano (de innegable filiación Chorrera) hasta incluso más allá de Cahzaloma, desembocando en el estilo conocido como Inka-Cañari. En cambio, tanto en Loja como en la Amazonía

las tradiciones cerámicas se presentan discontinuas y muy variables, dificultando la tarea de seguir sus pasos cronológicos sin correr el riesgo de desviarse del camino.

Por lo demás, en nuestro medio la huella más antigua de la técnica del acordelado no se encuentra en la Amazonía sino en la mismísima cultura Valdivia, una de las más célebres y antiguas de todo el continente americano cuyo asiento fue el territorio de la actual provincia del Guayas. Sin embargo, si hemos de hacernos eco de las tesis de Lathrap, las raíces más remotas de Valdivia se han de buscar en la cuenca amazónica, (y no en Homon como lo afirmaban Estrada, Evans y Meggers), con lo que nos devolvemos nuevamente al Este, a tierras amazónicas.

**GRÁFICO 6. ÁREAS DE DIFUSIÓN DE PETROGLIFOS Y TÉCNICAS CERÁMCIAS EN EL ECUADOR.**



Elaborado por: Juan Carlos Brito Román

## 1.6 La fractura parcial de la transversalidad

Muy conocida es la historia de la estruendosa derrota sufrida por Wayna Kapak cuando en un temerario pero desatinado intento quiso someter a los Bracamoros de las tierras bajas. Ante la furiosa arremetida de los cazadores de cabezas, al Inca no le quedó otra opción sino recoger sus pasos a toda prisa antes de que su maskapaicha – cabeza incluida– le quedase como trofeo de guerra a los “salvajes”. La enorme humillación intentó disimularse tras el velo del desprecio y la desacreditación del rival. Tylor anota que a partir de entonces los Incas incluyeron a los Bracamoros, junto con los Chunchos, en el “bestiario” de gentes indignas de ser incorporadas al Tawantinsuyo. El nombre Bracamoros proviene del quechua *pakamuru* que significa “cara pintada” apelativo que les fuera conferido por los cuzqueños.

A partir de entonces los Incas clausuraron parcialmente la frontera oriental, edificando fortificaciones sobre los límites montañosos de Loja y en el valle de Cuyes, e instalando poblaciones de origen mitimae en los valles que dominan la Amazonía. Al parecer, el manejo vertical de los archipiélagos se orientó en dirección Oeste, donde a más de obtener productos de régimen tropical y subtropical no se corría el mismo riesgo de encontrar tribus tan hostiles como en los valles orientales. De todas formas, el cierre de la frontera oriental tan solo llegó a ser parcial puesto que las relaciones sociales y de intercambio entre las tierras altas y bajas continuaron, sin que ello comportara el establecimiento de alianzas políticas ya que presumiblemente éstas habrían de ser coartadas por la presencia de grupos mitimae de frontera. Pero aun así, si bien el territorio allende la línea de montaña oriental era considerado “salvaje” y la rivalidad de sus pobladores con los incas permanecía latente, Tylor afirma que estos últimos no solo autorizaron sino incluso impulsaron los intercambios como una manera de complementar la economía vertical de archipiélagos que se habría organizado en la frontera occidental.

En cuanto a los españoles, el espejismo minero y el aspecto de una tierra que a primera vista luce exuberante atrajeron su atención, motivando las tempranas expediciones y asentamientos en la zona. Sin embargo, la hostilidad tanto de la selva húmeda como de la población nativa refrenaron buena parte de sus impulsos colonizadores, imponiendo un límite a su expansión. En efecto, las primeras

fundaciones españolas en la Amazonía tuvieron una duración muy efímera y a duras penas logran ser recordadas; la voracidad de la selva ha borrado los vestigios de aquellos primeros poblados. Pese a todo, la Corona concedió encomiendas en esta región a los pioneros exploradores, de entre quienes la mayoría nunca llegó a establecer morada permanente en ella. Los pocos que sí lo hicieron –junto con un puñado de vecinos españoles– no tardaron en averiguar que sus aspiraciones de prestigio simbólico y acumulación material mediante el servicio de la población nativa encomendada apenas podrían caber dentro la dialéctica del amo y del esclavo, o mejor dicho, aceleraría el proceso de emancipación éste: En situación de aislamiento en medio a la espesa selva ambos (encomenderos y encomendados) se veían avocados a una economía de supervivencia sin que entre ellos mediare una muy marcada asimetría en su nivel de vida, y en donde los españoles se encontraban en situación de dependencia de los conocimientos nativos para poder sobrevivir. A lo sumo, se llegaron a constituir en campesinos ermitaños que apenas producían para su sustento diario, y cuyos bienes y prestigio locales no diferían notablemente del de sus sirvientes.

Otro fue el caso de los asientos mineros, los que en el corregimiento de Loja –a diferencia de otros lugares de la Real Audiencia– colmaron en buena medida las expectativas de los primeros colonizadores. Si bien es cierto que minas de Zamora abrieron ampliamente la frontera oriental, no es menos remarcable que al mismo tiempo destruyeron y desarticulaban las redes de intercambio y los circuitos sociales de inveterada memoria entre las dos regiones; las altas tasas de mortalidad, producto de las epidemias y los maltratos, y el retroceso de la población nativa hacia el interior de la selva, vaciaron a la región de sus habitantes originales y los reemplazaron con migrantes y colonos que no lograron echar raíces permanentes en estos territorios, fluctuando su número en función de las crisis y los auges mineros. En su época dorada, las tierras al Este de Loja conformaron la célebre gobernación de Yaguarzongo, importante jurisdicción política que no pocos notables aspiraban presidir.

Pese a su parcial apertura, la “frontera jívara” siempre representó para los españoles un territorio de riesgo, en donde el precario equilibrio entre la paz y las expediciones guerreras podía romperse en cualquier momento. De hecho, en los Andes Bajos una

buena parte de la crisis minera responde a la aterrorizada huída de los trabajadores por protegerse de las incursiones de los bravos guerreros amazónicos que constantemente y con gran violencia hostilizaban las tierras altas. Incluso en una región doblemente protegida por dos sendas murallas (la cordillera Oriental y frente a ella la alta meseta del Collay) la suerte de las minas de Santa Bárbara, en la jurisdicción de Gualaceo, fue sentenciada luego de que las incursiones jíbaras las arrasaran hacia 1579. A lo largo de toda la etapa, la frontera jíbara fue mirada con una fascinación sólo comparable al temor que de ella también emanaba.

La remembranza del año 1599 habría de ser un fantasma que constantemente rondaría en la memoria de los conquistadores. Aquel año fue protagonista de la más grande rebelión indígena que se recuerda en la Amazonía. Bajo el mando del cacique Kurrúba se consiguió confederar a los grupos jíbaros del Santiago y del Morona y a un contingente de veinte mil mitayos serranos de las minas; en una centellante arremetida los indios borraron del mapa todos los asentamientos y ciudades españolas de la región. De nada sirvieron los contraataques que desde 1600 lanzó la Audiencia de Quito; hasta por lo menos la segunda mitad del siglo XVIII, la región no llegó a ser completamente sometida<sup>9</sup>. En vista de estas circunstancias, la minería se volcó hacia Zaruma, donde sin tardar alcanzaron fama sus célebres minas de oro, aunque experimentando altas y bajas a lo largo de su devenir histórico<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Siguiendo a Juan de Velazco, Félix Paladines recoge el relato del inicio de la sublevación: "El jefe principal Quiruba, que había hecho todas las disposiciones con gran arte, ocupó la casa en que estaba el Gobernador (don Juan de Alderete, cuñado y sucesor de don Juan Salinas de Loyola). Sitiada esta por fuera, entró con bastante gente, conduciendo todo el oro que había juntado su nación para las fiestas; y, al mismo tiempo, los instrumentos para fundirlo. Mataron toda la gente que estaba dentro a excepción del Gobernador, mal vestido con la sorpresa. Dijéronle que era ya tiempo que recibiese el oro de la contribución, mandado prevenir por él. Lo desnudaron enteramente, y lo ataron de pies y manos...; plantaron los demás en el patio una gran fragua, donde fundieron el oro. Estando ya prevenido en los crisoles, le abrieron la boca con un hueso, diciéndole que querían ver si alguna vez se saciaba de oro. Se lo fueron echando poco a poco" (Paladines, 2006: 63)

<sup>10</sup> Se mantuvo una importante producción hasta 1625, año en el que se hicieron sentir los primeros síntomas de un sostenido decaimiento. Luego, de 1863 hasta 1820, se experimentó otro periodo de bonanza. (Ramón, 2008)

## CAPÍTULO II

### TRANSFORMACIONES Y CONTINUIDADES DURANTE LAS CONQUISTAS

#### **2.1 El pueblo palta tras las conquistas: continuidad histórica y cambio estructural.**

Tras controlar por varios siglos un área activa de intercambios y de llevar una existencia independiente, en menos de una centuria los Paltas experimentaron dos procesos de sometimiento y conquista que cambiarían para siempre su nivel autónomo de organización. Primero, procedentes del Cuzco, llegaron las huestes conquistadores de Túpac Inka Yupanki, tras cuya imposición los Paltas fueron absorbidos al enorme imperio del Tawantinsuyo; podemos figurarnos fácilmente el interés de los cuzqueños por controlar este codiciado territorio de encrucijada. Tan solo ocho décadas más tarde los Paltas sufren nuevamente un proceso de sometimiento forzoso, esta vez más radical y violento y cuya acción afectó con mayor fuerza su propia organización social; la conquista española.

Ambos procesos –mucho más la segunda conquista– son comúnmente asimilados como un movimiento de destrucción y dispersión del pueblo palta, el que habría sucumbido ante los mecanismos de dominación extranjera y de mestizaje tanto biológico como cultural. A esto debemos sumar la presencia “visible” de la identidad indígena saraguro en la provincia de Loja, la misma que, en vista de la conservación de sus diacríticos étnicos, de cierto modo “opaca” e “invisibiliza” a los demás grupos que podrían reclamar un origen indígena, si no es que en su relación comparativa con los *otros* habitantes de la provincia, termina por afirmar la identidad “mestiza” de aquellos.

Pero bien, cabe ahora preguntar: ¿Qué sucedió con el pueblo palta luego de las conquistas? ¿Cómo llegaron a desaparecer del territorio lojano? ¿Adónde fueron? ¿Dónde están sus descendientes? ¿Qué queda de la memoria histórica de este pueblo? El afirmar que el cantón Saraguro y San Lucas son los únicos núcleos indígenas de la provincia de Loja que sobrevivieron a ambas conquistas se contradice

con el testimonio de los archivos históricos, los cuales guardan una copiosa cantidad de documentos que dan fe de la persistencia de varios pueblos indígenas a lo largo y ancho del territorio lojano durante todo el periodo colonial y los primeros años de la República. Es durante este último periodo que las identidades indígenas tienden a diluirse en mayor medida como consecuencia de las nuevas políticas republicanas de corte liberal tendientes a la homologación social bajo un solo modelo, pero este proceso también responde a una estrategia colectiva autogenerada al interior de las comunidades originarias, las que optaron por “blanquearse” social y culturalmente para liberarse de las onerosas cargas tributarias y laborales que pesaban sobre el indígena.

Así pues, la tesis medular de este trabajo es que tras los procesos de conquista y sometimiento los Paltas no fueron eliminados físicamente de su territorio, sino por el contrario, su etnicidad se vio sujeta a un proceso de recomposición por cuyo medio ésta fue reelaborada y reestructurada con el fin de tornarse funcional a los intereses de las nuevas clases dominantes, pero también fue instrumentalizada en respuesta a las necesidades locales de adaptación y resistencia desarrolladas por la población nativa. Esta dinámica tuvo lugar dentro de un proceso de negociación no igualitaria en el que los conquistadores permitieron la permanencia de las comunidades indígenas y conservaron parte de su propia organización, a cambio de lo cual recibían beneficios y dones –siempre asimétricos– que de todas formas cabían dentro de los modelos organizativos locales, solo que ahora mediados por un fuerte y agravado intercambio desigual. Naturalmente, esta negociación no estuvo libre de conflictos en los que estallaron las contradicciones y se evidenciaron las ambigüedades de los pactos establecidos.

### **El Sol y la Cruz se imponen**

Dos décadas después de haberse descentrado del Cuzco, allá por los 1440, y de llevar adelante la gran expansión territorial de su imperio, los Incas ya se encontraban hostilizando y pactando con los pueblos más meridionales del actual Ecuador. Pese a su notoriedad como grandes guerreros, los cuzqueños preferían agotar todos los recursos diplomáticos antes de acudir a las armas, las que tarde o temprano terminaban por inclinar la balanza a favor suyo. A este respecto, no existe consenso

sobre del papel jugado por los Paltas de cara a la conquista inca, pues algunos cronistas sostienen que su resistencia fue enconada, para otros en cambio, su sometimiento tuvo lugar en un contexto más bien pacífico y diplomático. De acuerdo a Garcilaso de la Vega:

“Túpac Inca Yupanqui fue a la provincia Cañari y en el camino conquistó la que hay antes, que llaman Palta, de donde llevaron al Cuzco o a sus valles calientes la fruta sabrosa o regalada que llaman Palta; la cual provincia ganó el Inca con mucha facilidad, con regalos y caricias más que no con las armas, aunque es gente belicosa, pero puede mucho más la mansedumbre de los Príncipes” (Garcilaso de la Vega, [1609] 1967: 23)

De su parte, Cieza de León refiere:

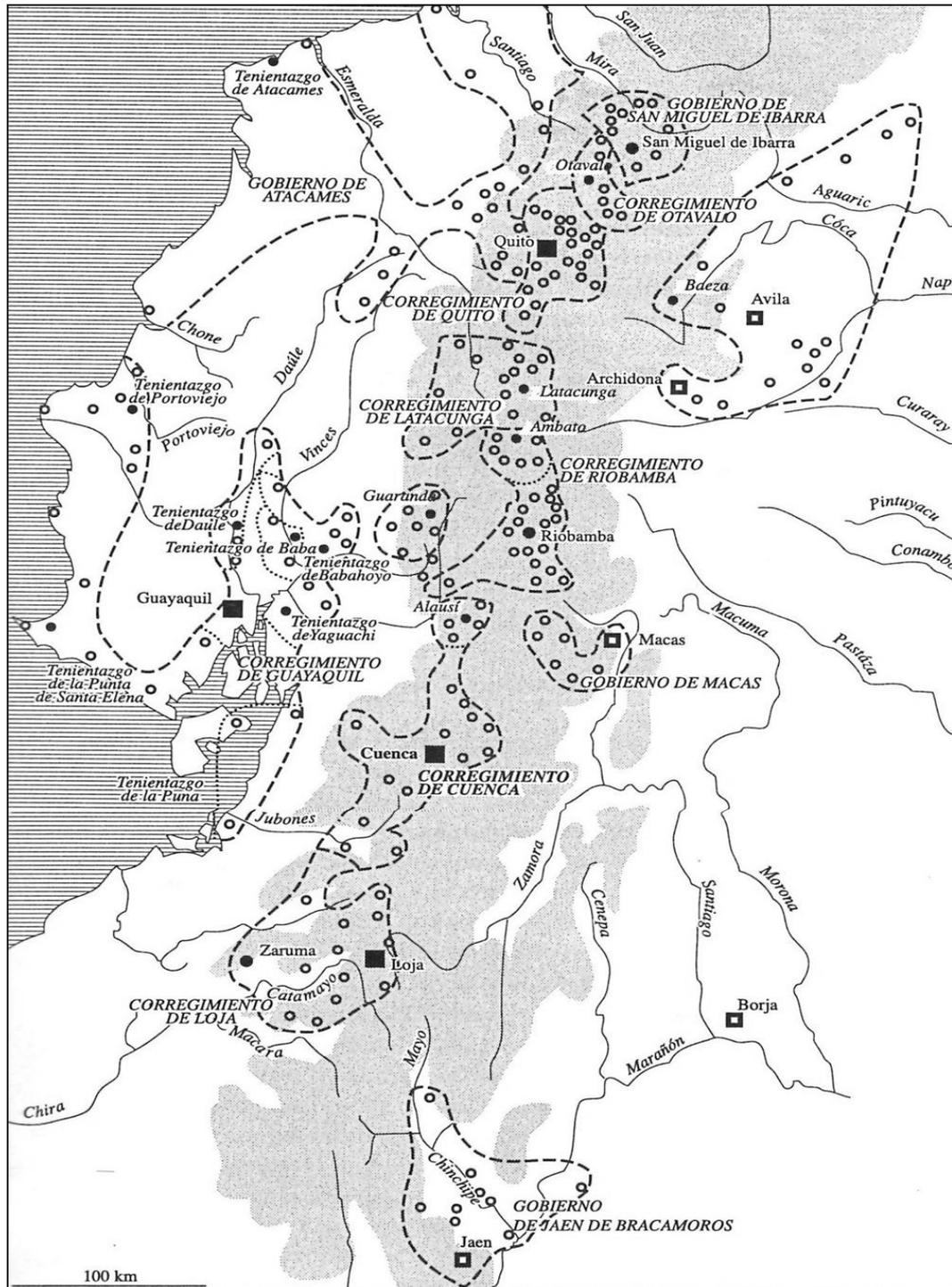
“En los Paltas y en Huacabamba, Caxas y Ayabaca y sus comarcas, tuvo gran trabajo en sojuzgar aquellas naciones, porque son belicosas y robustas, y tuvo guerra con ellos más de cinco lunas; mas, al fin, ellos pidieron la paz, y se les dio con la condición que a los demás; y la paz se asentaba hoy y mañana estaba la provincia llena de mitimaes y con gobernadores” (Cieza de León [1550] 1971: 211)

Haya sido trabajosa y violenta o no, lo cierto es que luego de su sojuzgamiento la organización social interna se vio afectada por las nuevas instituciones y autoridades impuestas desde el incario, así lo deja ver el texto de Cieza al referirse a los gobernadores que se implantaron en la provincia. De igual modo y en consonancia con lo recogido por el cronista, el territorio palta vio un nuevo proceso de recomposición poblacional con la llegada de una importante corriente migratoria; se trata de los *mitimaes*, poblaciones desplazadas por la política inca en razón de cuatro fines principales:

“a) los colonos enviados desde el centro del imperio a las zonas recientemente conquistadas, para civilizar a los nativos y colaboradores en su control; b) las guarniciones fronterizas que al cesar la expansión imperial tendieron a convertirse en asentamientos permanentes; c) los cultivadores, especialistas en técnicas agrícolas, particularmente el riego, enviados a regiones escasamente pobladas, particularmente para incrementar de modo especial la producción del maíz; d) finalmente, los ex rebeldes, poblaciones conquistadas y otros sectores excedentes, alejados de su

hábitat original y utilizados en la región nuclear del imperio, en tareas muy variadas”  
(Oberem, 1988: 151)

**GRÁFICO 7. LA REAL AUDIENCIA DE QUITO**



Fuente: Poloni-Simard, 2006

Más tarde, con la caída del Tawantinsuyo en manos de los españoles, el territorio palta queda desligado de la red política y del *modo de producción asiático* propio de la organización socio-económica del incanato, para, luego de casi quince años a partir de la muerte de Atahualpa, pasar a formar parte de un importante eje poblacional-administrativo hispano que se materializó con la fundación de la ciudad de Loja. Parece ser que la referida fundación llevada a cabo por el capitán Alonso de Mercadillo el 8 de diciembre de 1548<sup>11</sup> tuvo como aliciente principal la pacificación de la comarca que por aquel entonces se encontraba asaz agitada. Así lo pone en evidencia el informe de Salinas de Loyola que en su numeral primero refiere:

La ciudad de Loja se pobló en el camino real que va de la ciudad de Quito à la del Cuzco, a causa de estar desviados los naturales de aquella provincia de las demás ciudades pobladas, e hicieron muchos robos y mataban los españoles que pasaban por el camino de suerte que no se podía caminar si no era cantidad de españoles juntos; y a esta causa se pobló por el capitán Alonso de Mercadillo, en fin del año de cuarenta y seis , o en principio del de siete; con que se pacificaron y quietaron los naturales, que estaban alterados por los daños que habían hecho. (RGI 2 [1571] 1965: 291)

En rigor, el capitán Alonso de Mercadillo, oriundo de Loja en Granada, efectuó tanto una segunda fundación cuanto un desplazamiento territorial del primer asentamiento español en la región; se trataba del pueblo de la Zarza<sup>12</sup>, localizado en el alto valle del Catamayo. Este traslado se dio en vista de que aquel primer asiento se encontraba en “tierra caliente y no tan fértil”, lo que movió a Mercadillo a elegir el valle de Cujibamba como nuevo lugar de acogida de la naciente ciudad. Salinas también reporta que la ciudad se pobló con cien soldados “poco más o meno

Con la fundación de la ciudad de Loja la población palta se adhiere a un nuevo sentido de espacialidad dado por la centralidad político-administrativa propia del

---

<sup>11</sup> La primera fundación de Loja tuvo lugar en 1546, para luego, en 1548, ser trasladada a su actual emplazamiento.

<sup>12</sup> Sobre este primer asiento, el padre José María Vargas menciona: “A la actual ciudad de Loja precedió un ensayo de población en el valle de Cangochamba-Catamayo, por orden de Gonzalo Pizarro, en cuyo nombre se llamó la **Zarza**, en recuerdo del caserío que poseían los Pizarro en Trujillo de España” (Vargas, 1991; 17) Ha sido lugar común localizar al asiento de la Zarza en el emplazamiento de la actual ciudad de Catamayo, sin embargo, las investigaciones de Chantal Caillavet y de Galo Ramón dejan claro que su localización real se encontraba en el alto valle del Catamayo y no en su parte baja. (Ver Ramón, 2008. pp: 68 – 72)

modelo urbanístico español, sistema que hasta entonces les había sido desconocido en el ámbito sus asentamientos de tipo disperso. La ciudad de Loja, cabeza del corregimiento homónimo creado en 1547, será entonces el escenario de actos administrativos y jurídicos que competen a todo el territorio que quedó adscrito a su jurisdicción. A la cabeza de esta jurisdicción político administrativa estaba el corregidor, poderoso funcionario sobre quien únicamente mandaban el Rey, el virrey y el presidente de la Real Audiencia; evidentemente su cargo estaba aureolado de gran prestigio.

El corregimiento de Loja comprendía el territorio de la actual provincia de Loja y parte de las jurisdicciones de El Oro y Zamora Chinchipe, en tierras litoral y amazónica respectivamente. A su vez, el corregimiento de Loja estaba supeditado a la competencia y la autoridad de la Real Audiencia de Quito, sede que

también ejerció un efecto centrípeto sobre el poder y la autoridad de las comunidades locales que vieron minada su capacidad de autodeterminación y soberanía, pero que al mismo tiempo encontraron una instancia por medio de la cual podían acceder con mayor facilidad a las esferas más altas del poder político colonial. En efecto, sorprende que muchas de las querellas, juicios, demandas y consultas fueran elevadas a las autoridades coloniales en la ciudad de Quito, sede de la Real Audiencia y localizada a lejanas “80 leguas”<sup>13</sup> de la ciudad de

GRÁFICO 8. CORREGIDOR DE PROVINCIA



Fuente: Guamán Poma de Ayala

<sup>13</sup> En términos de hoy, la distancia que separa a Loja de Quito son 640 km aproximadamente.

Loja.

La instauración de este cuadro administrativo también trajo consigo la creación de nuevas autoridades, algunas con el encargo de mediar la relación entre la población indígena y española como es el caso de los jueces protectores de naturales. Vale decir que a lo indígenas, incluidos los caciques, no les estaba permitido representarse a sí mismos ante las autoridades centrales; cualquier pedido o proceso judicial tenía que pasar por mano de dichos jueces, a quienes –teóricamente– se encomendaba la defensa de los intereses de las comunidades originarias. En gran medida, la necesidad de mediadores se afincaba en la concepción de “minoría de edad” atribuida a los indígenas, lo que les “incapacitaba” para emprender cualquier proceso por cuenta propia. Con este trasfondo, cuando en 1759 un vecino español invadió las tierras de Juan Mateo Vivas, indio natural de Loja, el juez protector de naturales alega que:

“Y siendo assi que al ignorante no le corre termino ni para perjuicio, aun siendo mayor de veinte y cinco años, es evidente que este miserable, por el privilegio que gosa de la menor edad, aun tiene el beneficio de la restitución” (ANH/Q Indígenas (1759) C. 72. Exp.19. Fol. 2)

Si bien de la revisión documental de los juicios y querellas representadas por los protectores de naturales queda la impresión de que, en realidad, durante su gestión militaban a favor de la clase indígena, también es posible que en ocasiones, acaso de manera soterrada, hayan podido favorecer los intereses de sus pares –los vecinos españoles– a quienes por otra parte les podían atar vínculos de amistad y relaciones de parentesco.

### **Un nuevo sentido de organización socio-política.**

Los Andes de la época preincaica estaban regidos por señoríos, un tipo de organización socio-política en donde no existía división entre sociedad civil y Estado, aunque más acertado sería afirmar que no existía Estado puesto que se trataba de sociedades organizadas en torno a un sistema colectivista comunal. Las jefaturas (curacas o caciques) no se encontraban por encima de la sociedad sino que eran parte integrante de ella, a la que se encontraban indisolublemente ligadas y obligadas por lazos de parentesco y mecanismos de reciprocidad.

Si bien la jefatura –que era hereditaria– comportaba el beneficio de un mayor estatus simbólico y concedía el privilegio de gozar de prestaciones personales a cambio de la labor administrativa que los curacas realizaban, éstos cimentaban su poder en los sistemas de redistribución y reciprocidad andinos, lo que les obligaba a sostener y justificar su autoridad mediante la justa repartición de los recursos dentro de un sistema de *generosidad institucionalizada*; se trataba por tanto de *señores redistribuidores*. En términos antropológicos, este tipo de organización corresponde al de *sociedades de rango*, en cuyo seno se presentan; “diferencias formales de prestigio, pero sin que existan restricciones importantes en cuanto al acceso a los recursos básicos. Existe una posición hereditaria de jefe y su prestigio queda vinculado a la redistribución de los bienes” (Nanda, 1994: 184)

El debate en torno a la dicotomía de sociedades con y sin Estado ha dado lugar a diferentes categorizaciones y comparaciones culturales que buscan determinar las características y naturaleza de cada una de ellas. Algunos autores como Salomon (1980) han adoptado una posición ecléctica bajo el paradigma de *sociedades intermedias*; sociedades sin Estados cristalizados pero que ya presentaban un determinado rango de centralidad y jerarquías sociales claramente visibles. Se trataría del caso de sociedades estatales en pleno proceso de gestación: un buen campo de estudio para quienes deseen comprender la dinámica de la constitución y emergencia del poder centralizado.

Si bien, como en el resto de los Andes, el sistema de señoríos o cacicazgos también era característico de la organización social paltense, en opinión de Anne C. Tylor la asunción de este modelo habría sido tardía, dándonos más bien una pista del fuerte grado de “incaización” alcanzado por este pueblo tras la conquista cuzqueña. Partiendo del corolario sobre su origen amazónico, las investigaciones de Tylor revelan un fuerte parentesco lingüístico y cultural entre los Paltas andinos y los Bracamoros, tanto así que se refiere a aquellos como los “jibaros andinos”, y supone que su organización social habría guardado gran similitud con la de los pueblos indígenas del piedemonte y la montaña amazónica. Básicamente, su formación social característica habría sido la *behetría*; una organización desprovista de autoridad reconocida y centralizada, regida más bien –en lugar de caciques– por *great men* (o *big men* en otra literatura antropológica), cuya autoridad era dispersa y solo

parcialmente concedida y reconocida por el conjunto de su sociedad, principalmente en el marco de campañas guerreras. También se caracterizaban por la notoria falta de instituciones políticas y supralocales visibles (para algunos estudiosos –Pierre Clastres por ejemplo– representarían el modelo ideal de sociedades anarquistas). De más estaría afirmar que carecían de organización estatal.

Estos grupos constituían, a mi modo de ver, un ejemplo sino único, al menor raro en los Andes de una sociedad acéfala, desprovista de instituciones políticas cristalizadas, muy alejadas de la idea que uno se hace habitualmente de las culturas andinas tradicionales; si nuestras hipótesis respecto a los Paltas son exactas, esta población representaba en suma la penetración de un tipo de formación social típicamente “amazónica” en el corazón de la Sierra (Tylor, 1988: 221)

Chatal Caillavet y Anne Marie Hocquenghem también son coincidentes con esta apreciación:

Su organización social y política (i.e. la de los Paltas) resulta adaptada a este medio ambiente: se trata de pequeños grupos muy móviles, acéfalos (“behetría”) o de cacicazgos poco complejos (Caillavet, 1989: 150)

El control de cada grupo local se ejercía por medio de un jefe de guerra desprovisto de privilegios socioeconómicos y de autoridad, salvo durante los conflictos (Hocquenghem, s/f: 131)<sup>14</sup>

La autoridad del *big man*<sup>15</sup> tenía carácter informal y no provenía de la sucesión por herencia, sino que dependía de su capacidad individual para hacerse con una cuota de poder cuyo equilibrio siempre resultaba precario y difuso, ya que por un lado podría ser contestado por otros individuos, y de otra parte se trataba de un poder tan solo parcial y estrechamente limitado. El *big man* se apoyaba en sus capacidades personales de persuasión y “sabiduría” para establecer “clientelajes” y lealtades a su favor, los que encontraban el resorte principal que los catapultaba en la guerra y la oposición con otros grupos. En efecto, las estructuras sociales de los grupos jíbaros calzan muy bien en el modelo descrito: “Las casas vecinas, ocupadas de ordinario por gentes vinculadas por la sangre, forman la tribu que reconoce un jefe, el más

---

<sup>14</sup> Si bien esta descripción de Hocquenghem trata sobre la estructura social de los Bracamoros, la autora en cuestión supone que la misma “debía ser similar a la de los Malacatos, Paltas y Guayacundos antes de la conquista inca” (Ídem, 130)

<sup>15</sup> Término acuñado por Marshall Sahlins en sus estudios sobre el sistema de autoridad en las sociedades melanesias y polinesias.

valiente, cuya autoridad sólo se extiende a los casos de guerra, o a la organización de las grandes fiestas (Jijón y Caamaño [1919] 1986). La “Relación de la gobernación de Yaguarzongo y Pacamurus” de Juan de Alderete confirma esta información:

Los naturales de esta cibdad de Valladolid viven en lomas y lugares fuertes, por ser gentes muy belicosa y gente de behetría, que según dicen desbarataron muchas veces los capitantes del Inga que a sujetarlos entraron. Sus armas son unas lanzas de palma de más de veinte e cinco palmos e piedras, e hachas e dardos. No tienen caciques, sino el más valiente eligen por principal (Jiménez de la Espada, 1965, 51)

Pues bien, la homologación de las estructuras socio-culturales paltas con las jibaroanas parece encontrar apoyo en los relatos de varios cronistas y observadores tempranos de la conquista española; los rasgos de su organización social y de su cultura material se describen como menos desarrollados y más “toscos” respecto a sus vecinos cañaris. Salinas, por ejemplo, afirma:

“[...] y así son diferentes en hábitos y en trajes, y aun en condiciones, porque la gente cañar es gente más doméstica y de más razón que no la palta”.

160. Los naturales dichos son muy bien agestados y los de la nación palta más bien dispuestos, aunque no de tanta razón y policía como los cañares, ni de tanta habilidad e ingenio para cualquier cosa; aunque los unos y los otros a cualquier oficio que se ponen lo toman bien, aunque los cañares en todo hacen ventaja”. (RGI 2 [1571] 1965: 137, 138).

En cuanto respecta a la cultura material, no existen indicios de una especialidad productiva diferenciada ni de cuerpos de artesanos expertos (*Camayuc*), ni tampoco sobre la existencia de bienes suntuarios y de prestigio elaborados en metales preciosos, a la manera como se identifican el territorio cañari. La anteriormente presentada descripción de fray Gregorio García parecería corroborar esta observación:

“Los oficiales que hay en esta Provincia de los Paltas son de la provincia de Quito o de la de los Cañares: solamente sirven los Paltas de hacer adobes para las obras de los españoles, porque otros son los que los ponen, llamados Ambocas, que son Cañares” (en: Pérez: 1984: 44,45)

Salinas también pone de manifiesto la falta de oficios especializados, y aporta datos sobre un modelo cultural que bien habría podido inspirar a Rousseau, en el sentido que no se había impuesto grandes necesidades materiales ni enmarañadas jerarquías:

166. Que solamente entre ellos tenían repartidos los oficios que eran necesarios para sustentar la vida humana”

170. Que no es gente de alaxes (alajas) ni adornan las casas sino de muchas vasijas de ollas y cántaros grandes y pequeños, para hacer el brebaje de // maíz que llaman chicha. Y también dentro de sus casas tienen sus comidas y algodón y lana, que es todo su ajuar (RGI 2 [1571] 1965: 138, 139).

De su lado, Hocquenghem encuentra una continuidad lógica entre la poco compleja estructura social y la escasa cultura material:

La ausencia de sitios arqueológicos, con templos y plazas, de tipo centro administrativo-ceremonial y la poca importancia de los ritos funerarios, del culto a los ancestros, como la ausencia del calendario ceremonial andino se entiende: no se necesitaba, para asegurar la reproducción social, imponer al nivel ideológico un orden que no se mantenía a nivel material (Hocquenghem, s/f: 134)

Escasa cultura material y escasa especialización productiva. A ello se suma la apariencia de una cultura eminentemente guerrera. Tomando como punto de partida un texto de Cieza que trata sobre la característica belicosidad de los paltas, Caillavet analiza tres condiciones ecológicas determinantes que les permitía mantener una autonomía territorial y organizarse en pro de su defensa: un clima templado; tierras fértiles; y una geografía compleja que les permiten liberarse de los conquistadores. Ciertamente, la belicosidad –pues la autoridad del *big man* se afirma en la guerra– es una característica propia de las sociedades de behetría. Echemos nuevamente un vistazo al informe de Salinas de Loyola:

176. Que ya no hay guerra entre ellos, porque no las osan tener después que se conquistaron, por haberles prevenido que han de vivir como hermanos, ni se han de matar y robar como solían. Y así, si no es rebelándose alguna provincia, que para pacificarla manda la justicia a los caciques que están de paz que junte cada uno de ellos indios de guerra que vayan con los españoles que envía a pacificar la tal provincia o pueblos, fuera de esto no hay....

Tienen en mucho el ser valientes, que hayan señalado en guerras (RGI 2 [1571] 1965: 139).

En consecuencia, la muy temida y eficaz resistencia palta a los diferentes conquistadores no partiría de la improvisación, sino que una característica inherente a su cultura habría sido la guerra intergrupala, tal vez en un ciclo de arremetidas y *vendettas* al modo como la etnología las ha registrado en las sociedades amazónicas. Guerra armada, y sin duda también guerra shamánica, en la que el poder y las alianzas debieron ser móviles y muy fluctuantes.

Frente a las tesis que presentan a la organización social paltense como cercana a las behetrías amazónicas, la opinión de Ramón es contraria, pues considera que la adopción del modelo del tipo cacicazgo andino habría sido temprana entre los Paltas. El manejo vertical del territorio, y de manera particular la compleja técnica de construcción y manejo de humedales y cochas de altura denota una organización social centralizada, esto en vista de que dichos adelantos técnicos sólo serían posibles dentro de una formación social que ya haya alcanzado un complejo grado de organización y desarrollo.

Si bien es cierto que, en primer lugar, Caillavet define al medioambiente lojano como propicio para la defensa del territorio y la vida en autonomía, y que, en segundo lugar, la rigurosidad del clima lojano se ha acentuado más desde la conquista española tras la excesiva presión sobre el medio ambiente y los recursos naturales, no podemos pasar por alto que la inestabilidad climática siempre –aunque ahora más que antes– presentó un reto a los pobladores de este territorio. Nunca está de más traer a colación el famoso axioma de Troll de acuerdo con el cual la adversidad del medio ecológico desafía la inventiva y la creatividad humana, empujando a los habitantes de dichos espacios a inventar y desarrollar nuevas estrategias culturales y tecnológicas de adaptación al medioambiente que los acoge, lo que en último término se traduce en una organización social más compleja y avanzada.

La emigración de la selva húmeda a las zonas más occidentales de Loja, territorios afectados por ciclos de sequía y de inestabilidad climática, implicó, sin más, la adaptación a un medioambiente desafiante y difícil de dominar; los conocimientos y las destrezas necesarios para manejar el medio ecológico de selva de seguro no

resultaron tan adecuados en una región de clima seco y despoblada de tupidas forestas como es el interior de Loja. Los paltas tendrían, pues, que esforzarse: la construcción de cochas de altura parecería efectivamente delatar un notable adelanto tecnológico y social, avances que fueron el reflejo y la respuesta al constreñimiento del medioambiente regional.

En suma, no cabe duda que en los momentos culminantes de su historia antigua el pueblo palta contaba ya con cacicazgos cristalizados, sin embargo, la cuestión de fondo y que permanecerá irresuelta –con muy pocos visos de solución– es determinar cuán antigua fue la adopción de este sistema y cuáles fueron sus características propias y autogeneradas, de manera particular si tenemos en cuenta la continuidad que los Incas buscaron dar a los señoríos ya existentes en épocas anteriores a su imposición (cuando existían), respetando el ordenamiento político ya instaurado y, a la vez, poniéndolo a trabajar en beneficio de la centralidad del poder cuzqueño. Infelizmente, la tarea se torna más complicada por cuanto: “no hay datos de los señoríos norandinos en un estado prístino antes de la llegada de los incas, sino más bien de formaciones que en algún grado llevan el sello de la hegemonía cusqueña” (Salomon, [1986] 2011: 216)

Pasando a otro aspecto, sobre la organización económica del preincario, en un trabajo sobre los Cañaris en el mismo periodo –extensible a los Paltas– anoté (junto a su coautora) que la economía en el Periodo de Integración: “Se ajustaba a los parámetros de la llamada “economía sustantivista”; una economía de subsistencia que no delira por la acumulación de excedentes. Las comunidades cañaris aunque producían bienes suntuosos y contaban con un consumo diferenciado de prestigio, vivían su cotidianidad en un régimen de autarquía, es decir, producían y consumían en su propia tierra lo que les era necesario y suficiente para vivir” (Brito, Cuesta, 2011; 49) Lo dicho no quiere significar la ausencia de comercio y de intercambio, ya que estas actividades se encontraban bastante desarrolladas en este territorio de múltiples transiciones, sin embargo, las transacciones estaban ligadas sobre todo a bienes rituales (metales preciosos, concha spondylus, coca, plumas de aves, etc.) y a aquellos productos estrictamente escasos como la sal. Lo más seguro es que las transacciones comerciales no hayan sido impersonales ni puramente “mercantilistas”, sino que por medio de ellas se establecían relaciones sociales a largas distancias, más

o menos cercanas al modelo de corte sustantivista descrito por Thurnwald: “El comercio es importante tan solo porque logra crear unas relaciones entre un lugar y otro, mientras que asume un significado poco importante bajo el punto de vista de la organización económica” (en: Ferraro, s/f: 45)

Ahora bien, esta organización social autónoma se vería perturbada por las invasiones cuzqueña y castellana y cuyo efecto inmediato sería la internalización de un modelo de sociedad estratificado y estamental que habría de socavar la autoridad de los señoríos locales (o quizá de los *big men* entre los paltas), aunque en grado e intensidad diferente. Así, los invasores del sur, artífices de una de las primeras y más complejas formaciones estatales del planeta y –como fue dicho– hábiles en la diplomacia, lograron imponer su hegemonía dentro de un determinado rango de tolerancia y mantenimiento de las formaciones socio-políticas autónomas, aunque exigiendo vasallaje y sumisión

a la casta de los hijos del Sol. Cabe indicar que Tylor sostiene que la relativa facilidad de la asunción del modelo cultural inca entre los Paltas se debió a la débil institucionalización de sus estructuras sociales y de sus estatutos políticos aborígenes, en otras palabras, el vacío de una compleja institucionalidad social habría sido colmado con el sustrato institucional incaico de longeva tradición, del que dejando de lado su carácter estatalizado guardaba un cierto paralelismo con el

GRÁFICO 9. TRAVAXO



Fuente: Guamán Poma de Ayala

modelo social de los señoríos andinos.

Por su parte, los españoles introdujeron cambios mucho más profundos y radicales en la ideología y las relaciones de producción en las comunidades andinas, sin destruirlas ni desestructurarlas por completo, pues su mantenimiento se tornó funcional a su maquinaria de dominación. Es importante subrayar que para la Corona española el estatuto de indígena y su conservación poco tenía que ver con el interés de preservar la diferencia y la pluralidad, ni tampoco obedecía a una política respetuosa de la alteridad; más bien el indígena era, ante todo, una categoría tributaria y una fuente de aprovisionamiento de mano de obra, y como tal su clase pasó a ser el principal sustento del Estado colonial a nivel económico.

El imperio inca era heredero de las formas comunitarias de tenencia y uso de la tierra y sus productos, sistemas que sobrevivieron al Estado a pesar de la marcada estratificación social que lo caracterizó. El Inca, las Panakas, los sacerdotes y otros estamentos sociales pasaron a ejercer la hegemonía sobre los runa, esto es, el pueblo común que debió someterse al control y la obediencia de un soberano y todo su séquito de jefaturas seculares y religiosas. Por lo demás, la autoridad del Sapa Inca se justificaba en su naturaleza divina como hijo del Sol, lo que condujo a una particular formación social que acertadamente ha sido llamada por Benjamín de la Cadena (1984) de “teocracia inca”.

Sometido al incario, la estructura del ayllu<sup>16</sup>, célula de la sociedad andina, sufrió una modificación que lo refuncionalizó a la lógica del Estado, aunque sin llegar a destruirlo ni dispersarlo. En primer lugar, la fórmula allyu-parentesco, en cuya base se normaba el acceso a la tierra, cambió tras la introducción de nuevos grupos socio-culturales en el territorio de las comunidades (los ya referidos mitimaes). En la cita de Cieza de León se puso de manifiesto su presencia en el territorio palta. Asimismo, se crearon nuevas clases sociales como los Yanacoyas, al servicio de las élites, y las Acllas para los templos, grupos de hombres y mujeres que fueron desarraigados de sus comunidades de origen y que quedaron supeditados de forma directa a relaciones de dominación estatales, por fuera de las relaciones de parentesco.

---

<sup>16</sup> En términos de la Antropología del Parentesco, corresponde a la *familia extendida*.

En segundo lugar, el Estado inca, aun respetando la existencia de las comunidades y manteniendo sus autoridades tradicionales, intentó aglutinar las identidades y acaparar las lealtades a su favor por sobre las identificaciones y lealtades comunitarias. Las relaciones de producción nos permiten comprender cómo el Estado refuncionalizó los sistemas de reciprocidad y de redistribución y cómo las comunidades indígenas lo aceptaron como parte de un sistema que ya les era conocido y practicado y al que se le dio continuidad.

El soberano inca reivindicó para sí la propiedad de todas las tierras del Tawantinsuyo, las que se concedían en usufructo a las comunidades a cambio del servicio que éstas debían rendir al Estado en forma de trabajo obligatorio. Por otra parte, la frontera agrícola llegó a extenderse gracias a las tecnologías introducidas por la ingeniería inca, ya sea en forma de terrazas de cultivo o en admirables sistemas de riego (aunque sobre este último, los Paltas se revelaron verdaderos expertos). En retribución, parte del plusproducto debía ser entregado al Estado, pero en una medida que no resultara extremadamente gravosa a la población. A este propósito Udo Oberem refiere: “En el Imperio Incaico, por ejemplo, la remesa de productos desempeñaba un papel muy pequeño frente a la prestación de ciertos trabajos y por eso algunos etnohistoriadores desechan el concepto de tributo en su aplicación al tiempo incaico” (Oberem, 1985: 166)

La figura del Estado como ente recíproco y redistribuidor encontraba soporte en las categorías socio-culturales previas al incario. Así, Godelier (1971) pone de manifiesto que la obligación de acudir en traje de fiesta para trabajar las tierras del Estado y del Sol, y, en retribución, la provisión de comida y bebida a cargo del Estado, se apoyaba en formas de producción basadas en obligaciones recíprocas que ya eran conocidas y comprendidas por todos. De igual modo, la obligatoriedad del trabajo en homenaje al Sol era típica entre las comunidades que rendían el mismo servicio a sus divinidades locales, las que ahora se vieron relegadas a una segunda posición, por detrás del Astro Rey.

### **Estado redistributivo y Estado tributario**

De lo expuesto se desprende que la dominación inca y la imposición de su modelo estatal fueron asimiladas a una continuidad operativa y lógica dentro de los

mecanismos de redistribución y reciprocidad andinos. Tanto el inca como las demás jefaturas estatales siguieron cumpliendo el rol de *señores redistribuidores*, aunque esta vez dentro de un sistema social que no solo se construía en torno a las relaciones de parentesco, sino que también estaba dado por un macrocentralismo y por una muy marcada estratificación social.

Galo Ramón pone en evidencia la noción de *Estado redistributivo* que se generaron los indígenas respecto al incario; un Estado del que “recibían bienes, protección y servicios entregándole a cambio energía humana” (Ramón, 1991; 421) En definitiva, las prestaciones y contraprestaciones llamadas a regular las obligaciones, responsabilidades y derechos entre el Estado y la gente del común hallaron lugar en este Estado de corte “social”.

Por el contrario, la articulación con el Estado colonial español estuvo signada por la extrema precariedad de las relaciones de producción a las que los indígenas fueron subyugados. Ramón considera que se produjo un salto de un *Estado redistributivo* que solo exigía energía humana a un *Estado tributario* que además exigía productos y metálico. Bajo el peso de las espadas castellanas las exacciones tributarias fueron mayores y la redistribución recibida a cambio por las comunidades indígenas menguó, y con ello la brecha de las asimetrías sociales y de las relaciones de explotación se ensanchó aun más.

En esta nueva formación social los excedentes producidos por los indígenas eran expropiados por el Estado colonial y sus beneficiarios; lo que para aquellos era asumido como un contradon dentro de la lógica de los mecanismos de reciprocidad, para éstos implicaba el reconocimiento del vasallaje que los indígenas les debían como parte de sus consabidos “derechos de conquista”.

## **2.2 Principales cacicazgos paltas**

El testimonio de los cronistas y funcionarios coloniales permite visualizar el régimen territorial de los cacicazgos paltas en los momentos culminantes de su historia precolombina. De manera más nítida identificamos seis cacicazgos en el área serrana, a saber: Chaparras, Ambocas, Garrochambas-Paltas, Malacatos, Calvas y Saraguros.

Hacia el Oeste y de manera muy difusa se registra el grupo Yaznes, en la actual Zaruma, y los cacicazgos de los Bracamoros y Xiroa hacia el Oriente, en la región que hoy en día corresponde a Zamora Chinchipe. La duda permanece latente respecto a la identidad étnica de los Saraguros y la existencia o no de una parcialidad étnica llamada Palta, la que a su vez haría parte del conjunto palta regional. Sobre los primeros, la posición más aceptada y difundida acepta su origen mitimae, a pesar de que hasta la fecha no se ha identificado algún documento que así lo confirme. También se los suele identificar como un grupo étnico cañari, ya que en la división dual del territorio de este pueblo en dos mitades (Hanan/Hurin) la región de los Saraguros pertenecía –de acuerdo a Caillavet– de la mitad de arriba o Hanan, de la que también hacían parte Cañaribamba y Leoquina (actual San Fernando). Ya otros cronistas e investigadores los presentan como un grupo de filiación étnica paltense. Así por ejemplo, en la crónica de Miguel Cabello de Balboa: “los Saraguros quedan incluidos en los Paltas ya que escribe que los Paltas atrincherados en fortalezas en las sierras de Saraguro, resistieron firmemente a las tropas del inca Túpac Yupanqui” (Caillavet, 1989: 151)

La resistencia ofrecida por los Saraguros a la conquista hispana marca un claro punto de ruptura con los cañaris, quienes por el contrario pactaron con los españoles tan pronto como éstos llegaron a Tumbes a través del cacique Vilchumlay. Esta es una clara diferencia respecto a su posición en el tablero geopolítico en pleno proceso de rápidos y bruscos cambios. Su misión como emisarios del imperio –y tal vez partidarios de Atahualpa– explicaría su resistencia a los castellanos, lo que a su vez les colocó en una situación de frontal oposición con los cañaris.

Por cuanto respecta a los Paltas como parcialidad territorial, Caillavet afirma que con dicho nombre se identifica al conjunto general de las etnias que habitaban la actual provincia de Loja. En cambio, Galo Ramón, sin ser contrario a esta afirmación, sí sostiene que con el nombre Paltas también se identifica a una parcialidad –valga el pleonazgo– de los Paltas en cuanto confederación étnica. Ellos habrían ocupado el territorio más grande de la actual provincia de Loja, extendiéndose a través de los cantones de Olmedo, Chaguarpamba, Paltas, Celica, Pindal, Puyango y Zapotillo.

El tema de que los Paltas llegaron en un determinado momento a establecer una verdadera confederación parece quedar largamente confirmado por las evidencias

documentales. Debemos considerar que para alcanzar una unidad supralocal deben por lo menos existir tres elementos mínimos que reafirmen simbólicamente y materialmente su cohesión, a saber: un parentesco lingüístico-cultural, un acuerdo político pactado y preferentemente centralizado, y una conciencia de territorialidad diferenciada, pero articulada a la vez. Ya en lo que atañe a los aspectos culturales, Cieza manifiesta:

“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 comarcas; y para ser conocidos tienen sus llautos o ligaduras en las cabezas” (Cieza de León [1553] 1971: 224)

Se identifica, pues, una real unidad cultural en el área que nos ocupa. Solamente el tocado simboliza una feble alteridad entre las distintas parcialidades paltas. Salinas de su lado reporta que los idiomas hablados por los Paltas y Malacatos se entienden, no así el Cañari que hace parte de un horizonte cultural y lingüístico diferente. En lo que toca a los aspectos políticos de su organización, es posible reconstruir parte de sus características a través de dos documentos, uno de ellos es la probanza de Baltazar de Calderón de 1573:

“y este testigo se halló con el dicho Baltazar Calderón en la toma de un cacique llamado Chungacaro que decían **aver sido capitán de todos aquellos Paltas y sus provincias...**” f. IIV: “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 al cacique principal de aquel valle” (en: Caillavet, 1989: 154)

Si hay un gran ausente en la historia de la resistencia andina es justamente el cacique palta Chunga Acaro, injustamente ignorado en los textos tradicionales de historia, pero cuya figura precisa ser colocada en el sitio de honor que se merece. Su resistencia no sólo fue efectiva, sino que además es la que más tiempo tomó en ser abatida en los andes ecuatoriales (1573). La referencia a que Chunga Acaro fue capitán de todos los Paltas y sus provincias es una clara muestra de la existencia de una confederación étnica regional, la cual es posible que se activase y reafirmase con más fuerza en tiempos de guerra. Y también es una señal del grado de complejidad política que los señoríos étnicos paltenses lograron consolidar con el tiempo, ya que

se habría alcanzado un nivel de centralidad tanto en la jefatura cuanto en una territorialidad confederada que sentaba sus cimientos en el valle de Cuxibamba. Ello también se trasluce de otro documento recopilado por Chantal Caillavet: “en términos de la dicha ciudad de Loxa el repartimiento e yndios de Garruchamba de que es cacique don Diego Caro y los indios del valle de Changacaro junto a la dicha ciudad de Loxa de que fue cacique Chungacaro” (Ibídem.) En consecuencia, el asiento principal del cacique Chunga Acaro fue el mismo valle donde actualmente yace la ciudad de Loja. La centralidad política del valle de Cuxibamba también es visible a través del lente de Salinas de Loyola:

159. Que en el valle donde está poblada la dicha ciudad (i.e. Loja) hay algunos indios naturales de él, y asimismo todos los caciques de todas las provincias y pueblos tienen allí poblados indios, por ser la tierra fértil; y tienen sus heredades que siembran y benefician, de que les sigue mucho provecho, y asimismo a la dicha ciudad, para su sustento; los cuales indios así poblados se llaman *mitimaes*<sup>17</sup>, que quiere decir tanto como *advenedizos*. (RGI 2 [1571] 1965: 137)

Tierra fértil, pero también centro político regional. Y quién sabe desde cuándo; Tylor (1988) afirma que las primeras migraciones amazónicas echaron cimientos, precisamente, en el valle de Cuxibamba. De ser así, la posición central del asiento donde yace la actual ciudad de Loja, como núcleo provincial, va más atrás de la instauración de los marcos políticos y administrativos coloniales, pues en realidad, se perdería en la oscuridad de los tiempos. Algo que de todas maneras inquieta es la falta de referencias a la parcialidad étnica palta que habitó este valle de manera permanente. ¿Se trataba quizá de un enclave central donde *todas* las parcialidades estaban presentes con iguales derechos territoriales? ¿Era un espacio simbólico y político que reafirmaba la unidad interregional? ¿Se trataba de un Estado central en gestación, o quizá ya en misiones? Y la inevitable: ¿Cuán presente está la influencia incaica en este ordenamiento?

---

<sup>17</sup> Si bien -como lo manifiesta Cieza- existieron implantaciones *mitimaes* de imposición cuzqueña en Loja, en este caso, Salinas obviamente se refiere a pueblos conformados por indígenas provenientes de la circunscripción de la ciudad, quienes, según se colige del texto, se implantaron de manera autónoma bajo la autoridad de sus caciques. Al parecer, el término quichua *mitimae* también habría tomado una connotación genérica de emigrante, o “advenedizo” para utilizar las palabras de Salinas.

Tampoco hay indicios respecto a una centralidad en el intercambio, asunto que para Salomon ocupa un primer orden en la estructura socio-cultural de los cacicazgos quiteños. La figura del *tianguéz* (mercado) habría tenido una importancia política vital en cuanto sistema de regulación del poder caciquil y conformación de clases sociales especializadas como los *mindalaes* (comerciantes). Con todo, los informes tempranos nada dicen respecto a la existencia de mercados centrales en tierras paltenses, y por el contrario: “115. No hay día señalado para mercados: cada día se compra y se vende” (RGI 2 [1571] 1965: 137) Es probable que la ausencia de un día de mercado fijo refleje la falta de centralidad en el intercambio interregional. Tal vez el intercambio tenía lugar dentro de redes y alianzas fijas predeterminadas, y no en un sistema de transacciones comerciales impersonales de las que no se aprovechaban relaciones sociales.

Pasemos ahora a analizar, a la luz de los conocimientos actuales, cuál habría sido la conformación territorial de los cinco cacicazgos paltas que se hallan más claramente identificados en las fuentes y los estudios etnohistóricos regionales.

### **Chaparras**

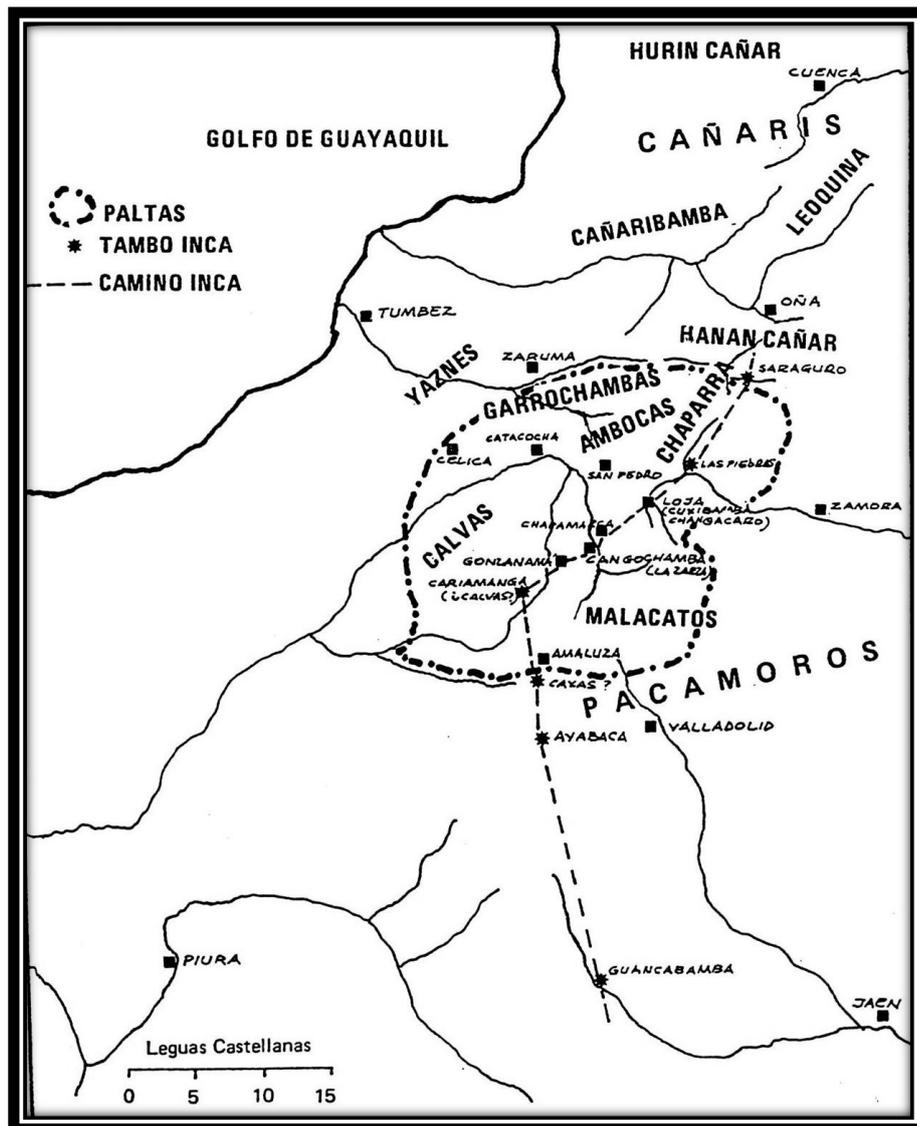
La resistencia de los Chaparras a la conquista explica el porqué su nombre figura entre los primeros en aparecer en las tempranas fuentes coloniales. De acuerdo con Cieza de León, los Chaparras asaltaban a los viajeros que transitaban por el camino real o incásico (*Ingañán*) entre las poblaciones de Tumbes y Saraguro. Su ubicación al norte de Loja es confirmada por Caillavet a través de fuentes documentales, una de ellas es la “Información de los méritos y servicios de Ginés Hernández” en la que se lee:

“Si saben que el dicho Ginés Hernandez... salió a servir a su Magestad con el factor Pedro Martin Montanero que iba 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 Virianyaca que eran comarcanos y agora son de la jurisdicción de la ciudad de Quito que era en aquella sazón camino real” (Caillavet, 152)

Entonces, el territorio Chaparra se localizaba al sur de Cañaribamba. Aun otra pista: en la atribución de doctrinas a los Franciscanos de Loja se les confirma un conjunto de etnias situadas al Norte, entre ellas la de Chaparra. Caillavet supone que su

territorio iniciaba en el límite sur de Saraguro. Félix Paladines los sitúa junto al nudo de Guagrahuma, en las campiñas de Saraguro y Paquishapa hasta el río Oña. Y hacia el Occidente en las actuales poblaciones de San Pablo de Tenta, El Paraíso de Celén y Manú, hasta San Sebastián de Yúluc.

**GRÁFICO 10. UBICACIÓN GEOGRÁFICA DE LOS CACICAZGOS PALTAS**



Fuente: Caillavet, 1989

### Ambocas

Aunque ubicados en territorio paltense, las fuentes etnohistóricas coinciden en afirmar la filiación cañari de los Ambocas. Dado que el territorio cañari se constituyó

en un espacio central del imperio y que por tanto su población se encontraba más incaizada, es probable que los Ambocas hayan sido introducidos en el corazón territorio palta con el fin de “aculturizar” a la población nativa y permitir su incorporación política al imperio. Podemos localizar a los Ambocas en el espacio intermedio entre el territorio de los Chaparras y los Garrochambas. Para Ramón se habrían asentado en San Pedro la Bendita, Paladines en cambio los ubica: “a lo largo de la cuenca del río Ambocas (cuenca alta del río Pindo); de aquí, continuando el curso de este río, aguas arriba, sigue por las actuales poblaciones de Ambocas, Santa Teresita y Pouullo, hasta dar con el Cisne y San Pedro la Bendita” (Paladines, 2006: 56)

### **Garrochambas**

Al igual que los Chaparras, los Garrochambas también hostilizaban a los viajeros del camino real. Es quizá por esta razón que, en castigo por su tenaz resistencia, en 1592 se les destinó a la lamentable mita minera en Zaruma, acaso también por su ubicación geográfica muy cercana a este asentamiento minero. De hecho, el territorio de los Garrochambas se ubicaba al Sureste de Zaruma, siguiendo el curso inferior del río Taquil y el río Trapichillo hasta las cercanías del valle de Catamayo.

### **Malacatos**

Hacia el centro y Sureste del territorio palta, confinando con los Bracamoros amazónicos, localizamos al grupo étnico de los Malacatos. Paladines afirma que habitaban el extenso valle de Piscobamba, desde Palanda y Valladolid hacia Yangana, la Palmira, Vilcabamba, Malacatos, y en su parte más occidental, Taxiche, Landangui y Rumishitana, famosos estos últimos por ser el lugar de producción de la célebre cascarilla lojana.

### **Calvas**

La provincia de Calvas es mencionada muy a menudo en los documentos coloniales. De acuerdo con Caillavet, su territorio corresponde sin duda al de Gonzanamá, Cariamanga, Colambo, y a una región muy accidentada irrigada por los ríos Pindo y Catamayo. Su territorio fue en realidad muy dilatado; correspondería a la tercera

parte de la actual provincia de Loja. Según Paladines éste abarcaría el territorio de los actuales cantones de Gonzanamá, Quilanga, Espíndola, Calvas, Sozoranga y Macará.

Para Hocquenghem, el grupo étnico calvas estaba más emparentado con los Guayacundos de la sierra piurana que con los Paltas lojanos, aunque reconoce que los Paltas, junto con los Guayacundos, los Caxas y los Ayabacas, estaban fuertemente unidos a partir de un tronco jíbaro común. Como dato confirmatorio presenta un documento de 1557, se trata de la “Información sobre la ascendencia, liniaxe y servicios al rey de don Diego de Figueroa Caxamarca, cacique de los mitimaes guayacundos de Quito y alcalde mayor de los naturales de la misma ciudad”:

3. Si saben, etc... que los dichos padre y abuelo del dicho don Diego de Figueroa Caxamarca, antes y después que los yngas los sujetasen, sus antepasados y ellos fueron señores y mandaban los dichos pueblos, y especial el dicho Apaguacall, abuelo del dicho don Diego de Figueroa Caxamarca, y era señor fesda la puente de Ichogan o Yanamayo que esta en el Pirú, hasta el río Catamayo, que es mucha tierra, más acá, y todos son guayacundos. (Hocquenghem, s/f: 45)

A partir de otros documentos y relaciones coloniales, afirma que los Caxas, Ayabacas y Calvas, todos subgrupos de la etnia guayacunda, llegaron a crear una confederación en contra de los cuzqueños. Su territorio se extendería desde la margen izquierda del río Catamayo, al norte, hasta la cabecera de los afluentes de la margen derecha del río Piura.

### **2.3 Consolidación del régimen colonial**

El “desvío de los naturales” de que hablara Salinas al mencionar los robos y los asesinatos de españoles son una muestra de la aguerrida resistencia ofrecida por parte del pueblo palta a la presencia de los colonizadores europeos. Fueron los pueblos palta-garrochamba y chaparras quienes se mantuvieron en una constante rebelión que se prologó por más de diez años. Ramón afirma que se trató de una verdadera guerra de guerrillas orquestada alrededor de la figura del Cacique Chunga Acaro, líder que – como hemos visto– consiguió reestructurar la confederación palta y ofrecer una

resistencia que no pocas fatigas y peligros opuso a los conquistadores, tal y como a su momento lo habrían de sufrir Mercadillo y Salinas.

Una vez desmovilizada la resistencia, los conquistadores procedieron a reestructurar las sociedades sojuzgadas dentro de un nuevo marco administrativo que les permitiese extraer de mejor manera el plusproducto indígena, tanto en forma de tributos como en fuerza de trabajo. A la consecución de este fin, la Corona siempre estuvo interesada en demarcar las fronteras étnicas de manera clara y definida puesto que la conservación del estatuto de “indio” o “natural” también implicaba la conservación de población tributaria y mano de obra mitaya. El hecho colonial, en definitiva, no solo permitió sino que promovió la reproducción cultural indígena.

Sin embargo, en este proceso se eliminaron muchas de las identidades regionales al abreviar a las diferentes naciones particulares, cada una poseedora de su cultura, identidad y denominación propia, bajo la categoría genérica de “indios”. A guisa de ejemplo, sobre los vecinos cañaris Poloni-Simard refiere:

“[...] la expresión –cañari– desaparece en la documentación colonial, y sobre todo en la transcripción escrita de las quejas, declaraciones y otros testimonios que emanaban los indígenas. El sustantivo, como afirmación de una identidad étnica, no se utiliza... Lo sustituye el término “indio”, haciendo de la obligación del tributo la marca y el rasgo de uno de los componentes” (Poloni-Simard, 2006: 91).

Los particularismos no comportaban ningún interés para la Corona puesto que nada aportaban a sus requerimientos administrativos, por el contrario, la homogeneización de la sociedad indígena resultaba funcional a sus intereses. Es largamente sabido, por citar tan solo un ejemplo, que varias lenguas indígenas regionales sobrevivieron a la conquista inca; la gran difusión del quichua –en desmedro de las lenguas locales– fue obra de los curas doctrineros con fines de evangelización.

Algunas naciones, no obstante, lograron conservar internamente sus denominaciones de manera “no oficial”. En otros casos en cambio, éstas fueron totalmente suplantadas por el término “indio” como atributo de identidad. En el caso lojano, aunque el nombre palta corrió la misma suerte que las demás denominaciones que pronto se extinguieron, podría haber permanecido latente en la región –junto con su idioma– hasta la segunda mitad del siglo XVI. Todavía en 1571 Salinas se refiere

con este nombre a las naciones que poblaban el territorio circunstante a la ciudad de Loja:

“151. En términos de la dicha ciudad hay 3 diferencias de gentes, naciones o lenguas. La una se dice *cañar*, y la otra *palta*, y la otra *Malacatas* (así), que estas dos últimas, aunque difieren algo se entienden (así): y así son diferentes en hábitos y en trajes, y aun en condiciones, porque la gente cañar es gente más doméstica y de más razón que no la palta”. (RGI 2 [1571] 1965: 301)

La lógica administrativa a la que el régimen colonial acudió fue la racialización de la sociedad<sup>18</sup> mediante su división en dos repúblicas: la república de españoles y la república de indios o naturales, ambas constituidas en conjunto con los sistemas políticos, administrativos, económicos, religiosos, ideológicos y simbólicos que permitiesen su articulación y el dominio de la una sobre la otra. La república de españoles dependía de la república de indios para su servicio y su funcionamiento, en tanto que los indígenas acudían a la legislación y a las altas esferas del poder administrativo para disminuir las presiones coloniales, además de desarrollar estrategias informales que les permitieron sacar provecho de las oportunidades que la república de españoles les podía presentar.

Dentro de la república de españoles estaban incluidas las denominadas “castas”; mestizos, mulatos, zambos, etc. exentos de tributo y de servicio. A la base de la estamentada sociedad colonial española se ubicaban los esclavos, presentes también en el corregimiento de Loja y cuya participación fue activa en las haciendas cañicultoras. Aunque en teoría los indígenas eran considerados “vasallos libres de su Majestad” y tanto el tributo como el servicio se presentaban como formas de reconocimiento de su dominio y vasallaje, la Corona debía recordar constantemente –signo de su no observancia– que las leyes prohíben el maltrato y el abuso contra la población nativa, y que los servicios deben respetar los límites de tiempo establecidos y los pagos estipulados. En realidad ello nunca ocurrió y por el contrario: “la ficción de la legalidad amparaba al indio; la explotación de la realidad lo desangraba” (Galeano, [1971] 2008: 59)

---

<sup>18</sup> Algunos autores hablan de una verdadera “pigmentocracia”.

Esta situación se presentó agravada en Loja en vista de la escasa población indígena, menguada por las epidemias y las fugas; la presión minera en franca competencia con la producción hacendaria por acaparar la poca mano de obra disponible; las notables distancias que la separaban de los centros principales de administración colonial; y la constante resistencia ofrecida por la población indígena local a reducirse al servicio. La realidad de sobreexplotación en Loja se patentiza en una queja que el común de indios de este Corregimiento elevó a las autoridades en 1692, llegando incluso a afirmar que su situación es peor que la de los esclavos:

“...que los que an quedado en sus pueblos de ninguna manera gosan de descanso que les conceden las leyes, Cédulas Reales y Ordenanzas, estando en perpetua y mas lamentable servidumbre que la que tienen los negros esclavos porque a estos a mucha costa los visten sustentan y curan sus amos, y con los yndios nada desto se haze” (ANH/Q Indígenas. (1692) C. 20. Exp.14. Fol. 1)

Siguiendo a Solórzano, Juan Chacón (1981) anota que los indígenas fueron los “pies” de la sociedad colonial, esto en vista de la relación económica de explotación del trabajo indígena, y por cuyo medio se consiguió toda la riqueza de Indias, puesta al servicio de una metrópoli extranjera.

### **Primeras estrategias socio-culturales de resistencia.**

En el citado informe de 1692 se lee: “que los que an quedado en sus pueblos”. Precisamente, una de las principales estrategias de resistencia desarrollada por los Paltas contra la sobreexplotación fue su dispersión mediante la huida hacia otras regiones, adquiriendo el carácter de “prófugos” ante las autoridades españolas dada la imposibilidad de sujetarlos al servicio de mitas y percibir sus tributos. Cabe señalar que esta estrategia inició en el alba del periodo colonial y continuó hasta su ocaso; a lo largo de toda la etapa los documentos repiten cuan común fue este movimiento. Tal el caso en 1667 cuando don Diego de Vaca, tesorero de las Cajas Reales, sujetó con violencia a los indios de Chuquiribamba a su servicio personal. Éstos elevan una queja contra el mencionado funcionario, quien:

[...] nos hase y a echo muchos agravios y bejaciones en tal manera que estan los mas dellos para despoblarse e yrse a otras partes remotas por no padecerlos como lo estan

padeciendo assi por el dicho tesorero como por sus mayor domos (ANH/Q. Indígenas [1667] C. 9. Exp. 4. Fol. 1)

Años antes, en 1573, se determina la existencia de un polo intermedio que acogía a quienes huían de Loja y de Piura. Hocquenghem recoge la siguiente cita documental:

El rio abajo de alva (Calva) entre Loxa y Piura ay cantidad de yndios paltas y guaycundos huydos ques gran ladronera y acogida para los yndios que huyen del servicio de Loxa y Piura (Hocquenghem, s/f: 47)

Ya en el anochecer colonial, un documento de 1795 relata la situación de los indios de Celica y del general del corregimiento, se trata de un marco donde el escenario sigue siendo el maltrato y la respuesta la huida:

Y atendiendo al modo con que caritativamente miran a los naturales en otras provincias se han ausentado muchísima parte de la jente, de esta ciudad, con notable quebranto de los reales tributos pues andan exparramados, y dispersos foraneamente... las grabes extorciones, ultrajes, y maltratos que sufren los yndios continuamente de los curas, corregidores y tenientes pedaneos de aquel departamento, como tambien de los vecinos blancos, quienes sin excepcion alguna de casiques, gobernadores, y principales, los tiranizan y castigan azotandolos cruelmente y con exceso, por cuyo motivo desamparando sus labores y sembrados, se há ausentado la mayor parte de aquellos yndios, y andan prófugos con perjuicio del real ramo de los tributos (ANH/Q. Indígenas [1795] C. 140. Exp. 10. Fol. 1)

Con la certeza de que los Paltas estaban estrechamente emparentados con los grupos de la selva húmeda, es altamente probable que en su estrategia de huída hayan visado las tierras del Este, con las cuales seguramente aún permanecían en vigencia ciertos vínculos sociales que de larga memoria emparentaban a los Paltas con los Bracamoros:

La precoz desaparición de los Paltas andinos sugiere en efecto la eventualidad de una fuga masiva hacia zonas de refugio, y nada tendría de sorprendente encontrarlos de nuevo instalados en territorio bracamoro. (Tylor, 1988: 217)

Al recurso del escape se suma el de la “ladinización”<sup>19</sup>, entendiéndose por tal el desprendimiento de la identificación indígena y la aproximación cultural al mundo hispano. Para ello apenas bastaba con desprenderse del ropaje, la lengua y la identificación con el espacio indígena, y a la par, adquirir el vestido, la lengua castellana y la identificación con los elementos culturales españoles. El paso del tiempo vio el acrecentamiento de este proceso a tal grado que a finales de la colonia devino en estrategia masiva, adoptado en unos lugares más que en otros; mientras que muchos indígenas intentaron echar mano de esta maniobra, la Corona resistió a sus propósitos, buscando mecanismos de delimitación de los espacios y las identidades étnicas. Poco a poco, a lo largo de este trabajo, iremos deshilvanando este asunto.

### **Situación demográfica en los siglos XVI y XVII**

No resulta fácil llegar a establecer con certeza cuál fue la situación demográfica de la población indígena lojana durante estos dos siglos, toda vez que los datos se presentan dispersos y poco sistemáticos. En lo referente al siglo XVI Galo Ramón recoge dos fuentes: el censo realizado por el primer Marqués de Cañate en 1548 y la relación de Morales Figueroa de 1575.

El censo de 1548 arroja el dato de 3647 tributarios, esto es, una población indígena total de 9482 personas aproximadamente. Sin embargo, para 1575 se observa un notable descenso, producto muy seguramente de las epidemias, las muertes en las minas y las deserciones. La relación de Morales de Figueroa menciona que para dicho año el corregimiento de Loja tiene una población tributaria de 2849 personas, o sea, unas 7407 personas aproximadamente. Estas evidencias dejan sin sustento la apreciación “conforme a lo que se puede acordar a la vista” hecha por Salinas en 1571, estimación que infla la cifra de indígenas a 15 o 16 mil personas.

Respecto al siglo XVII Minchom anota que: “prácticamente no existen fuentes para la historia demográfica de la provincia”. (Minchom, 1983: 150) Sabemos en todo caso que en 1618 se efectuó la más importante visita y repartición de mitas de aquel siglo llevada a cabo por Diego de Zorrilla, oidor y visitador de Loja y Cuenca.

---

<sup>19</sup> “La palabra Cholo en la época de la colonia, en América, se aplicaba al ladino (el que habla latín) por su aprendizaje de la lengua española. Y antes de llegar a América se había llamado así a los árabes (moros que aprendían la lengua de los cristianos)” (Álvarez, 1997: 90)

Lamentablemente y como lo confirma Poloni-Simard, esta numeración “no ha dejado huellas en los documentos” (Poloni-Simard, 2006: 58)<sup>20</sup>. A pesar de aquello, una nota fragmentaria en un documento de 1717 hace mención a la referida numeración, efectuada “sien años atrás”, y en la que se presentan datos demográficos comparativos entre 1618 y 1717:

A que se añade los pocos yndios que an quedado ques de **ocho cientos** en todo el dicho Corregimiento, siendo aun quantiosos pueblos, abiendo sido el numero de **mas de dies mil yndios tributarios** a tiempo de sien años en que se reconocio la visita y numeracion que ejecuto el señor Licenciado Diego de Sorrilla, del Consejo de su Magestad, oydor que fue en esta Real Audiencia (ANH/Q. 1717 Indígenas, C. 35. Exp. 11. Fol.1, énfasis mío)

Estas cifras desconciertan, a todas luces que parece exagerado el número de diez mil tributarios en la provincia, y la escasa cifra de apenas ochocientos indios en el total del corregimiento para 1717. Antes que tomar estas cifras al pie de la letra, debemos advertir que cuando no se trata de los padrones oficiales, la amplificación de los datos demográficos al asignar un número mucho mayor de habitantes a un determinado punto parecería haber sido cosa común. Para la segunda mitad del siglo XVIII, por ejemplo, el padre Juan de Velasco y un informe colonial<sup>21</sup> asignan, tan solo a la ciudad de Loja, una población de diez mil habitantes, cuando de acuerdo con los padrones oficiales de la misma época la población apenas supera las tres mil personas. Sin duda, el citado informe sobredimensiona el número de pobladores al tiempo de la numeración de Zorrilla y minimiza su número para 1717; quizá lo haga con fines instrumentales, en el empeño de llamar la atención de las autoridades respecto a la manifiesta falta de servicio. Y por otro lado, en los censos de la segunda mitad de este siglo la población indígena total del corregimiento supera los diez mil habitantes, con lo que se desvirtúa el dato de que para la primera mitad del siglo XVIII su población apenas alcanzaba la cifra de 800 personas; para la época, sin que exista una razón de peso –que por supuesto sería visible y de la que se tendría

---

<sup>20</sup> Salvo que, para el caso de Loja, existe una muy resumida y parcial copia hecha en 1654 del documento original (de 1618) que reposa en el Archivo Nacional de Historia (ANH/Q. 1654 Indígenas, C. 22. Exp.19.) al que nos referiremos más adelante. En ella, sin embargo, no se presentan datos demográficos ni mayores detalles sobre la composición poblacional del corregimiento.

<sup>21</sup> ANH/C. Fondo Muñoz Vernaza, Documentos de la colonia. [1752] Lib. 6. Fol. 41-43

noticia– un aumento del 92% en cuarenta años resulta sencillamente imposible. Si bien es cierto que a partir de 1740 se activó la economía cascarillera y, a la par, la crisis de los obrajes en el norte de la audiencia quiteña produjo masivas migraciones a Loja, estas tuvieron un ritmo progresivo y paulatino, sin producir un estallido demográfico de grandes proporciones en el corto plazo.

## CAPÍTULO III

### EL PUEBLO PALTA Y EL RÉGIMEN COLONIAL

#### 3.1 Sociedad y economía

##### Mitas y Tributo

Como quedó sentado, si por un lado el imperio inca se estructuró dentro de la lógica del Estado redistributivo, la imposición española, en cambio, llegó a asentarse sobre la base del Estado tributario. El *derecho de conquista* y el reconocimiento de vasallaje fueron los justificativos del sistema tributario español que gravó a los indígenas varones, en la edad comprendida entre los dieciocho y los cincuenta años, al *pago de tributos* y al servicio obligatorio de *mitas* o trabajo por turnos. Estas obligaciones se imponían solamente a la república de indios, estando exentos de ellas los españoles y los miembros de las “castas”. No obstante, en el desarrollo de este capítulo veremos que el paulatino incremento de los procesos de mestizaje amplió el rango de tributario según determinadas normativas.

Los tributos no sólo se constituyeron en un sistema simbólico de dominio y vasallaje sino que a nivel económico representaban la primera fuente de ingresos para los gastos de la administración pública. Y aunque en teoría el pago de este gravamen libraba a los indígenas de cualquier otra responsabilidad fiscal, en la práctica debían cargar con ulteriores exacciones en dinero y en productos, de manera particular a favor de la Iglesia.

Los tributos eran cobrados ya sea directamente por la administración estatal o por un *encomendero*, éste era alguien con los méritos suficientes para que la Corona depositase en sus manos la cura material y espiritual de los indígenas, a cambio de lo cual se beneficiaba de prestaciones personales de servicios y de los cobros tributarios. Por lo regular, las autoridades se servían de los caciques para recolectar el tributo y reunir la mano de obra de mitas, práctica que para las autoridades étnicas se tradujo en una fuerte presión con la que constantemente debieron lidiar.

La *mita*, una institución de origen incaico, fue reelaborada a favor de los encomenderos españoles, la Iglesia, las autoridades locales y el servicio público. En

el territorio de la Real Audiencia de Quito, el *entero* de una mita correspondía a la quinta parte de los “indios útiles”, esto es, los varones presentes que se encontraban dentro del rango de los dieciocho a los cincuenta años. Exentos de mita estaban los enfermos y lisiados –situación que debían demostrar documentalmente–, algunos artesanos y los miembros de la nobleza indígena, amén de los prófugos y ausentes quienes, cuando menos en teoría, no debían ser numerados. Además, los caciques y sus hijos primogénitos también estaban exonerados del pago de tributos y servicios personales, una prerrogativa que no siempre se respetó. En ocasiones, ni siquiera las mujeres y los niños gozaron de la exención laboral y tributaria reconocida por la ley, debiendo cargar a costas con los deberes de quienes fugaban:

Por cuios rigores andan de tierra en tierra desamparando a sus pobres mujeres e yjos pues asta estas no estan seguras, pues biendo que sus maridos no parecen aunque perezan; las llevan a sus haciendas para que ellas y sus yjos les asistan a la cultivacion de sus labranzas. Y aun las castigan severamente para que confiesen y digan adonde estan sus maridos (ANH/Q. Indígenas [1716] C. 34. Exp. 13. Fol. 5)

En el corregimiento de Loja y en vista de los constantes atropellos a la letra de la ley, un documento de 1732 recuerda las tres cualidades que deben convergir para la repartición de mitas, la primera es que:

[...] haya suficiente numero de yndios en el pueblo de adonde se hisiere dicho repartimiento, y previniendose por la orden 3. Tit. 13. Lib. 2. que en esta provincia se repartan yndios de los que cupieren en la quinta parte, de suerte que para que se reparta vn yndio es nesesario que ayga cinco, y para dos, diez, correspondiendo a esta regulacion el mas numero de yndios que se repartieren desde edad de dies y ocho años hasta la de cinquenta en que estan obligados a estos servicios como se colije de la ley 7. Tit. 5. Li. 6. Porque hasi no se les reparta mas numero de mita que el que les toca a dichos yndios. (ANH/Q. Indígenas [1732] C. 44. Exp. 23. Fol. 7)

Un funcionario real, el *juez numerador*, era el encargado de levantar los censos de población indígena y de realizar el repartimiento de mitas y rebajas de acuerdo al número de quintos disponibles. De tanto en tanto se realizaban las denominadas “revisitas” en las que los padrones eran renovados en función de los decesos, del número de ausentes, lisiados o enfermos y los ingresos y salidas del padrón en

función de la edad. No faltaban quienes eran removidos del padrón al alegar y demostrar su pertenencia a las “castas”, declarándose por mulatos o mestizos.

Retomando ahora la revisión de los condicionamientos para la entrega de mitayos, la segunda observancia es que:

[...] de los pueblos a las haciendas donde an de haser la mita no aya mas de diez leguas de distancia, y aunque por la Cedula del Servicio Personal ti. 18. Li. 2 de las Ordenansas num. 19 dize que a los obrages, se manda que se repartan los yndios de solas dos leguas en contorno; Pero la ley 3. zitada se estiende alas dies leguas con tal que se les pague la yda y buelta, y quando estan contrarias las ordenanzas a las Leyes debe prevaleser lo dispuesto por las leyes, como expresa y literalmente se ordena en la Lei. 37. Tit. 1. Li. 2. dela Recopilacion de Yndias. (Ibídem)

Antes que nada, dejemos claro que existían varios tipos de *mita*: la más común era llamada *ordinaria* y estaba sobretodo ligada a las faenas agrícolas y ganaderas; resulta evidente que este servicio llegó a constituirse en la savia vital del sistema hacendatario. También se implantó la abominable *mita minera* –sin lugar a dudas, la más cruel de todas– por cuyo medio los imperialismos europeos iniciaron su proceso de *acumulación primitiva de capital*, germen y preludio del capitalismo, a costa del sacrificio de varias vidas humanas y la expropiación de los recursos naturales del mal llamado Nuevo Continente. La mita minera fue abolida en Loja el 17 de septiembre de 1700, a partir de entonces los intereses de los hacendados se impusieron sobre los intereses de los mineros, cuya actividad ya no reportaba mayores beneficios para la dinamización de la economía interna ni estimulaba otras actividades productivas. Otro tipo de servicio, *oyaricos*, *pongos* y *huasicamas*, estaban sujetos a las actividades domésticas en la haciendas y los centros urbanos. El resultado de esta proximidad e integración al espacio español fue una fuerte ladinización de los indígenas adscritos a este tipo de servicio doméstico. Para ejemplificarlo baste citar el siguiente documento de 1783: “que por quanto los yndios en los pueblos de españoles se suelen hallar disfrasando sus naturalesas, fugitivos de sus Casiques, ala sombra de barios vecinos 110:6. (ANH/Q. Indígenas [1783] C. 110. Exp. 6. Fol. 15)

Aun cuando las mujeres indígenas estaban libres de la mita, la *huasicamía* también hizo extensivo a ellas el servicio, un servicio que por su naturaleza y denominación correspondía de manera inmanente y exclusiva a su “clase”. La huasicamía puso un

sello distintivo a su identidad, marcando su reconocimiento colectivo como grupo y determinando su segregación social hacia el exterior.

Concluamos con la mita de *obraje*, mecanismo de apropiación del trabajo indígena en la producción de excedentes en forma de tejidos. Los talleres obrajeros de la Real Audiencia de Quito producían gran cantidad de textiles que se exportaban a Europa y a los florecientes centros mineros de América, como Potosí y Huancavelica (muy renombrados eran los *paños azules* de Quito). Empero, los obrajes solo tuvieron importancia al centro y al norte de la Real Audiencia, siendo su punto más meridional Alausí con sus talleres ubicados en el sector de Tixán. Al sur del Nudo del Azuay la producción de tejidos no estuvo ligada a los obrajes sino, más bien, se realizaba dentro de los círculos domésticos particulares. Los hacendados tenían poca participación en los circuitos productivos, salvo en los contados casos en que de su cuenta corría la provisión de algodón (Palomeque, 1982) En definitiva, el obraje prácticamente revistió nula importancia en lo que hoy es el Austro ecuatoriano.

Sumada esta constatación a las provisiones dictadas en Loja para la movilidad de trabajadores mitayos, sorprende que pese a la inexistencia de obrajes en la región el rango espacial de servicio nunca llega a las diez leguas (distancia estipulada para las mitas de hacienda). Aunque los datos a este respecto a lo largo de la época colonial a veces se presentan contradictorios y varían en el tiempo y en el espacio, los documentos confirman que la movilidad de servicio en Loja se acerca a las distancias estipuladas para los obrajes. Cuando don Felipe Tamayo solicita en 1704 la entrega de mitayos del pueblo de Celica para llevarlos al valle de San Antonio, el protector de naturales pide a las autoridades que: “no permitan sean obligados los yndios de dicho pueblo de Selica y sus anejos, ni los de los demas que distaren de las haziendas y estancias mas de dos leguas, i en que mediaren rios peligrosos” (ANH/Q. Indígenas [1704] Ca. 28. Exp. 2. Fol. 2)

De forma parecida, en 1724 don Andrés Masa y don Jerónimo Chamba, mandones del pueblo de Colambo, recuerdan que por disposición los indígenas: “no deben hazer la mita que estan privilegiada ni en mas distancia de doz leguas” (ANH/Q. Indígenas [1724] Ca. 38. Exp. 17. Fol. 2). En 1750 los caciques de Saraguro apelan a la petición de enviar doce indios de sus parcialidades a la ciudad de Loja, entre otras

cosas alegan: “no pueden ser sacados los yndios en distancia de mas de tres leguas de sus naturalesas” (ANH/Q. Indígenas [1750] Ca. 63. Exp. 3. Fol. 2)

A estos condicionamientos en la entrega de mitas se suma un tercero, el de los “temples”, entendiéndose así el medio climático y medioambiental:

La tercera que el temple de la hacienda donde se repartièrent los yndios no sea notablemente contrario al temperamento de su pueblo, y lo mismo de manda en dicha cedula del servicio personal num. 8. Que à las labores, y esta informado el fiscal protector que en la dicha provincia de Loxa se hasen barios repartimientos de yndios sin observarse estas calidades, llebandolos de temples frios a calientes y emfermisos contra la expresa prohibicion de la lei 13. Tit. 1. Lib. 6 en que asi se ordena aunque sea en la mesma provincia, por que esta diferencia es mui nosiba ala salud y vida, y con efecto sea experimentado mui grave daño y mortandad de yndios de que a resultado vna notable disminucion de estos, de suerte que ya no caben en la quinta parte los yndios que con efecto se reparten. (Ibídem)

La última parte del texto es bastante explícita: la inobservancia de las leyes, ordenanzas y provisiones que amparaban al indio era el pan del día en el corregimiento de Loja. El cambio de medio ambiente para el servicio de mitas, sumado a otros atropellos que se cometían contra la población nativa, provocaron un drástico descenso demográfico que terminó por fracturar el sistema de repartimientos por quintas partes, no siendo éste suficiente para cubrir las exigencias de mano de obra requerida por los hacendados. Todo esto desembocó en un juego de fuerzas en el que los terratenientes pugnaban por extender la cuota de mitas, contra una población nativa que se había tornado hábil en el manejo de las leyes y que las sabía instrumentalizar a su favor, o que en su defecto optaba por la huida y el destierro voluntario como medio de resistencia a la férula colonial y sus particulares exigencias.

El cambio de medio ambiente que debieron padecer los indígenas lojanos se debió en gran medida al tipo de explotaciones características de la región: la minería y la producción cañícola se desarrollaban en lugares donde el clima es caliente y “malsano”. Las principales minas de la región se ubicaban en Zaruma y en Zamora; las haciendas de caña emplazadas en los cálidos valles del Catamayo y Malacatos.

Pero a más del clima caliente (y húmedo en Zaruma y Zamora) estas regiones eran assoladas por epidemias que dejaban tras de sí oleadas masivas de decesos. El escalofriante escenario que Salinas de Loyola detalló en su relación de Zamora y Zaruma lo resume de manera bastante elocuente:

Entre las epidemias y las exacciones de los Españoles, 20 000 indios habrían muerto en la región minera de Zamora-Nambija, que al presente se encuentra totalmente desprovista de mano de obra; y sólo quedan 20 Españoles en Zamora... En cuanto a la región de Zaruma, casi desierta, la mayoría de los indios paltas y cañaris que fueron enviados allí han muerto, y los encomenderos de Loja y de Cuenca rehúsan enviar a sus indios a la mina, por temor a perder el tributo y la mano de obra; de modo que sólo quedan 150 ó 200 indios a proximidad del cerro (RGI 2 [1592] 1965: 307 - 320)

A no dudarlo, los valles templados de la provincia también sufrieron el azote de cruentas epidemias, especialmente aquellas introducidas por los conquistadores y contra las cuales el sistema inmunológico de la población nativa no había desarrollado anticuerpos. Con todo, el informe de Salinas describe al hermoso y templado valle de Cuxibamba, lugar de asiento de la ciudad de Loja, como un sitio apacible y sano:

23. El temple es bueno, como tengo dicho, y a esta causa se tiene por sano y viven sanos los naturales de términos de ella y los españoles. La enfermedad que más daño hace y se teme, son cámaras de sangre<sup>22</sup>. Pestilencia nunca la ha habido ni saben los naturales qué enfermedad sea.

24. La enfermedad de cámaras dicha, y calenturas y romadizos a tiempos, ninguna contagiosa; aunque habrá 12 ó 13 años hubo enfermedad general entre los naturales y españoles de sarampión y viruelas, que hizo daño. (RGI 2 [1571] 1965: 292)

En vista de su localización en temples calientes, minas y trapiches fueron considerados atentatorios contra la vida y la integridad de la población indígena. De ahí que frente al pedido del mencionado don Felipe Tamayo de llevar quintos a su trapiche en el valle de San Antonio:

---

<sup>22</sup> Cámaras, es decir, diarreas.

[...] cuyo temperamento es tan opuesto al natural origen de los yndios, y al de los pueblos donde son llagtaios, que a mas de la distancia en que no permite la lei, la mita, contraen tan agudos achaques de calenturas que continuamente se mueren de ellas. (ANH/Q. Indígenas [1704] Ca. 28. Exp. 2. Fol. 1, 2)

Las autoridades resolvieron dictar una protección a favor de los indios prohibiendo se efectúe dicho repartimiento.

Hasta 1618, en la quinta numeración y repartición de mitas para Loja y Cuenca realizada por el oidor Diego de Zorrilla, se repartieron para el servicio en el corregimiento lojano:

[...] los yndios delos pueblos de las provincias de Amboca, Celica y Malacatos, y pueblos de San Joan del Valle que son de donde hasta agora se an dado y rrepartido mitayos para la guarda de ganados y servicio de estancias de los vesinos deste corregimiento. (ANH/Q. Indígenas [1654] Ca. 22. Exp. 19. Fol. 8. Es copia del doc. de 1618)

Esta quinta repartición de mitas estaba orientada sobre todo al servicio en actividades agrícolas y pecuarias, las que en corregimiento de Loja presentaban sus propias especificidades, únicas y diferentes con respecto al resto del territorio de la Real Audiencia de Quito. En lo concerniente a la mita minera, Ramón (2008) anota que 600 mitayos movilizados al servicio provenían de 3 etnias: Ambocas, Garrochambas-Paltas y Malacatos<sup>23</sup>, un tipo de mita que como hemos dicho, en Loja fue finalmente abolida en 1700.

Pocas líneas atrás mencionamos las condiciones medioambientales como una causal de los mayores padecimientos de los indígenas lojanos y, al propio tiempo, como una barrera para la adjudicación de mitas a favor de los encomenderos; el movilizar a la población de un lugar a otro a través de largas distancias, dentro de un medioambiente más o menos similar y homogéneo, era mayormente factible en las fronteras al norte de Loja. En cambio, dentro de su propio territorio, los cambios abruptos de ecosistemas y medios climáticos en cortas distancias (microveticidad) hacían que la movilidad intrarregional, respetando los condicionamientos de los “temples”, no haya sido una medida de fácil aplicación.

---

<sup>23</sup> También se movilizaron indígenas de Cañaribamba y Pacaibamba (Girón), lo que acarreó constantes conflictos con los hacendados y las autoridades cuencanas.

## Quintos y forasteros

Aun abreviados y homologados dentro de la categoría genérica de “indios”, la administración colonial realizó una categorización dual de la población indígena de acuerdo a sus ya mencionados intereses; el cobro de tributos y la apropiación de mano de obra. Así, en una esfera estaban los *quintos* u *originarios*, población obligada a la doble responsabilidad de pagar tributos y hacer servicio de mita. Su denominativo deriva de la obligación que cada parcialidad tenía de entregar la quinta parte de sus “indios útiles” para el servicio<sup>24</sup>. Los quintos también eran conocidos con el nombre de *llactayos*; voz quichua que hacía referencia a su estatus de autóctonos de la tierra donde habitaban. En algunos documentos coloniales –muy pocos sin embargo– es posible localizar dicho término.

En otra esfera estaba los indios *forasteros*, que tal como su nombre lo sugiere, se trataba de poblaciones de emigrantes que pasaban a residir en otros lugares ajenos al de su origen, y que por consiguiente veían debilitarse sus lazos de parentesco, con la consecuente pérdida de derechos territoriales. Esta situación, empero, se veía matizada con el tiempo puesto que el estatus de forastero era hereditario, de manera que las sucesivas generaciones iban echando raíces en los lugares de acogida a la vez que tejían nuevas redes de parentesco, aunque con muy menguados derechos sobre la tierra. Los descendientes de los forasteros poco a poco se tornaban cuasi nativos del terruño que los vio nacer, llegando en ese caso a ser conocidos como “connaturalizados” o “agregados”. De hecho, la estructura organizativa de los forasteros guardaba paralelismo con el sistema de gobierno de los quintos, puesto que contaban con su cacique y cabildo, además de ser numerados en los padrones de población indígena. Otro tipo de forasteros, *baladis* o *peinadillos*, al parecer no establecían ni morada permanente ni estrechaban alianzas matrimoniales, y tampoco respondían a la autoridad de un encomendero ni tenían cacique, se trataba, pues, de “indios vagabundos”. En algunos lugares de la Real Audiencia de Quito –por ejemplo Alausí– se reporta su presencia, no así en el corregimiento de Loja donde al parecer ningún documento utiliza los mencionados términos.

---

<sup>24</sup> En la Audiencia de Quito el entero de mitayos correspondía a la quinta parte de la población “útil”, en el Perú y Bolivia la séptima parte, y en México, el “Cuatequil” –equivalente de la mita– correspondía a la cuarta parte. (Oberem, 1985)

Es probable que aquí también nos encontremos frente a otro patrón de continuidad entre la concepción tripartita<sup>25</sup> del mundo andino y su resignificación dentro del régimen colonial (si incorporamos a los españoles y mestizos formamos este tríptico). Galo Ramón refiere la existencia precolombina de la tripartición entre los grupos collana, payán y cayao: los primeros eran los incas de privilegio, con el nombre de payán se identificaba a los grupos locales y los cayao eran los forasteros. En los antiguos documentos y en varios lugares de la geografía lojana (Cariamanga, Nambacola, Catacocha y Saraguro) encontramos la toponimia Collana, lo cual es sin duda una importante pista de la implantación de grupos incaicos de privilegio en el interior del territorio paltense. Luego, citando a Montesinos, Ramón descubre la permanencia colonial de este patrón tripartito en la máxima expresión de la fe local, la peregrinación al santuario del Cisne:

*...“Celebrase su fiesta por diciembre, día de la concepción, habiendo sido su aparición a doce de Octubre. Es la misa solemnísimas y dura tres días: **el primero lo hacen los de Loja, el segundo los indios naturales de aquella doctrina y el tercero los indios naturales de toda la comarca, que vienen más de treinta leguas a dichos días...**” (Ramón, 2008: 209)*

En este caso, los vecinos provenientes de la ciudad de Loja tomaron el lugar de privilegio que correspondía a los Incas, ahora visualizado en la nueva expresión de fervor y de fe local. El segundo día de la fiesta era propiedad de los llactayos del Cisne y el tercero se reservaba para los forasteros provenientes de hasta treinta leguas de distancia. ¿Podrá hablarse de una correspondencia entre collana/españoles; payán/originarios; y cayao/forasteros? Es muy probable que así sea, o que al menos los indígenas lo hayan asimilado como una estructura lógica, comprensible y conocida dentro de las formas organizativas que ya les habían sido impuestas desde el incario.

Ya en el régimen colonial, la contraparte de la mita era el acceso y derecho de uso de las *tierras de comunidad*, las mismas que eran concedidas por el rey únicamente a los quintos, pues más allá de las concesiones territoriales que el Papa Alejandro VI hizo a los reyes católicos sobre *todos* los “territorios descubiertos”, los quintos –

---

<sup>25</sup> La dualidad, la tripartición y la organización decimal hacían parte de las concepciones clasificatorias en mundo andino.

originarios—eran quienes ostentaban la posesión ancestral de las tierras y normaban su utilización por la vía del parentesco. Al no poseer tierras de comunidad, las cargas fiscales y laborales de los forasteros disminuían de tal manera al punto de quedar exentos del servicio de mita, y el tributo con el que fueron grabados equivalía, a grosso modo, a la mitad del que debían pagar los quintos. En suma, tierra y obligaciones coloniales estaban muy estrechamente vinculadas.

Los forasteros también recibían el nombre de *indios de la Corona Real*, o simplemente *Coronas*. Esta denominación hacía referencia al hecho de no depender de ningún *encomendero* sino al de estar adscritos, directamente, al poder de la Corona Real y permanecer bajo su tutela. Los documentos coloniales del corregimiento de Loja utilizan este término de manera muy corriente. Esta doble adscripción al interior de la etnicidad indígena permitió una mayor fluidez dentro del mundo amerindio, dando lugar a nuevas estrategias de movilidad espacial y social como medio de evadir las obligaciones laborales y tributarias del régimen colonial. Aunque, de todos modos, al echar en juego esta carta —la de emigrar y tornarse forastero— los sistemas sociales tradicionales, los mecanismos de reciprocidad y redistribución, el acceso a la tierra y el tejido del parentesco como red social se veían minados y debilitados en sus propias bases.

Toda vez que el acceso a los recursos estaba ligado al parentesco, la decisión de emigrar no debió resultar nada fácil; la palabra quichua “huaccha” —para figurarnos una idea— tiene la doble acepción semántica de “pobre” y “sin padres”, o en último término, “sin lazos de parentesco”, lo que equivale a desheredado o desposeído. Pese a todo, cabe preguntarse si los forasteros acaso conservaban los lazos tradicionales con sus comunidades de origen, en donde se podían haber servido de sus parientes para acceder a los sistemas de producción y formar parte de un hilo, cuando menos periférico, del tejido social. De cualquier forma, pese a que los forasteros no fueron beneficiados con el usufructo de las tierras de comunidad, podían acceder a ellas mediante la compra o el arrendamiento privado, constituyéndose las mismas en el anclaje que los fijaba permanentemente en los lugares de acogida. Además, el establecimiento de alianzas matrimoniales con indígenas del quinto les permitía acceder a la tierra, sin por ello perder su categoría ni el derecho de transmitirla a sus descendientes (como veremos en el siguiente subtítulo)

En todo caso, la estrategia de movilidad espacial no necesariamente comportaba la migración a largas distancias; así cuando menos lo sugiere un informe colonial que, sobre Loja, Martín Minchom recopiló en la Biblioteca Real de Copenhague:

Se distinguen los quintos en que tienen tierras propias, y pagan de tributo 5 pesos y los coronas 3 pero pasándose en un quinto de otro pueblo ya se le estima por corona (Minchom, 1983(b): 32)

De manera ascendente, los indios de la Corona real incrementaron su número en tal medida que, a finales de la colonia, superaron largamente el número de quintos, pasando a constituir el grueso de la población indígena lojana. En otros términos, la mayoría de indígenas lojanos estaban catalogados bajo la categoría de forasteros, y aunque es verdad que a finales del XVIII la región albergó a varios emigrantes del centro-norte de la Real Audiencia de Quito, muchos de los forasteros provenían de migraciones internas dentro del mismo corregimiento de Loja.

Por lo demás, es obvio que el predominio de indios coronas modificó la estructura de tenencia de tierras con sus consecuentes cambios en los sistemas productivos, reproductivos y socio-culturales; tenemos ante nosotros el espectro de una población indígena mayormente desprovista de tierras “propias” y, en su mayoría, libre del servicio de mitas, pero que en cambio vio el debilitamiento de sus lealtades comunitarias internas y la reconfiguración de sus sistemas de parentesco. Adelantemos desde ya que esta especificidad en el corregimiento de Loja – difícilmente replicada en otros espacios– juega un papel preponderante en el posterior proceso de “blanqueamiento” de la provincia.

### **3.2. Parentesco, grupos de descendencia y estructura social**

El caso de los hermanos Lema, Juan, Lorenzo y Lucas, nos brinda un claro ejemplo de la lucha de intereses, las posibilidades que presentaba y la naturaleza de esta doble categorización de la población indígena. Cuando en 1708 don Andrés Poma, cacique del pueblo de Nambacola, intenta sujetar a los Lema –oriundos de San Juan del Valle– al servicio de mitas y pago de tributos de quintos, éstos elevan una protesta ante las autoridades pues afirman ser “como forasteros de la Corona Real” ya que son hijos y bisnietos de indios forasteros, y como tales, reclaman el derecho de

excepción de mita. Contra derecho, don Andrés Poma se sirvió de su mandón, Andrés Curucamiza, para declarar a los hermanos Lema como indios del quinto de Nambacola sin tener en cuenta:

“[...] la relacion en tiempo que hizo numeracion del General don Francisco Peres de Tagle, Corregidor que fue desta dicha ciudad su anthesesor de Vmd, y asi junto a toda mi familia de madre Isabel Lema, y a Miguel Lema mi padre difunto, y a mi muger Cathalina Cuenca, y a los susodichos mis hermanos, quando el dicho mi padre y madre fueron yndios dela Corona Real, conocidos en esta dicha ciudad, y todos sus descendientes, y por averlo sido consta en la numeracion general que hizo la dicha esta ciudad y su jurisdiccion el General don Juan Baptista de Bardaxi y Ascon, Corregidor que fue de ella (ANH/Q. Indígenas [1708] C. 31. Exp. 3. Fol. 5,6.)

Más allá del evidente abuso que pudo haber tenido lugar en este caso, la situación de los quintos y coronas se presentaba ambigua e imprecisa, ya que de una parte la legislación no era lo suficientemente clara ni se hallaba bien sentada (la aplicación o no de la ley siempre estuvo sujeta a los vaivenes de la necesidad de tributos y mano de obra), y de otro lado la etnicidad activada como estrategia permitía a la población indígena un rango de actuación y evasión calculada de las obligaciones coloniales. En la sociedad indígena lojana, las propias estructuras socio-culturales fueron temprana y constantemente modificadas e instrumentalizadas con fines de resguardo contra las particulares condiciones de abuso que tenían lugar en este corregimiento. Además, la estrategia de movilidad étnica iba de la mano con la estrategia de movilidad territorial, operándose así una recomposición tanto en la forma de la sociedad indígena colonial como en sus patrones de asentamiento.

Gracias a una consulta realizada por el doctor Gabriel Piedrahita, nombrado juez visitador y numerador del distrito de Loja, podemos esbozar una idea de estas dinámicas a mediados del siglo XVIII. El principal cometido de Piedrahita es que del resultado que arroje su numeración aumente el ramo de los reales tributos y se corrijan ciertos “abusos” que este juez visitador asegura haber constatado en el tiempo que fue Corregidor de Loja<sup>26</sup>. De sus tres preguntas sobre cómo debería definirse el estatuto de quintos y coronas, la primera reza:

---

<sup>26</sup> Gabriel de Piedrahita y Saavedra fue corregidor de Loja entre 1754 y 1755

[...] y acontese que casandose yndio dela real corona con yndia del quinto, y al contrario yndio del quinto con yndia de la real corona, los hijos de estos no siguen regla si es dela clase del padre ni dela madre, sino que los que quedan que son pocos se suxetan ala parcialidad del quinto siguiendo unos al padre y otros ala madre, y los mas el mismo dessorden se denominan dela real corona por pagar menos tributo y por no hazer mitas, y esta es la causa por que se va extinguiendo la clase delos yndios quintos y escasee mucho el ramo de reales tributos como tambien las mitas, y asi es muy combeniente estableser regla sierta y que para ello se sirva V.A. de declarar en este asunto si deven seguir la naturaleza del padre o dela madre. (ANH/Q. Indígenas [1759] C. 74. Exp. 10. Fol. 1,2.)

Es interesante notar que la estructura del parentesco se llegó a reorganizar dentro de un sistema de descendencia bilateral; patrilineal o matrilineal, tal parece ser, en respuesta a cada particular coyuntura. Si uno de los progenitores –el padre o la madre indistintamente– era del quinto, sus descendientes podían declararse como tales de considerar que les era favorable unirse a este círculo de parentesco y así poder usufructuar de las tierras de comunidad, a despecho de quedar atados a la mita y al pago de un tributo más elevado. O bien adherirse al linaje del progenitor perteneciente a la Real Corona, y de esta manera evadir las cargas laborales y disminuir las fiscales. De acuerdo al citado documento, ésta última era la estrategia más esgrimida por la población indígena lojana, hecho que iba directamente en contra del propósito de Piedrahita de aumentar el ramo de los reales tributos y acrecentar la mano de obra para las mitas (que se encontraban muy menguadas según la observación de este funcionario)

Así pues, en atención a la primera pregunta de esta consulta, las autoridades de la Real Audiencia de Quito responden por medio del Protector General de Naturales, quien:

Dice que ha reconocido la consulta hecha à V.A. en los puntos siguientes. Primeramente que parcialidades deban seguir los yndios que son havidos, siendo la madre del quinto, y el padre dela Real Corona, ó al contrario, sobre que deberà tener dicho doctor presente la disposicion dela Ley 1o. Tit. 1. Lib. 6. en la que se manda que los hijos de yndias sigan el pueblo y aylo de sus padres, y los de las solteras de la madre, regulando por esta ley lo que

deberán pagar de tasa, o tributo, segun el que han pagado los de su aylo.  
(Idem. fol. 3)

Es decir, para la progenie de los matrimonios indígenas la Corona reconoce la descendencia patrilineal, lo que también conlleva la residencia patrilocal, pues éstos debían seguir “el aylo de sus padres”. En cambio, para los hijos e hijas de madres solteras se reconoce la descendencia matrilineal y la consecuente residencia matrilocal. Con esto, si dentro de un matrimonio el padre era del quinto su descendencia también lo debía ser, y viceversa si el padre pertenecía al grupo de la real corona. La descendencia de una madre soltera –lógicamente, por la ausencia de padre en el círculo domestico– debía adscribirse al quinto si la madre era del quinto y a la real corona si ésta pertenecía a tal categoría. Veremos más adelante cómo las estrategias matrimoniales que permitían a la descendencia heredar el lugar social de los *forasteros* fueron muy comúnmente utilizadas en Loja, lo que poco a poco llevó a que este grupo representara la mayoría de la población indígena en el corregimiento (sumado a ella las migraciones). La instrumentalización de la ley en su favor fue un mecanismo al que claramente acudieron los indígenas, así se llegaron a formular estrategias que partían desde las propias estructuras de la sociedad dominante.

La segunda pregunta del doctor Piedrahita tiene que ver con las estrategias de movilidad territorial, de donde se puede colegir que habría existido un flujo migratorio recíproco entre Loja y Cuenca y cuyo propósito principal parece haber sido la evasión de las cargas coloniales:

El segundo abuso que tengo experimentado que trasladandosse mutuamente, algunos yndios de esta jurisdiccion ala de Cuenca, y otros de Cuenca a esta, sucede que muchos se mantienen aquí sin casarse dies, y veinte años, y otros se arraigan casandose con yndias de esta jurisdiccion, y sindo estos que yo entiendo que deven denominarse forasteros dela Real Corona, intentan asi los que se mantienen muchos años solteros como los que se casan no pagar tributos aquí con pretexto de que los deven pagar en Cuenca, lo que nunca no se verifica, como ni el que paguen aqui los de esta jurisdiccion que se hallan en Cuenca, resultando de esto que dichos yndios abesindados en esta jurisdiccion usurpan los reales tributos no pagandolos aqui ni en Cuenca, pero lo mas admirable es que aun los hijos de estos yndios forasteros en yndias de esta jurisdiccion, nasidos y criados aqui, solo con el pretexto de

que sus padres fueron de Cuenca, o sus abuelos resisten pagar tributos aquí patrosinando sus amos este fraude, tan perjudicial ala Real Hazienda (Ídem. fol. 2)

En teoría, los forasteros avecindados permanentemente en cualquier parcialidad debían ingresar al padrón de los indios de la corona real y pagar la tasa correspondiente. Cuando se trataba de migraciones temporales los tributarios continuaban pagando en sus pueblos de origen<sup>27</sup>. Pese a esta costumbre, en Loja y en Cuenca existían muchos forasteros que alargaban su estadía por muchos años sin ser inscritos en el padrón de coronas, haciéndolo así incluso quienes se arraigaban en las comunidades de acogida por vía del matrimonio. Y lo que es más, hasta sus hijos se eximían del tributo escudándose en la condición de sus padres.

El hecho de que éstos alegasen pagar sus tributos en Cuenca (situación que nunca se verifica), y de la misma forma, el hecho de no percibir localmente los tributos de los lojanos que residían en Cuenca (quienes seguramente alegarían pagar sus tributos en Loja), da por lo menos que pensar sobre la existencia de una red social solidaria entre las parcialidades y las familias indígenas de estos dos corregimientos, quienes probablemente llegaron a organizar una red de intercambio poblacional y a estrechar ciertos vínculos sociales de reciprocidad en cuanto a la acogida y el cuidado mutuo de los forasteros. Y una vez más, también demuestra la fragilidad de las leyes y las dificultades manifiestas de someter a la población indígena a la legislación y a la coacción de la administración colonial.

Frente a esta constatación del juez numerador, las autoridades centrales aconsejan que:

“se observe la costumbre que ay en todas estas otras provincias, de que los Caciques de Cuenca, pongan sus principales en Loxa, y al contrario quienes hacen sus enteros a los cobradores de tributos respectivamente, como sucede en esta ciudad, Tacunga, Riobamba, que los cobradores de tributos suelen venderse mutuamente sus intereses” (Ídem. fol. 4).

De modo que, frente a la estrategia de movilidad espacial de la población nativa, la autoridad colonial propone armar una estrategia parecida: movilizar físicamente a los

---

<sup>27</sup> Aunque se presentan repetidos casos en que los forasteros con residencia perpetua continuaban inscritos en el padrón de quintos y pagando la tasa correspondiente en sus pueblos de origen.

principales y cobradores de tributos a las diferentes parcialidades para recolectar las tasas. O movilizar sus intereses mediante el intercambio de tributos, de manera que los cobradores de Cuenca reciban la autoridad de los de Loja para cobrar sus cuentas, y viceversa.

De cualquier forma, esta solución no resultaba tan simple: la escasa población tributaria en Loja no solo afectaba al servicio de mitas, sino que también limitaba el número de autoridades étnicas puestas al servicio de la administración, de tal suerte que colocar principales en Cuenca para el cobro de tributos no parecería ser una solución tan viable. Luce más viable el intercambio de intereses entre los cobradores de los dos distritos, lo que sin embargo necesitaría de acuerdos previamente pactados y de todo un andamiaje organizativo, del que –por lo menos en este trabajo– no ha sido posible encontrar constancia.

Por cuanto respecta a los hijos de estos forasteros –quienes también eludían el tributo– se manda que: “se observe la costumbre de que siempre se an tenido por forasteros no solamente aquellos que se an pasado de vnos lugares a otros, sino tambien los hijos de estos aunque ayan nasido en los pueblos en que se pretende la naturaleza, por estar declarado infinitas veces por V.A. deven seguir estos el Aylo y Parcialidad de sus antepasados (ibídem). Certificando una vez más que la naturaleza de forasteros no solo provenía del hecho de haber nacido en otra tierra, sino que la misma también se adquiriría por heredad de padres a hijos.

Pasemos finalmente al tercer punto de la consulta, en éste se trata sobre las condiciones de mestizaje que empezaron a tener lugar dentro de los pueblos de indios y que involucraban la movilidad étnica hacia el lado de las castas:

El tercer abuso que he experimentado es que los hijos naturales de yndias resisten pagar los reales tributos con el pretexto de que sus padres son mestissos, mesti yndios, mulatos, o zambos, y siendo cresido el numero de esta especie de yndios es grave el atraso que se sigue ala real hazienda de que estos no se numeren ni paguen tributos, y al mismo tiempo es este abuso perjudicial al publico, por que se sigue la falta de servisio en la labor delas haziendas, pues los que no estan suxetos a pagar tributos no se reducen a consierto, ni trabajo; y hallándose dispuesto por la ley 8. Tit. 5 lib. 6 de las munisipales de estos reynos que los hijos de yndias, aunque sus padres sean mulatos, y esemptos de tributos deven pagarlos fundándose sin duda esta legal

disposition en la regla de derecho que enseña que (partus uentren sequitur quo al estatum et conditionem) se a de servir V.A. determinar en este asunto si los hijos de yndias deven pagar tributos aunque sus padres sean mestisos, mesti yndios, mulatos (ibídem)

Teniendo en cuenta que la mita y el tributo marcaban la categorización de indio, la citada ley no toma en cuenta los factores genéticos ni biológicos para definir el movimiento hacia afuera de las identidades indígenas. De acuerdo a la misma, los hijos de una mujer india con un hombre mulato seguían la línea de descendencia matrilineal, siendo como tales reconocidos por indios tributarios.

Ante esta pregunta, el Protector General de Naturales responde que esta no es una cuestión perteneciente a su protectoría por cuanto trata sobre un asunto referente a las castas, deja abierto este punto al criterio de la autoridad de la Real Audiencia aunque recuerda la “costumbre antiquada que auido en contra de dicha ley” (Ibídem). Irresolución ante la cual el Fiscal declara: “los hijos naturales de yndias, mientras no justificaren ser de la clase, que por derecho no estuvieren obligados à tributar, siempre deben estar sujetos à la contribucion delos reales tributos, que assi es de justicia” (Ídem. fol. 4,5). Respuesta más bien evasiva que no cierra ni resuelve la cuestión.

### **Las regulaciones del mestizaje y su condicionamiento legal**

La sociedad colonial ideal se organizaba en torno a la dicotomía blanco-indio, deslegitimando y desconociendo la existencia de los grupos intermedios que se generaron tras el encuentro entre culturas. La desvalorización del mestizo encontró soporte en los numerosos estigmas que lo construyeron como un sujeto social ambiguo y dividido, difícil de clasificar en el maniqueista sistema estamental de la colonia. La marca más indeleble que sobre él se imprimió fue el calificativo –o descalificativo– de ilegalidad, por ser pretendidamente el fruto de relaciones “ilícitas” y de “amancebamientos pecaminosos” entre españoles e indias.

Su presencia cada vez más inexorable hizo necesario incorporarlo a alguno de los dos grupos o repúblicas creadas a efectos de separación social y racial. La conformación de un tercer sector, el de las castas, y la incorporación parcial de ésta a la república de españoles resolvió en parte esta disyuntiva. Pero por otro lado, el tránsito hacia el

espacio de las castas amenazó la continuidad del sistema tributario y del servicio de mitas, hecho que generó preocupación y resistencia por parte de amplios sectores de la sociedad dominante. Con el tiempo, determinadas medidas administrativas terminaron por adscribir a un sector de los mestizos dentro de la categoría de indios tributarios, legislando a favor de la continuidad de su herencia indígena.

En una verdadera sociedad de castas cual fue la colonial, organizada en torno a diferentes posiciones jerárquica de acuerdo a criterios de racialización, la estrategia del mestizaje permitía no solo la exención de mitas y tributos, sino que también ofrecía la posibilidad de movilidad social ascendente. Aun así, impregnados por un *weltanschauung* (cosmovisión) particular, por su propio *habitus* social y sus valores comunitarios, hay que relativizar la propensión de muchos indígenas por emprender tal “escalada”. Con todo, el mayor interés por este movimiento “ascendente” sería temporalmente progresivo y espacialmente restringido: Temporalmente progresivo puesto que con el paso de los años los procesos de mestizaje biológico y cultural fueron en aumento debido a la mayor cercanía que los indígenas establecieron con el mundo de los españoles y las castas: Espacialmente restringido ya que en diferentes lugares las condiciones de “aculturación” y mestizaje tuvieron un grado y una intensidad diferente, y aunque por lo general fue así la siguiente no es una regla invariable: las ciudades fueron el ámbito privilegiado del mestizaje, mientras que por el contrario, las comunidades campesinas abrigaron por más tiempo a las identificaciones originarias. De otro lado, en los diferentes espacios coloniales se produjeron procesos diferenciados tanto en el trato propinado a los indígenas, el sistema de tenencia de tierras, la vitalidad comunitaria, el grado de dependencia o autonomía alcanzados, todo lo cual, desde luego, generó respuestas y procesos sociales diversos; del modo como algunos optaron por el mestizaje, ya otros cerraron filas en defensa de sus identidades.

Volviendo al mestizo, hay que subrayar que su condición no se reconocía a simple vista, antes bien, para reafirmar su identidad había de remarcar y hacer flamear los estandartes de su posición. De hecho, los indígenas también podían declararse como mestizos si echaban mano de dichos estandartes. Ejemplifiquémoslo con el reclamo que por la rebaja en el entero de mitas se presentó contra el corregidor de Loja

(1712-1718) Clemente Sanchez de Orellana, a quien se acusa de volver mestizos, e incluso españoles, a los indígenas de su jurisdicción.

[...] a otros despachos de libertad de mitas y tributos declarandolos por españoles, o mestizos; bistiendoles como a tales delos generos de sus Grangerias para expender, con mas facilidad, los muchos paños y ropa de Castilla que a yntrodusido en dicho Corregimiento y a precios excesibos (ANH/Q. Indígenas [1717] C. 35. Exp. 11. Fol. 5)

Un juicio que en 1750 enfrentó a la familia Gómez con fray Gregorio Duarte es una muestra de la manera como se llegaron a objetivar las condiciones del mestizaje, pasado a constituirse en un verdadero referente social. Los hermanos Antonio y Tomás eran hijos de María Gómez, hija natural (no reconocida) del capitán español Joseph Gómez Coello. Aun así, fray Duarte denunció a los hijos de estos dos hermanos (nietos de María y bisnietos del capitán Gómez) por indios tributarios del quinto del partido de Celica, quienes “maliciosamente” se habrían adjudicado el apellido Gómez cuando en realidad se apellidarían Acaro. Además, con la misma “malicia” se habrían mudado de traje y vestido con el fin –lo que se considera peor– de usurpar los reales tributos pertenecientes a su Majestad.

La defensa de los hermanos Gómez –que por cierto no es el juez protector de naturales– argumenta que:

“Y no se puede desir que malisiosamente mis partes, an dejado el sobrenombre de Acaro y an tomado del apellido de Gomes, y mudado el traje de indios, porque mis partes, se an apellidado siempre con el apellido de Gomes y no de Acaro, y por Gomes an sido conosidos y reputados, toda su vida, y aunque Antonio y Thomas Gomes sus padres estubieron en trajes de indios pensionados en la mita y tributo como lo confiesan por su escrito en que pidieron la informacion, no haviendo sido indios sino mestizos, como se declaro mudaron el traje correspondiente a su calidad y condision el qual an seguido sus hijos, que son mis partes [...]

Respecto a María Gómez se declara:

[...] ni por el traje deo de ser mestiza porque el haver usado de dicho traje seria por su pobreza o porque su madre que la pario y crio, la trajo desde su niñez enbuelta en el mesmo traje que tenia la mesma madre, esto no aurguie que fuese india pues

consta lo contrario, dela informacion y dela declaracion de mestisa” (ANH/Q. Indígenas [1750] C. 62. Exp. 11. Fol. 9.)

Cuando se enteraron de que el capitán Gómez Coello era su padre y lograron obtener su reconocimiento oficial como mestizos (en 1722), Antonio y Tomas adoptaron los símbolos de su posición y los transmitieron como legado a sus hijos. A más del vestido, el defensor de los Gómez argumenta que éstos se encontraban pagando el impuesto de alcabalas, un gravamen al comercio que correspondía únicamente a la república de españoles. Así pues, el pago de las alcabalas en lugar del impuesto indígena fue otro factor que también se constituyó en un vehículo de diferenciación social.

Otro detalle revelador es la declaración que se hace de los Gómez como “mestizos finos” ya que descienden de un notable español, razón que torna tanto más válida su demanda y el reconocimiento de su “calidad”. Se declara que María Gómez, a más de haber sido hija natural del capitán Joseph Gómez, fue medio hermana del también capitán –y también Joseph- Gómez, quien fuera alcalde ordinario de la Villa de Zaruma. Tras todas estas consideraciones y el examen de rigor de las pruebas, la autoridad central en Quito dictó sentencia a favor de esta familia, declarándolos definitivamente por mestizos y, a la vez, desplazándolos dos escalones más arriba: uno por ser mestizos y otro por ser “finos”, de “noble estirpe”.

En fin, en la estamentada sociedad colonial incluso el mestizaje estuvo sujeto a diferentes graduaciones: Piedrahita habla de mestizos y mesti-indios; ¿acaso indígenas en proceso de ladinización? ¿O quizá se refiere a los hijos naturales de mujeres indias? Esto último resulta muy verosímil si tomamos en consideración que su situación de “ilegalidad” los volvía tributarios, por lo tanto mestizos más cercanos al mundo indígena que al español. En la defensa de la familia Gómez se acusa la categoría de “mestizo fino”. Los documentos también hablan de “montañeses”, quienes eran mestizos que también se encontraban más identificados con el mundo español, amén del amplio y multisémico término de “cholo”. A la inicial negación del mestizo le seguiría un periodo de complejas categorizaciones.

Ahora bien, en su estudio sobre las estrategias del mestizaje en Quito, Alexia Ibarra menciona un documento expedido en 1764 al que recurren de manera constante

varios individuos que buscan ser declarados por mestizos, algunos con éxito, otros sin lograr su cometido, mientras que de una gran parte la resolución final se desconoce. El interés principal de este documento radica en que establece que mestizos sí deben tributar como indígenas y quienes no. (Nótese que por “hijos naturales” se entiende lo contrario de “hijos legítimos”):

Acerca de la clase de mestizos que deben tributar y hasta que grados se entienda comprendidos. Dice que habiendose dirigido igual consulta en diversas ocasiones al Superior Gobierno resolvió en el 15 de septiembre de 1764. Que quanto a los hijos de indios en blanca se guardase la costumbre y si fuesen solo naturales de estas, no se les obligue. Que los de indio con negra, ó mulata, ó de negro y mulato con india devian tributar como indio y lo mismo a los de india soltera. Que los naturales de Negra o Mulata se considerasen requinteros que los legitimos de mestizo, ó blanco en india no devian tributar, y los naturales de ella siguiesen el pueblo de la Madre previniendose juntamente que la muger devia seguir el domicilio del marido, y los hijos legitimos el del padre... La de hijos legítimos de indio en blanca o mestiza precisamente había de pagar el tributo atendiendo a la conclusión de la citada Superior Providencia, pues deviendo seguir los hijos legitimos el domicilio del padre era consiguiente que el mestizo hijo legitimo de indio pagase tributo como su padre. Por el contrario, siendo solo natural en blanca, o mestiza, no se le obligue como que hade seguir el pueblo y condición de la madre... Dudavase en la práctica en cobrar a los hijos legítimos de indio en blanca o mestiza y por no resultar costumbre uniforme se acordó en Junta General de R<sup>l</sup> Hazienda celebrada en 10 de enero del presente año, que pagasen por aora en la propia conformidad que los naturales de yndia. La otra clase de mestizos tributarios es de los hijos de indio en negra o mulata, estos deven pagar indistintamente por Ley Municipal, el Superior Gobierno dispuso con arreglo a ella que siendo legitimos tributarios como indios y siendo solo naturales se considerasen como requinteros. No estando en uso en estas provincias el requinto se ordeno igualmente en la mamorada Junta que paguen principiando con dos tercios de lo atrasado dandose cuenta al Superior Gobierno. (Ibarra, 2002: 63, 64)

Tenemos entonces varias posibilidades. Para empezar, son contribuyentes:

- Los hijos legítimos de indio tributario con blanca o mestiza, quienes heredan la condición del padre, pasando a ser ellos mismos tributarios.

- Los hijos naturales (“ilegítimos”) de india con blanco o mestizo, pues éstos heredan la condición de la madre.

No son contribuyentes:

- Los hijos legítimos de blanco o mestizo con india, heredando el lugar social del padre.
- Los hijos naturales de blanca o mestiza, puesto que aunque el padre sea indio, ellos heredan la condición de la madre.

Queda en evidencia que el lugar social provenía del estatus de legalidad o ilegalidad de la descendencia, y esto no solo en el caso de indios quintos y coronas –como hemos visto– sino que la misma regla también se hacía extensiva a los mestizos, determinando a partir de ella su posicionamiento étnico y social. En los matrimonios legalmente constituidos normaba la regla patrilineal y la descendencia patrilocal, en un marco donde la condición de tributario o de exento también era un legado paterno. Por el contrario, la prole natural debía adscribirse al lugar de la madre, heredando todos los atributos legales de su condición.

¿Y qué sucedía con los hijos de “mestizos tributarios”? ¿Heredaban éstos la condición tributaria de sus padres? Alexia Ibarra responde: “El mismo documento explica que los mestizos tributarios no transferían su calidad de tributarios, por lo tanto las siguientes generaciones ingresaban en la calidad de “exentos” (Ídem. 72) De lo que se desprende que con el paso de las sucesivas generaciones el mestizaje llegó a fortalecerse antes que a debilitarse, delineando los perfiles de un proceso social y cultural que hoy por hoy consideramos mayoritario.

La combinación indio-blanco-mestizo permanecía sujeta a la norma arriba citada. En cambio, otro era el caso para las combinaciones donde el elemento afro estaba presente. Tanto en el texto presentado por Ibarra como en el de Piedrahita se hace referencia a una ley municipal que obliga a los hijos de indio con negra o mulata, o de negro y mulato con india (zambos) a pagar el impuesto indígena. Indistintamente de que la línea de descendencia sea patrilineal o matrilineal y de la existencia o no de vínculo matrimonial<sup>28</sup>. En el caso de los zambos, si eran hijos de un matrimonio se

---

<sup>28</sup> De acuerdo a Piedrahita se trata de: “la ley 8. Tit. 5 lib. 6 de las municipales de estos reynos”

consideraban indios tributarios, y si se trataba de hijos naturales eran conocidos como *requinteros*, quienes también eran tributarios. Por cuanto se refiere a los “privilegios” concedidos a los mestizos (de españoles con indígenas) éstos nacían a partir de una provisión eclesiástica. En el texto de 1764 se informa:

Tratando los D.D. el punto de mezcla con motivo de los privilegios que la Sta Sede concedio a los mestizos, y especialmente la disposicion ampliada por Pavlo V y Urbano VIII para con los mestizos, reputandolos neófitos por la mezcla con indios, han trabajado en averiguar los grados y clases en que pueden conceptuarse dicho comixtion para adaptar sin abuso el privilegio (Ídem. 65)

La cuestión étnica tampoco iba desasociada de las relaciones de clase, pues ayer como hoy la pobreza tenía rostro indígena: Los hermanos Josef y Pedro Fernández, hijos del blanco Pablo Fernández y de la india Josefa Casagña, fueron anotados como tributarios en el padrón de Chillogallo (corregimiento de Quito), esto en virtud de una *nueva ley* que obligaba a los hijos de madre indígena y padre blanco *pobre* a pagar el tributo de naturales (ANH/Q. Indígenas [1793] C. 135. Exp. 9) En el espíritu de esta ley, la esfera de la pobreza y de lo indígena quedan empatados y homologados dentro de la misma categoría, la que aunque muestra solamente un rostro tributario, esconde detrás de sí una profunda estructura socio-racial discriminatoria que se enraíza en lo más profundo de las relaciones coloniales. Si en Loja, el que los hermanos Gómez hayan tenido como ascendiente a un español de “noble” linaje volvía más legítima su reclamación en cuanto a quedar libres del tributo, en Chillogallo los hermanos Fernández se encontraban en la posición opuesta; la pobreza de su progenitor deslegitimaba su derecho a la exención tributaria, por lo que, de cierta manera, éstos se constituían en menos mestizos y más indígenas respecto a aquellos.

En fin, todo lo expuesto hasta aquí nos habla de la naturaleza abierta de la etnicidad, dentro de la que cabe la posibilidad de movilidad al interior de las identidades indígenas y el salto hacia otras adscripciones étnicas por fuera de la república de indios. En esta dinámica la categorización de “indio” no siempre tuvo que ver con factores genéticos ni biológicos sino que también respondió a factores administrativos, funcionales al régimen colonial, y a una estrategia de protección autogenerada por la población tributaria. De la misma manera, la categorización

étnica también iba muy de la mano con determinados criterios de clase, de modo que el grado de riqueza o pobreza y los ascendientes regulaban las condiciones de la *blanquitud*, del *mestizaje* y de la *indigeneización*, un ordenamiento social que respondía a un verdadero paradigma socio-racial.

El mestizaje y su contexto legal presentaron facetas muy abiertas y variadas. Los mestizos de primera generación heredaban la condición de indígenas dependiendo del lugar de su descendencia, aunque los descendientes de segunda generación en adelante se reafirmaban como mestizos al quedar libres de los deberes coloniales de la mita y del tributo. No sería de extrañar que en las estrategias matrimoniales hayan calculado y establecido el tipo de alianzas que liberarían a los suyos del servicio y del pago de tributos. También encontramos a varios mestizos acudiendo a su condición con el mismo propósito, un movimiento que resultaba más restringido a las uniones multidireccionales de indígenas con negros o mulatos. Es como si la marca de la esclavitud a la que fueron sometidos los afrodescendientes sumada a la categorización de mitayos de su herencia indígena se perpetuaba en el mestizaje racial: esclavitud y mita, sinergia negativa que perpetuaba a larga memoria el sometimiento de su descendencia, un díptico del cual resultaba muy difícil desprenderse. La pobreza y la ausencia de “nobleza” en el linaje también eran otro signo que perpetuaba la condición de los indígenas, con lo que queda claro que el fenómeno de la racialización social también comportaba una dialéctica clasista.

### **3.3. Relación entre Tributos y Salarios**

Otro de los efectos tanto de la mita como del tributo fue la monetarización de las economías indígenas con el consecuente retroceso del modelo autárquico de producción y consumo. La necesidad de pagar tributos a la Corona y diezmos a la Iglesia también estimuló las migraciones en busca de actividades remuneradas en moneda corriente con la cual poder saldar las imposiciones fiscales. Como consecuencia, el modelo económico sustantivista empezó a sufrir un paulatino abandono.

Al igual que en tantos otros aspectos, los tributos también dependían de las condiciones particulares de cada región y eran estimados al momento de levantar los

padrones *in situ* por el juez visitador numerador, a cuyo parecer corría las tasaciones según el análisis de los recursos humanos y materiales de cada pueblo de acuerdo a lo que la población estaba en condiciones de pagar, estipulándose una cancelación mixta tanto en dinero como en productos. Ahora bien, si se requería que la población indígena cumpliera con sus obligaciones tributarias ante la Corona, también era imprescindible que su tiempo y su trabajo fuesen debidamente remunerados por quienes se beneficiaban de sus servicios; de ahí que la mita, si bien era un trabajo de carácter obligatorio, de ninguna manera debía ser gratuito. En el fondo, nos encontramos ante una doble exacción de los excedentes de producción indígena, uno en forma de tributos y otro en forma de cargas laborales, cuyos beneficiarios, en último término, eran los conquistadores; mecánica dentro de un círculo que terminaba absorbiendo todo hacia su centro.

A partir de una recolección de documentos dispersos a lo largo del siglo XVIII, nos podemos hacer una idea de las relaciones salariales y tributarias entre la población palta (también la saraguro) y el régimen colonial durante una parte de esta centuria. Retomemos nuevamente la consulta que fuera realizada por Piedrahita en 1759 y analicemos las cifras tributarias:

“En esta jurisdiccion ay solas dos parsialidades o clases de yndios, unos oriundos o llagtayos que se llaman del quinto, que son los que hasen las mitas y gosan las tierras de comunidad, y estos pagan a veinte y dos reales de tributo por tersio; Otros forasteros que se nombran dela Real Corona que no hasen mitas, ni gosan de las tierras de comunidad, y pagando dose reales de tributo por tersio” (ANH/Q. Indígenas [1759] C. 74. Exp. 10. Fol. 1)

A pesar de lo que su nombre podría sugerir, por “tercio” se entiende la cancelación de los tributos en dos partes iguales a lo largo del año; una en San Juan en el mes de junio y otra en Navidad en diciembre, fechas que también coincidían con la renovación de los padrones. Si tomamos al pie de la letra este informe, quiere decir que los quintos debían entregar cuarenta y cuatro reales por año y los forasteros veinte y cuatro reales: esto es, 5 pesos 5 reales; y 3 pesos respectivamente<sup>29</sup>. Con ligeras fluctuaciones, estos datos son confirmados cuatro años más tarde en la

---

<sup>29</sup> Tómese en cuenta que el sistema monetario español durante la colonia era octogesimal, es decir que ocho reales equivalen a un peso.

numeración realizada por uno de los más célebres corregidores y jueces visitantes del corregimiento de Loja, el doctor José Ignacio Checa, quien ha legado a la posteridad el padrón más completo y mejor conservado de población indígena lojana en cuanto a su demografía y el detalle de sus cargas tributarias. Pasemos a continuación a revisar cuál fue la tasación en cada pueblo guiándonos por el citado documento (ANH/C L32. Gob. Hda.). Vale también recalcar que en este documento podemos encontrar en detalle la composición de los pueblos indígenas en Loja para la segunda mitad del siglo XVIII.

**CUADRO 1. TASA DE INDIOS QUINTOS EN EL CORREGIMIENTO DE LOJA (1763)**

<b>PADRÓN INDIOS QUINTOS</b>	<b>LUGAR</b>	<b>DOC.</b>	<b>PADRÓN INDIOS QUINTOS</b>	<b>LUGAR</b>	<b>DOC.</b>
<b>TASADOS A:</b>			<b>TASADOS A:</b>		
<b>5 PESOS Y 2 AVES POR AÑO</b>	Macará	L.32-161	<b>5 PESOS Y 1 AVE POR AÑO</b>	Paccha	L.32-11v
	Cuisinimí	L.32-125		Guanasán	L.32-34
	Celica	L.32-122v	<b>3 PESOS POR AÑO</b>		
	Dominguillo	L.32-126v		Pomachuca	L.32-298
	Ynzanga y Sambiango	L.32-149			
	Zosoronga	L.32-143-v	<b>5 PESOS 2 REALES POR AÑO</b>	Palacara	L.32-328
	Nangara	L.32-154		Tanchinamá (Chito)	L.32-330
	Tacamoros	L.32-171v		Todos Santos (Chito)	L.32-332
	Utuaña	L.32-173		Corriando	L.32-333
	Colacay	L.32-177v		Palanda (Valladolid)	L.32-335
	Colaysacapi	L.32-179v		El Vergel	L.32-338v
	Lucundani (Colaysacapi)	L.32-181		San Juan Tangoraca	L.32-339v
	Collana (Cariamanga)	L.32-186v		Malacatos	L.32-360
	Ychuca (Cariamanga)	L.32-191v			
	Collana (Gonzanamá)	L.32-209		<b>5 PESOS 3 REALES POR AÑO</b>	San Lucas y Santiago
	Colambo (Gonzanamá)	L.32-213	Guisaviña (Zaruma)		L.32-360
	Changaimina (Gonzanamá)	L.32-218			
	Nambocola (Gonzanamá)	L.32-220v	<b>5 PESOS 4 REALES POR AÑO</b>	Chuquiriamba*	L.32-238
	Saraguro	L.32-233			
	Vilcabamba	L.32-362			
Yangana	L.32-364v				
San Pedro de la Bendita	L.32-74v				
Chuquiribamba	L.32-76v				
Catacocha	L.32-91				
Cangonamá (Catacocha)	L.32-116				
Chinchanga	L.32-117				
Guachanamá	L.32-118				
Lucuya (Guachanamá)	L.32-120				
San Juan del Valle	L.32-294				

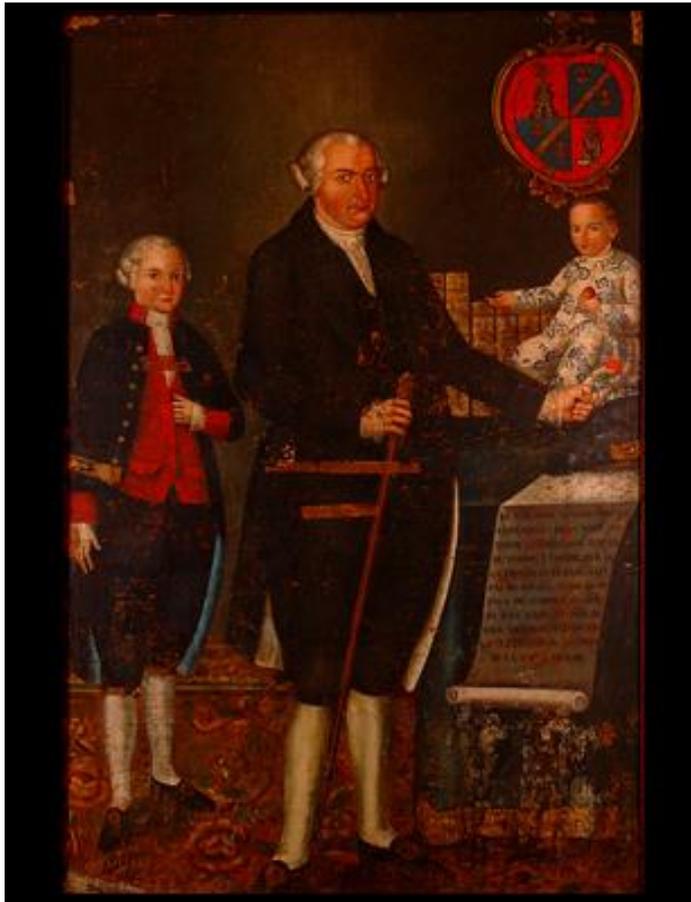
**Elaborado por: Juan Carlos Brito Román**

**CUADRO 2. TASA DE INDIOS DE LA CORONA REAL EN EL CORREGIMIENTO DE LOJA (1763)**

<b>PADRÓN INDIOS DE LA REAL CORONA TASADOS A:</b>	<b>LUGAR</b>	<b>DOC ANH/C gob. hac.</b>
<b>TRES PESOS POR AÑO</b>	Zosoranga, Macará, Nangara, Tacamoros, y Utuana	L.32-162v
	Celica, Cusinimi, Domingullo	L.32-130
	Chaguarpamba	L.32-10
	Cariamanga, Colaisacapi, Valle de Amaluza	L.32-196
	Gonzanamá, Colambo, Changaimina, Nambacola.	L.32-222v
	Collana (Saraguro)	L.32-239
	Pomachuca, San Juan del Valle	L.32-298
	Santiago de Ambocas y anejos	L.32-291v
	San Juan del Valle, parcialidad de Estancias	L.32-311
	Valladolid y pueblos	L.32-336v
	Zamorapamba	L.32-341v
	Ocañapamba	L.32-350
	San Pedro Apóstol	L.32-356
	Zamorapamba	L.32-358
	Malacatos, Vilcabamba, Yangana	L.32-366
	San Sebastián de la Doctrina de Vilcabamba	
	y Malacatos	L.32-373
	Zaruma (indios de la Real Corona y forasteros)	L.32-2
	Paccha	L.32-14
	Chilla	L.32-24v
	Guanasán	L.32-42
	Mano	L.32-49v
	Yulug	L.32-63
	El Cisne	L.32-68
	Chuquiribamba	L.32-82
	Catacocha	L.32-101
	Oña	L.32-285

**Elaborado por: Juan Carlos Brito Román**

**GRÁFICO 11. JOSÉ IGNACIO CHECA Y CARRASCOSA  
CORREGIDOR DE LOJA (1761-1765)**



**Fuente: Sala de Arte Decimonónico Museo Nacional del BCE,  
Quito**

quintos de Pomachuca puesto que pagaban tres pesos por año, una tasa idéntica a la de los forasteros (¿carecían acaso de tierras de comunidad?).

Ahora pasemos a analizar la cuestión salarial en un periodo más o menos contemporáneo al de estos tributos; el año de 1783. Para aquel entonces un documento cuyo contexto es una nueva repartición de mitas efectuada en el corregimiento de Loja recuerda que:

<sup>30</sup> Poloni-Simard (2006. pp., 57) anota que, para 1618, el tributo indígena en el corregimiento de Cuenca ascendía a un total global de seis pesos por año (transformando también el tributo en especias a numerario), y que hasta esa fecha no existen indicios de un tributo diferencial entre originarios y forasteros.

<sup>31</sup> En el corregimiento de Cuenca, la tasa de los forasteros también era de tres pesos anuales. (ANH/C, C. 94-005)

“[...] una mita debe entenderse el cervisio de dose meses, y en cada mes el de veinte y seis dias, y su satisfacion por año de treinta y un pesos quatro rreales; en esta forma: en cada mes veinte rreales al yndio que hiziere la mita, y un rreal al cazique, declarandose tambien de que se le deven incluir por dias de trabajo para complemento de los veinte y seis que deve trabajar en cada mes, un dia o dos de hida, y otros de buelta (segun las distancias) y se le ha de asistir con dos comidas de carne” (ANH/Q. Indígenas [1783] C. 110. Exp. 6. Fol. 3)

El salario anual que un indio quinto percibía por su servicio de mita era de 240 reales, equivalentes a 30 pesos. En tanto que un cacique cobraba 12 reales ó 1,4 pesos al año por cada mitayo que entregaba. Es decir que entre el salario del uno y del otro el total anual que un hacendado debía cancelar era de 31 pesos 4 reales. Precisa subrayarse que esta referencia salarial es la misma de hace veinte años atrás (1763), en tiempos del corregidor Ignacio Checa (ver la siguiente cita documental), de lo que podemos suponer que de haberse también mantenido un impuesto similar al de 1763, los quintos habrían pagado cerca de 16,5% de su salario –poco más, poco menos– como monto anual de reales tributos a la Corona.

Con todo, la letra de la ley y su real cumplimiento eran dos cosas bastante distintas, así por lo menos nos lo recuerda el pedido de don Joaquín de Valdiviezo, vecino de Loja que también buscaba verse favorecido por el nuevo repartimiento de mitas de 1783, pero con el alegato:

“[...] que aunque dicho numerador don Ygnacio Checa repartió dichos mitayos con calidad de que se les paguen **treinta pesos**, y **uno** al cazique que los contribuye, sería en inteligencia de que se observase en las haziendas, y parajes donde haia costumbre de darles tanto salario, menos en dicha mi hazienda, y en otras las demás de este resinto, donde estamos en posesion de pagarles solo dose pesos, a que me entenderé pagandoles quinse pesos, y uno al cazique.” (ANH/Q. Indígenas [1783] C. 111. Exp. 18. Fol. 3, énfasis mío)

Los indígenas solicitados para esta repartición debían provenir del pueblo de Guanazán, perteneciente al curato de Yulug, destinados al servicio de las haciendas de Valdiviezo localizadas en Guizaseo. Ante la petición de rebajas salariales de este hacendado, el juez repartidor subdelegado, Álvaro de León, responde que a una mita corresponde la:

“satisfacion por año veinte y dos pesos (que ès la taza de esa provincia) en dinero efectivo en esta forma: treze rreales y medio en cada mez al yndio que hiziere la mita (sile acomodase este socorro) y un real al Cazique que hazen catorze rreales y medio, y se le ha de asistir al mitayo con dos comidas de carne en el dia” (Ídem. Fol. 4)

Ahora bien, antes que tratarse de una rebaja salarial en virtud de la “pobreza” de los hacendados por la falta manifiesta de recursos y numerario en ciertas provincias – como nos podría hacer pensar la petición de Valdiviezo–, más bien parecería haber existido un estipendio diferencial según el tipo de servicio al que cada mitayo estaba asignado. Echemos un vistazo a otro documento del mismo año de 1783:

“[...] una mita debe entenderse el cervisio de dose meses, y en cada mez el de veinte y seis dias; y su satisfacion por año: al que sirve en el exerzисio de baquero veinte y dos pesos por año, en esta forma: treze rreales y medio en cada mez al yndio que hiziere la mita, y un rreal al cazique, que hazen catorze rreales y medio en dinero efectivo; y al yndio que hiziere la mita de peon, treinta y un pesos quatro rreales por año, en cada mes veinte rreales al yndio, y un rreal al cazique, siempre en dinero” (ANH/Q. Indígenas [1783] C. 110. Exp. 17. Fol. 6)

Entonces, un vaquero percibía veinte y dos pesos anuales, que es lo que la autoridad ordena a Joaquín de Valdiviezo pagar a sus quintos; mientras que un peón agrícola cobraba 31 pesos 4 reales, correspondiente al salario establecido en Loja durante la numeración de Ignacio Checa. Pero si existió un estipendio diferenciado según el tipo de servicios, no parece haber ocurrido igual con los tributos, pues la tasa prefijada por el juez numerador tenía un carácter más o menos estandarizado y permanente en todo el territorio de su jurisdicción. De ser el caso, los quintos de Guanazán habrían pagado cerca de un cuarto de su salario anual (25%) en el rubro de tributos reales<sup>32</sup>; téngase en cuenta que en la visita de Checa éstos fueron tasados a 5 pesos y un ave por año. De manera general, el porcentaje del 25% del salario anual destinado al tributo laceraba la economía de los mitayos dedicados a la vaquería.

A más de estos pagos también debían responder a nuevas exacciones a favor de la iglesia, y a menudo cargaban por la responsabilidad en las pérdidas y muertes de

---

<sup>32</sup> Cobraban al año 122 reales ó 20,25 pesos.

animales que estaban bajo su cuidado, todo esto sin contar con las deudas a las que eran compelidos por los hacendados con el objeto de atarlos al servicio de forma permanente. La situación no era mejor en el siglo XVII ni tampoco las cifras tributarias y salariales varían notablemente, el siguiente fragmento de un texto de 1692 así lo permite suponer:

“[...] cumpliendo solo el mas christiano hazendado con pagarles quinze pesos por trescientos y doze dias de servicio que regulando conumente el tiempo que gasta en la labor de sus sementeras, achaques que padecen. Constantemente a las ynclencias del tiempo y el que gastan en sus fiestas a que son compelidos por los curas. En dos años no pueden devengar los dichos quinze pesos de que pagan onze y tres reales en tributo en dichos dos años, con que para su sustento solo les quedan en cada año dos pesos poco mas que no tienen para sus cofradías.” (ANH/Q. Indígenas [1692] C. 20. Exp. 14. Fol. 1)

A finales del siglo XVII el salario mensual, en el mejor de los casos, era de quince pesos, similar al percibido por los quintos de Guanazán en 1783. Pero por cuenta de otras obligaciones y por la necesidad de ocuparse en producir para su propio sustento, la mita, correspondiente a un año, no podía ser cumplida sino en dos. El tributo en un bienio es de 11 pesos y 3 reales, esto es, algo más de 5 pesos por año (cifras muy parecidas a las de cien años después).

**. CUADRO 3. SALARIO DE MITAS EN EL CORREGIMIENTO DE LOJA (1783)**

		VAQUEROS				PEONES	
		Reales	Pesos			Reales	Pesos
Mensual		13,5	1,6875	Mensual		20	2,5
Anual		162	<b>20,25</b>	Anual		240	<b>30</b>
Caciques anual			<b>1,5</b>	Caciques anual			<b>1,5</b>
Total			<b>21,75</b>	Total			<b>31,5</b>

Elaborado por: Juan Carlos Brito Román

Como consecuencia de este desfase entre lo laboral y lo tributario, la referida cita deja en claro que a cada quinto apenas le quedaba la irrisoria cantidad de dos pesos para su mantenimiento y el de su familia, ya que la cuota anual del trabajo de mita, por múltiples causas, no podía completarse en un solo periodo. Ya para el siglo XVIII la exigencia de los hacendados es que la mita se cumpla en un año corrido, sin permitir que los quintos retornen a sus pueblos de origen durante ese lapso de tiempo.

Cabe aclarar que la comparación salarial y fiscal efectuada sobre un lapso de tiempo muy extendido no es arbitraria. Por sobre la coincidencia bastante aproximada de las cifras que acabamos de comparar en estos dos siglos, debemos tener en cuenta que la inflación y la devaluación monetaria en el periodo colonial no parece haber sido importante. Tamara Estupiñán (1997) refiere que debido a la escasa circulación monetaria en la Audiencia de Quito y la relación de cambio entre la plata y el oro se puede hablar de una relativa estabilidad de precios. Esta afirmación se refuerza con la de Luis Carbo (1953), quien anota que el contenido de oro del peso español permaneció constante desde el siglo XVI hasta el XVIII, en tanto que el real de plata sólo declinó su contenido metálico en un 3%.

El pago del tributo exoneraba al indígena de otras contribuciones tanto directas como al comercio y también lo eximía del servicio militar, lo cual fue asimilado como la contraparte de la exacción, aquella que a cambio habría de aligerar otras cargas. Sin embargo, a nivel económico el indígena fue el verdadero sostén del erario público ya que el rubro de su contribución representaba la tercera parte de los ingresos fiscales en la Real Audiencia de Quito. Y en un sistema colonial extremadamente centralizado y reacio a distribuir los beneficios económicos con obras y apoyo a los diferentes cabildos, muchos de ellos pasaron a depender casi exclusivamente del tributo indígena para su funcionamiento. Al propio tiempo, la presencia central en los gobiernos regionales fue bastante débil, situación que dio lugar a prácticas corruptas y la doble contabilidad de tributos, a más de abusos que difícilmente podrían ser controlados como el cobro de tributos anticipados y la exigencia de pagarlos a personas que se encontraban por fuera del rango de edad permitido.

En lo tocante a las sanciones impuestas a aquellos que no cumplieran con sus imposiciones fiscales, la pena de prisión fue el primer recurso punitivo,

combinándose con castigos físicos como azotes, trabajos forzados, y corte total de la cabellera. Para varios observadores modernos y de la época, esta última era una afrenta muy grande al indígena, representando una gran vergüenza social ante los suyos. Uno de los castigos más crueles consistía en atar a los infractores a la cola de un caballo. (Von Aken, 1983)

### **3.3. Normatividad y condiciones de las mitas**

Más allá de la normatividad relativa al salario, la entrega de mitas estaba sujeta a otras condiciones a ser observadas so pena de perder el derecho a beneficiarse de ellas. Ya hemos visto que debían respetarse las distancia permitidas para la movilización de mitayos; la asignación de trabajadores a un medio natural y climático similar al de sus lugares de origen; y la asignación de solo la quinta parte de indios útiles del entero de cada comunidad. A estas provisiones se sumaban otras más que tenían que ver con el uso que se hacía de cada mita. En el mismo pedido de repartición de servicio de 1783 se recuerdan cuáles son tales normativas:

- La primera prohíbe ocupar a los indios de servicio en otra actividad o en otro lugar al que se les destina al momento de la repartición.
- La segunda revierte el repartimiento a aquellos que no utilicen la mita en el término de un año.
- En tercer lugar se prohíbe el pago del salario en cualquier otra especie que no sea dinero, esto tanto para la cancelación del servicio de los quintos como de los caciques.
- Por último, se advierte a los hacendados contra recibir dinero o efecto alguno de los indios con el fin de redimirles del servicio.

En estas normativas se puede percibir el interés en utilizar de manera productiva la mano de obra indígena antes que recibir réditos económicos directos, en metálico, por parte de los quintos a favor de los hacendados. Valga esto todavía más para una región tan vasta y poco poblada como la de Loja, en donde era imprescindible canalizar la mayor cantidad de fuerza de trabajo posible hacia la producción de

alimentos, bienes de consumo y productos mercantiles. A este propósito responde la prohibición de transformar la mano de obra en dinero directo y la obligatoriedad del uso de las mitas repartidas en el lapso de un año. A su vez, también se prohíbe que el hacendado cancele los salarios en productos cuando lo debe pagar únicamente en efectivo; aquí nos encontramos frente al interés de permitir el acceso de la población indígena a la economía monetaria, por cuyo medio podrían solventar los reales tributos.

Estas advertencias no se lanzan al aire, sustentadas simplemente en un plano abstracto sobre un posible escenario, por el contrario, los abusos a este respecto ocurrían de manera corriente a lo largo de los siglos coloniales. Citemos el caso de Diego de Verreda Carvajal, quien se hizo apuntar en la numeración de Zorrilla dos mitayos provenientes de Malacatos y Utuana para la labranza de sus chacras. A su muerte, estas mitas fueron legadas a su hijo, el clérigo presbítero Benito de Verreda, quien en vez de utilizarlas directamente las subarrendó al capitán Diego de Espinoza, vecino de la ciudad de Loja. La reclamación, pues, va en contra de Benito de Verreda:

“El qual a mas de siete años que se fue de esta ciudad sin dejar en ella casa ni hazer vecindad, ni tener en que ocupar a los dichos mitayos, mas antes le sirven de granjeria arrendandolos a diferentes personas como es publico y notorio y de presente los posee el capitán Diego de Espinoza” (ANH/Q. Indígenas [1655] C. 22. Exp. 19. Fol. 4)

En el mismo documento se ordena que en caso de muerte del titular de las mitas, o si éste se ausentase por más de seis meses sin dejar casa ni hacienda, el repartimiento le habría de ser revertido y entregado a otra persona, contando siempre con el previo conocimiento y consentimiento de las autoridades. Pese a todo, la práctica de comercialización y “granjería” de mitas no llegó a su fin con estas provisiones, pues todavía en 1716 el protector de naturales solicita que no se otorguen repartimientos a quienes no tengan título legítimo del gobierno superior porque “todas las mitas se cambian y benden como si los yndios fueran esclavos, por quatro peços cada mita” (ANH/Q. Indígenas [1716] C. 34. Exp. 13. Fol. 4)

## CAPÍTULO IV

### RECOMPOSICIÓN ESPACIAL

#### 4.1 Consolidación urbana de Loja

Desde los mismos actos fundacionales de las ciudades españolas, las nuevas autoridades tomaban las previsiones necesarias para establecer el servicio, las obras públicas y el abasto de víveres con que los centros urbanos se habrían de mantener. Estas responsabilidades recayeron finalmente sobre la república de indios, “pies” y sustento de la estamentada sociedad colonial. La ciudad de Loja requirió constantemente del servicio de los indios de varios puntos de su jurisdicción, algunos entre los cuales se especializaron y ganaron notoriedad en determinadas actividades. Así por ejemplo, los Ambocas, hábiles y expertos en la construcción, tomaron temprano protagonismo en la edificación de la naciente ciudad.

El informe de Salinas reporta que cuando faltaban “mantenimientos” en la ciudad, se daba órdenes para que desde las provincias y pueblos de naturales se traiga trigo, maíz, papas y todo género de comidas que “entre ellos hay” para solventar la escases en Loja. Los pueblos de la comarca sintieron entonces la presión ejercida por la ciudad sede del poder español en la región, lugar donde se concentraban los intereses de los grupos dominantes. En vista de las grandes distancias que la separan de otros centros de comercio colonial, el servicio de los indios arrieros y de los tamberos resultaba vital para Loja, ya que gracias a su actividad la ciudad mantenía –aunque débiles y precarios– vínculos de unión con otros espacios de la ecúmene colonial. Los indios arrieros nos recuerdan el papel jugado por los mindalaes en tiempos precolombinos, con la gran diferencia de que ahora se encontraban al servicio de un sistema mercantilista en pleno asenso. Por cuanto respecta a los tamberos, fueron los Saraguro y los indios de la provincia de Calvas quienes recibieron este encargo, estando en sus manos el servicio de postas, mantenimiento de caminos, aprovisionamiento de los tambos y atención a los viajeros (o pasajeros como son llamados en los documentos de entonces).

La ciudad española era sumamente dependiente del servicio indígena sin el aporte de cuyas manos las actividades productivas casi llegaban a la total postergación, a tal

grado que podían determinar el ocaso de los centros urbanos. Por eso, cuando los indios lojanos reclaman por los abusos que cotidianamente se cometían en su contra, la contraparte alega que muchos vecinos abandonaron la ciudad al ver menguado el servicio indígena por las rebajas efectuadas sobre los enteros de mitas:

“Vemos que se fueron della el señor Marques de Solanda. Don Francisco Rendon, Matheo Gomes de Peternina, Phelipe Tirado, don Pedro Riquelme, que todos fueron vecinos con casas y haciendas, y mui largas familias sin los de menos categoria se an ydo y se espera se vaian por no poder mantener sus haciendas ni sustentar sus familias, por falta de servicio y es materia mui rreparable que no habiendo defecto alguno en el entero de las mitas que se aplican los señores corregidores con titulo de pongos no padescan falta, rebaja ni defecto de yndios porque se cobran enteramente y los vecinos tienen cada dia rebajas, y si se satisface con decir que el señor Sorrilla los apunto” (ANH/Q. Indígenas [1716] C. 34. Exp. 13. Fol. 10)

Al esplendor inicial de la ciudad de Loja le seguiría un periodo de retroceso y estancamiento, consecuencia de la suma y la acción de varios factores; la cita anterior nos refiere a la escases de servicio indígena como una de sus causales. En la segunda mitad del siglo XVIII el padre Juan de Velasco observa el siguiente panorama:

4. *–Ciudad de Loxa, según su estado antiguo, y moderno.* – La capital de Loxa, fue antiguamente bella, grande, populosa, rica, y de muchas familias nobles. Unas se establecieron desde los principios por las minas de oro, y otras se agregaron después, huyendo de los gobiernos que destrozaron los bárbaros. Al presente se halla muy deteriorada en lo material de las casas, con los terremotos, y diversos contratiempos y sumamente menoscabada de gente, y de caudales. (Juan de Velasco, [1788] 1979: 192)

Los cantos de sirena de las minas atrajeron a muchas familias con títulos nobiliarios tanto a la ciudad de Loja como a los asentos y las ciudades de su circunscripción. A la postre, las avanzadas guerreras de la Amazonía (a lo se refiere Velasco con “los gobiernos que destrozaron los bárbaros”), la falta de servicio mitayo y el agotamiento de algunos yacimientos, o bien los bajos réditos de su explotación, declinaron la actividad, reacomodando las especialidades productivas regionales y estimulando los movimientos migratorios tanto internos como externos. Entonces, algunas familias

nobles abandonaron para siempre Loja, otras en cambio resolvieron quedarse pues en 1788 “hay todavía muchas familias de antigua nobleza” (Ídem. 193). Cabe señalar que el cargo de corregidor de Loja era uno de los mejor remunerados en la Real Audiencia de Quito, por eso Alfonso Anda (1987) apunta que muchos notables de la península, hombres ricos y mayorazgos en sus tierras, ambicionaban presidir esta jurisdicción. Otras veces se trataba de caballeros venidos a menos en su fortuna, quienes a través de este cargo trataban de resarcir sus desgastadas economías.

Quienes se quedaron reorientaron su actividad económica a la producción agropecuaria, y sobre todo, a la extracción de la cascarilla, la célebre corteza amarga, antifebrífuga y antimalárica, tan prodigiosa en tierras lojanas. Esta actividad articuló a la región con los circuitos comerciales externos, determinando el advenimiento de una nueva modalidad de producción y de circulación mercantil ligada con el comercio mundial, pero cuyos beneficios apenas se hicieron sentir a nivel regional.

Pero bien, el juicio de Juan de Velasco respecto al estado de la ciudad de Loja debe ser relativizado desde dos aristas diferentes y opuestas. Por una parte, sobredimensiona el número de habitantes de la ciudad al referir –en el mismo texto– que se cuentan diez mil personas, cuando los censos de la época determinan que su población sólo supera los tres mil habitantes. Efectivamente, Loja era una de las ciudades más pequeñas de la Real Audiencia de Quito. Pero por otra parte, la observación sobre el declive de la ciudad parte de un punto comparativo con el antiguo esplendor minero, donde la región se presentaba como uno de los más importantes emporios de riqueza en toda la jurisdicción de la Real Audiencia. Por lo tanto, la comparación toma como referencia un extremo superlativo, ante el que cualquier otra variable queda en notoria posición de desventaja.

Pasando a otro punto, recordemos una vez más que la demarcación de las fronteras étnicas era del interés del régimen colonial español, en tal razón, la lógica de la división en dos repúblicas también se vio reflejada en el ordenamiento urbano de las ciudades, muchas de las cuales llegaron a crear un espacio definido para cada una de ellas. En Loja, el barrio central de El Sagrario conformaba el espacio de los blancos o españoles, mientras que las periféricas parroquias de San Sebastián y San Juan del Valle acogían a la población india. Cuan permeables pudieron ser las fronteras no siempre resulta fácil de definir, sin embargo, no hay duda de que las mismas estaban

lejos de ser herméticas y más bien se permitía una relativa movilidad entre uno y otro espacio<sup>33</sup>. En un sentido muy general, en el mundo colonial español los indígenas que devenían hábiles artesanos podían residir en los barrios de blancos, además de los pongos, huasicamas, y otros servicios domésticos de puertas adentro. Y en

sentido contrario, muchos españoles desheredados contraían matrimonio con las hijas de la nobleza indígena para incrementar su capital material y simbólico, pudiendo pasar a residir en el espacio de sus parientes políticos.

Aunque esta fue una constante en varios lugares de Indias, llama la atención que en Loja las fronteras étnicas en el ámbito urbano lucen bastante cerradas e infranqueables, al menos en lo que respecta a la residencia de españoles y personas de las castas en las parroquias de indios<sup>34</sup>. Gracias al padrón de población de 1790 (ANH/L. s/n)<sup>35</sup> efectuado sobre el total del corregimiento podemos vislumbrar este

**CUADRO 4. NÚMERO DE HABITANTES Y SU COMPOSICIÓN ÉTNICA EN LA CIUDAD DE LOJA**



**Elaborado por: Juan Carlos Brito Román**

panorama. Para ese entonces, de las 1780 almas que se cuentan en San Juan del Valle 1779 son indígenas. Igual cosa acontece en la San Sebastián; de los 553 habitantes 552 son indios. En cada una estas dos parroquias la única persona no indígena era el

<sup>33</sup> Sobre la vecina Cuenca por ejemplo, Diego Arteaga refiere a este respecto: "... en la práctica reinaba la convivencia racial de blancos, negros, indios y algunas categorías de mestizaje biológico que se estaban originando" (Arteaga, 2006: 12)

<sup>34</sup> Sin embargo, hay que tener en cuenta que muchas personas de las castas, los hijos mestizos o zambos de indias solteras por ejemplo, sin duda vivían en estos espacios reservados a los indígenas, aunque, aparentemente, en los padrones quedan incorporados al grupo de los indios.

<sup>35</sup> Documento no clasificado, se encuentra en exposición en una de las vitrinas del Archivo Municipal de Loja.

sacerdote. Por el contrario, en Loja (El Sagrario) habitaban para la época 3190 personas, de las cuales 90 eran indios, quienes con certeza habrían estado dedicados a labores domésticas. Asiste toda la razón a Minchom cuando afirma que en la ciudad de Loja: “La política oficial de segregación socio-racial en parroquias indias y no indias sobrevivió tan marcadamente al punto de sugerir ser todo lo opuesto a un *melting-pot*” (Minchom, 1983(b): 25, traducción mía)

Aunque en sentido urbano y poblacional la ciudad de Loja era más bien pequeña, no podemos pasar por alto la importancia administrativa y económica que la misma ejerció sobre todo su corregimiento, además de ser el espacio privilegiado en la construcción de las relaciones de identidad y alteridad; un ámbito en donde los indígenas y los españoles elaboraban sus identidades y remarcaban las diferencias, aunque también –como dicho– fue el espacio privilegiado para la ladinización de los indígenas.

Algo más que llama la atención respecto a la ciudad de Loja es la aparente falta de barrios artesanales y cofradías de producción organizados en sectores urbanos determinados, como a menudo se encuentran en varias ciudades coloniales. Además, los documentos que reportan la actividad artesanal de los indígenas en Loja son prácticamente inexistentes, siendo uno de los pocos la referencia a los Ambocas y su habilidad en la producción de ladrillos. Aparte de ella, sólo he podido localizar una fuente en la que se menciona la actividad artesanal del indígena lojano, precisamente la más importante y difundida en la región, el arte del tejido: “[...] propenden sus naturales á los tejidos, y los labran de la mayor estimacion en bayetas, lienzos y alfombras” (ANH/C. M/V Documentos de la colonia. [1752] Fol. 42).

Esta constatación resulta sorprendente tanto más cuando se considera que las actividades artesanales –en teoría– eximían del servicio de mita y estipulaban el pago de un tributo más bajo, similar al pagado por los forasteros, o incluso lo suprimían por completo. Una provisión emitida en 1631 por el virrey del Perú, conde de Chinchón, mandaba que en cada pueblo hubiese un sastre, un carpintero, un tintorero, un zapatero y un herrero libres tanto de mita como de tributo. También se beneficiaban de este fuero los indios de iglesia (sacristanes, cantores y maestros de capilla) y en ocasiones los arrieros (y quizá también los tamberos). El padrón de Ignacio Checa de 1763 parece confirmar la ausencia de un cuerpo de indios

artesanos: en el caso de los indios de iglesia, a lado de su nombre se anota su cargo, así también el de los caciques y su descendencia. Sin embargo, en todo el padrón no existe ni siquiera un solo indígena que sea mencionado como artesano. ¿Cómo interpretar esta ausencia? ¿Por qué las labores artesanales no interesaron a los indígenas de Loja? Si tales actividades eximían de la mita y disminuían o quizá hasta eliminaban el tributo, resulta curioso que en Loja no se las haya adoptado como una estrategia para relajar las cargas coloniales. ¿O es que tal vez dicho fuero no se reconocía en el corregimiento de Loja? ¿O los blancos y mestizos habían acaparado todas las actividades artesanales?

En todo caso, parece que los privilegios que estas actividades ofrecían no eran desconocidos al indio lojano: En 1732 los indígenas de Calvas solicitaron la reserva de mita y tributo para dos indios tamberos de cada uno de los cinco pueblos que componían la provincia. Alegaban que la labor en el mantenimiento de puentes y caminos era de gran importancia ya que Loja es la única garganta por la que con seguridad pasan las grandes remisiones de plata que se hacen desde Lima, además piden considerar las grandes distancias que separan a pueblos donde viven más de cien habitantes. El privilegio de exención de mita y tributos ya les había sido concedido a los tamberos de la provincia de Calvas en 1730, sin embargo, en 1732 se revisó esta decisión y se resolvió: “denegar la pretensión pedida por los yndios en orden à la reserva de tributo, y solo se les podrá conceder para su mayor alivio, que de cada pueblo de los que se hayan comprendidos a la referida composicion se reserven dos de mita” (ANH/Q. Indígenas [1716] C. 44. Exp. 23. Fol. 3) O sea, se concede la reserva de mita mas no así de tributo. No contamos con información a este respecto sobre la situación de los indios tamberos de Saraguro.

Los privilegios especiales a favor de los artesanos tenían como propósito el estimular ciertas actividades en las que su producción era deficitaria. Como lo muestra Poloni-Simard en el caso de Cuenca, las propias autoridades tomaban la iniciativa de defender los derechos concedidos a los artesanos cuando las necesidades productivas así lo requerían, pero cuando ellas quedaban satisfechas y la oferta de trabajo estaba cubierta, estos mismos derechos tendían a serles negados. Recalquemos otra vez más la posibilidad de que en Loja las labores artesanales hayan sido acaparadas por los blancos y las castas, con lo cual se desestimularía la creación de gremios artesanales

indígenas. Otras ciudades coloniales imantaron el interés de la población tributaria ya que les permitía una relativa movilidad social y evasión de las imposiciones coloniales; a estos propósitos, el aprendizaje y desarrollo de actividades artesanales fue uno de sus dispositivos preferidos y más eficaces. Pero como hemos analizado, Loja fue una ciudad particularmente muy hermética, donde los indios –a no ser el servicio doméstico– encontraron pocas o nulas oportunidades de movilidad tanto espacial cuanto social. Una especificidad quizá única en el territorio de la Real Audiencia de Quito; la de un territorio donde la separación de las dos repúblicas fue llevada a su extremo y no pasada por alto como era norma común en otras jurisdicciones. El discurso de la Loja “blanca y castellana” parecería remontarse entonces a muy antaño.

#### 4.2 Las encomiendas

GRÁFICO 12. ENCOMENDERO



Mucho se ha discutido sobre la pertinencia o

no de comparar a las instituciones coloniales americanas con los sistemas sociales de la Europa feudal. Aunque podemos identificar diferencias, no cabe duda que también existen grandes paralelismos entre ambas esferas. Básicamente, la avidez de riqueza y la ambición de reconocimiento y prestigio social fueron el principal aliciente de las empresas conquistadoras hispanas. Los primeros conquistadores sintieron que sus acciones les valían el derecho de reclamar autoridad jurisdiccional sobre los territorios sometidos. Dentro de sus cálculos cabía el tomar en sus manos la

**Fuente:** Guamán Poma de Ayala administración de justicia, el uso “legítimo” de la coerción, la repartición del servicio, el cobro de tributos, el usufructo de la producción, y la independencia territorial.

En un primer momento, la Corona reconoció parte de esos derechos al entregar el título de *encomenderos* a los pioneros conquistadores, es decir, en sus manos se “encomendaba” la cura material y espiritual de un grupo de indígenas e incluso de comunidades enteras, a cambio de lo cual éstos se beneficiaban del cobro de tributos y del servicio personal de sus encomendados. Por medio de la Carta-Patente del 22 de julio de 1497 los españoles obtuvieron el derecho de hacer trabajar sus tierras con los indios de su repartimiento, instaurándose así los servicios personales de forma oficial. A veces, los encomenderos también recibían títulos nobiliarios, con lo que sus pretensiones de constituirse en *señores feudales* se veían alentadas.

Ahora bien, siguiendo Udo Oberem advirtamos tres diferencias de base entre el sistema feudal y la encomienda:

1. El “encomendero” no tenía derechos territoriales. No solo no podía disponer de las tierras de “sus” indios, sino que le era prohibido también la residencia en ellas por un tiempo prolongado.
2. No estaba facultado para el ejercicio judicial o administrativo.
3. La encomienda misma estaba limitada temporalmente en la mayoría de los casos solamente para “dos vidas”, es decir, para la del “encomendero” y la de uno de sus herederos. (Oberem, 1985: 166)

Estas limitaciones oponían una barrera a las pretensiones de los encomenderos, cuyos repetidos abusos suscitaron varias voces de protesta –la más vigorosa de fray Bartolomé de las Casas– que llegaron a ser efectivamente escuchadas por la Corte española, reclamaciones que por otro lado coincidían con el propósito de la Corona de disminuir el poder y la autonomía que los encomenderos habían logrado acumular, poniendo en peligro la propia soberanía monárquica en Indias. Con la publicación de las Leyes Nuevas en 1542 se empieza a cumplir este cometido; el poder de los encomenderos empezó entonces a ser restringido y sus autonomía fuertemente debilitada.

Sin embargo, ello se logro no sin antes tener que sofocar la feroz rebelión de varios conquistadores descontentos con tales medidas, quienes refugiados tras la figura de Gonzalo Pizarro buscaron defender su *statu quo* a toda costa. Y aunque la ejecución del virrey Núñez de Vela en Iñaquito por parte de Pizarro inclinó temporalmente la

balanza del lado de éste, la batalla final se resolvió a favor de la Corona, cuyos intereses representados por el pacificador La Gasca lograron imponerse en Jaquijaguana (1548), batalla en la que Pizarro fue derrotado y ejecutado, y junto con él toda la rebelión terminó por ser sofocada.

Pese a todo, la fundación española de la ciudad de Loja dio lugar a nuevas concesiones de encomiendas, aunque desde su propio nacimiento éstas surgieron debilitadas puesto que la institución ya se hallaba en proceso de dismantelamiento con la publicación de las Leyes Nuevas, y al poco tiempo habría de descomponerse aun más tras la derrota de los pizarristas. De cualquier manera, las negociaciones de los encomenderos con la Corona permitieron la persistencia de este sistema, sin que los nombramientos llegaran a significar derechos jurisdiccionales, autonomía territorial, y ni siquiera servicios personales. A continuación, guiándonos por los trabajos de Pio de Alvarado (1955), Aquiles Pérez (1984), y Galo Ramón (2008) pasemos revista a los nombres de los tempranos encomenderos del corregimiento de Loja:

**CUADRO 5. ENCOMIENDAS Y ENCOMENDEROS EN EL CORREGIMIENTO DE LOJA**

<b><u>Año</u></b>	<b><u>Encomenderos</u></b>	<b><u>Encomiendas</u></b>
1548	Juan de Sandoval	Calvas, Ambocas, Malacatos, Anamá
1548	Juan de Salinas	Malacatos
1565	Felipa Arias del Castillo	Ambocas, San Juan del Valle
1579	Pedro Pacheco	Calvas
1588	Julián de Larrea	Calvas
1590	Pedro de Lazcano y Gaona	Garrochamba, Ambocas, Chungacaro y Poma
1595	Hernando de Cárdenas	Calva y Cangochamba
1595	Pedro de Cianca	Guachanamá, Malacatos
1595	Juan Tostado	Celica

1595	Pedro de Murcia	Pozul
1595	Luis Miranda de Escobedo	La mitad de Alamor
1595	Pedro de León	Cucanamá, Cajanamá, Yangana
1595	Agustín de Villescás	Iguayara
1595	Juan de Salinas	Chapoaro, Cañaripapa
1595	Gonzalo Gómez de Salazar	Molleturo, San Lucas

**Elaborado por: Juan Carlos Brito Román**

En ocasiones, se puede advertir una superposición de encomiendas como en el caso de Malacatos que para 1548 habría estado en manos de dos encomenderos, lo cual es quizá un indicativo de la rápida circulación de los títulos, o probablemente dibuja el espectro de la precariedad y conflictividad del sistema. Lo último es confirmado por el siguiente texto de Pío Jaramillo Alvarado:

“En una reclamación del Capitán Pedro de Cianca, para que se le dé la encomienda de Pedro Lascano, que había quedado **vacua**, y la comprendía Garruchamba, Guachaca, Amboca, y el Valle de Chungacaro, aparecen oponiéndose a este petición los encomenderos a quienes se les había hecho ya el reparto de dichas encomiendas, y son Francisco de Espinosa, Juan Pancorbo, Lorenzo de Ulloa, Pedro López de Medrano, y el mismo Pedro Lascano” (Pío Jaramillo Alvarado [1955] 2002: 127, 128)

Por su parte, Enrique Torres Saldamando (1967) informa que para 1575 habían en Loja 15 encomiendas las cuales tenían 2849 tributarios que tributaban 7410 pesos por año. Datos que no representan precisamente el mejor momento para los encomenderos lojanos, pues contemporáneamente a ellos Juan de Salinas menciona:

“97. Los vecinos que tuvieron encomiendas de indios fueron hasta 20 y al presente antes se han resumido que acrecentado.

98. Que de los que conquistaron y poblaron la dicha ciudad hay pocos vivos, y así se han tornado a encomendar los dichos indios a personas que habían servido en el dicho reino de Su Majestad.

99. Que todos los repartimientos [que] hay los tienen por encomiendas, sino con cuatro o cinco que han quedado por sucesión en los hijos y en las mujeres de los primeros encomenderos.” (RGI 2 [1571] 1965: 297)

En análisis de este texto deja entrever la tendencia general de debilitamiento de la encomienda a medida que transcurrían los años. Las relaciones cuasi feudales que se tejieron a inicios de la época colonial cedieron paso a un control estatal centralizado que llegó a cristalizarse en el nombramiento de autoridades representantes de la Corona, la institucionalización del marco político-administrativo estatal, y la asunción del sistema jurídico español. Esta dinámica decreciente de la encomienda en Loja ya es advertida por Salinas tan solo a tres décadas de fundada la ciudad sede del corregimiento, situación que por cierto es esperable si se toman en cuenta las leyes emanadas durante este conflictivo periodo.

Con la visita del primer pacificador del Perú, el Lcdo. Cristóbal Vaca de Castro, los nuevos repartos se efectuaron sin conceder a los encomenderos el derecho de utilizar el servicio personal de los indios, esto en virtud de una Cédula Real publicada de 1542. Asimismo, la Cédula de Valladolid del 22 de febrero de 1546 mandaba que en el Perú se quiten todos los modos de servicios particulares, orden que es reafirmada por la Cédula de Monzón de Aragón de 1563. En esta última se dan instrucciones sobre no consentir que los encomenderos tengan indios de servicio en sus casas para las faenas domésticas, ni tampoco para el acarreo de agua, hierba, leña o el cuidado de sus huertas y chacras. Si cualquier español quería contar con estos servicios las provisiones tomadas estipulaban que los indios debían ser contratados por su propia voluntad, recibiendo la paga correspondiente a sus labores.

En otra Cédula Real, esta vez de 1601, se instaura de manera oficial el sistema de *concertaje*, mecanismo por el cual los indígenas podían “concertar” libremente su trabajo con los hacendados, y en general, con todos aquellos que requiriesen de servicio. Aun así, en la práctica, el concertaje no resultó ser sino el facsímil de la mita; si bien su carácter era “voluntario”, las condiciones objetivas de dependencia que se generaron con los hacendados coartaban la libertad de los concertados,

atándolos a las haciendas de manera inevitable y permanente, haciendo de la explotación y la precariedad el punto de intersección entre ambos sistemas. Sin duda, este mecanismo determinó la participación de los indios de la Corona real (no obligados a la mita) en el sistema hacendatario, uno de los pilares fundamentales del ordenamiento social y de la economía colonial.

### 4.3 Reducciones y pueblos de indios

Asociados a la encomienda iban las *reducciones* y *repartimientos*, un sistema de recomposición poblacional cuyo propósito era congrega a los indígenas en núcleos territoriales definidos y delimitados: “La recompensa al valor conquistador hizo surgir una institución de carácter económico con responsabilidad social y religiosa, La **Encomienda**. El reparto de las tierras conquistadas en lotes, constituía un **Repartimiento**, y la distribución de la población en grupos formaba una **Encomienda**” (Vargas, 1962: 89) En los sectores rurales, los indios recibían tierras comunales para su cultivo y pastoreo, las mismas que estaban rodeadas por las tierras del *encomendero*. En las ciudades, los barrios indios se constituyeron en verdaderos guetos periféricos que –igual que en las haciendas– ponían al alcance de la mano de vecinos y encomenderos tanto el servicio como el cobro de tributos. De su lado, al reunir a la población indígena en unidades segmentarias específicas la Iglesia podía cumplir de manera efectiva la misión de adoctrinamiento y evangelización que les fuera encomendada.

En consecuencia, las primeras tentativas de aglomeración poblacional corrieron por cuenta de *encomenderos* y *doctrineros*, quienes tomaron como base la existencia del *ayllu* y la *llakta* andinos para reestructurarlos dentro del concepto de *parcialidad* y, a su vez, acercarlos a las haciendas, las ciudades y las doctrinas. Aunque repetidas provisiones y cédulas reales ya estipulaban oficialmente el sistema de *reducciones*<sup>36</sup>, su éxito más amplio junto con su real observancia no llegarían sino hasta la implantación de las políticas dictadas por el virrey Francisco de Toledo, de acuerdo con las cuales los indígenas debían ser reorganizados en pueblos, tomando para ello las provisiones necesarias que determinaban la absorción de las parcialidades más

---

<sup>36</sup> Particularmente dos cédulas que datan de 1549 y 1566

pequeñas por las mayores, mediadas con las que se llegaron constituir núcleos urbanos y semiurbanos de mayor densidad poblacional. En ocasiones, las parcialidades mayores no absorbían necesariamente a las menores, sino que, a dependencia de los intereses de la administración colonial, los pueblos más pequeños podrían asumir el papel centralizador.

Por medio de las instrucciones

**GRÁFICO 13. BVEN GOBIERNO DON FRANCISCO DE TOLEDO**

que el 19 de diciembre de 1568 le confirió a Toledo el rey Felipe II, se ordenaba hacer una visita general de todo el virreinato, con el objetivo principal de tasar los tributos y reducir los indios de las encomiendas. A partir de 1570 y hasta 1575, el propio Toledo se encargó de visitar los territorios del virreinato de Lima para supervisar que los indígenas sean organizados en “urbanidad y policía” de acuerdo al modelo urbanístico hispano. A este propósito, Chacón (1981)



Fuente: Guamán Poma de Ayala

refiere que los pueblos de indios fueron una copia menor de la ciudad española, ya que, entre otras cosas, contaron con su propio cabildo e iglesia, instituciones fundamentales en la vida política e ideológica del régimen colonial.

Según el interés y los cálculos de la política toledana, los pueblos de indios habrían de ejercer un efecto “civilizador” entre la población nativa, a la vez que se convertirían en el medio más eficaz para la conversión de los “gentiles” a través de la evangelización. Pero además, mediante suyo se facilitarían el cobro de tributos y la sujeción de los indígenas al servicio mitayo. Con tal fin, era propósito del virrey que en uno o dos pueblos: “haya cantidad de indios bastantes a la tasa de una doctrina que son cuatrocientos indios tributarios”. (Chacón, 1981: 19,20)

En lo que compete a la jurisdicción de la Real Audiencia de Quito, Toledo nombró al Lic. Francisco de Cárdenas para organizar la trama de reasentamientos de la población nativa, siendo comisionado para esta tarea en los partidos de Loja, Zamora y Jaén el visitador Juan de Narváez. Desgraciadamente, las acciones de este reordenamiento poblacional no parecen haber dejado mayor huella en los documentos. A pesar de todo, no cabe duda que tanto las reducciones pretoledanas como las toledanas se empezaron a establecer, pues al mismo tiempo en que los visitadores y jueces iniciaban la labor que el virrey les comisionara Juan de Salinas informa:

89. En términos de la dicha ciudad no hay para qué pretender que se pueble otro, porque en el propio hay gran aparejo y comodidad para ampliarse y que vaya en aumento, y los // naturales en sus propias poblaciones antiguas, que es donde ahora viven.

154. Que el número de repartimientos de indios se está dicho y se entiende por en número de // vecinos que tienen encomiendas declaradas, que no se puede entender los pueblos que en cada repartimiento se incluyen, por no ser pueblos formados; lo cual de aquí adelante se entenderá, porque los obligan a que se congreguen en pueblos y vivan juntos.

157. Que hasta ahora que los han obligado a que se congreguen en pueblos, no solían vivir sino derramados, poblados a manera de barrios, por tener cerca de sus casas sementeras y tierras y propiedades; a las cuales y amor de ellas, ya que se ausenten algún tiempo, por ocasiones de guerra o delito que habían cometido, se vuelven a su natural, que son amigos de sus tierras. (RGI 2 [1571] 1965: 297 - 302)

En concordancia con el espíritu de la política toledana, el numeral 89 consiente en la necesidad de ampliar la población ya existente en la ciudad de Loja antes que en

fundar nuevos asentamientos en el valle de Cujibamba, en otras palabras, se previene a favor del nucleamiento y la centralización poblacional. Más adelante, el numeral 154 trasluce la atomización originaria de los pueblos indios “por no ser pueblos formados” de acuerdo al modelo administrativo y evangelizador, ni a la mayor densidad demográfica propuestas por el virrey, situación que presumiblemente deberá cambiar “porque les obligan a que se congreguen en pueblos y vivan juntos”. Huelga repetir que la base del repoblamiento fue la existencia previa de los pueblos o reducciones organizados alrededor el ayllu y la llakta, de suerte que los naturales permanecían “en sus propias poblaciones antiguas, que es donde ahora viven”. Con todo, al poner en marcha el sistema toledano muchas de esas poblaciones antiguas debieron desaparecer al ser absorbidas por los pueblos mayores. Algunas en cambio, sin llegar necesariamente a desaparecer, se adscribieron a la jurisdicción de los pueblos principales, cediéndoles buena parte de su autonomía e independencia territorial.

Otro intento de reagrupación poblacional fue llevado a cabo por el visitador Diego de Zorrilla en 1618, año en que también se concedieron nuevas mitas en la quinta repartición del servicio en el corregimiento de Loja. Tampoco contamos con evidencias documentales de estas reducciones, salvo quizá del intento por incorporar –sin éxito– el pueblo de indios del Cisne al de Chuquiribamba. En la misma época y en el mismo contexto, Zorrilla tomó iguales medidas para el corregimiento de Cuenca, intentando establecer nuevas reducciones a favor de un poblamiento nucleado. Por testimonio documentado de Poloni-Simard sabemos que sus empeños no dieron los frutos deseados, y que sus órdenes apenas alcanzaron a ser letra muerta. Ya desde 1618 en adelante, se abandonó definitivamente la política de reducciones, aunque aquellas que hasta ese entonces habían sido implantadas reconfiguraron definitivamente el mapa geopolítico regional.

#### **4.4 El impacto sobre los patrones tradicionales de asentamiento**

Los patrones tradicionales de poblamiento andino reflejan una compleja adaptación a un medio ambiente que se presenta desafiante y difícil, caracterizado por las diferencias de alturas, climas, tipologías de terrenos, radiación solar, distancias, y mayores o menores condiciones de enclaustramiento. Bajo el paradigma de *aparato*

*de control vertical* Murra (1982) describe las estrategias de articulación social del hombre andino con su entorno a partir de dos modelos principales: el *archipiélago vertical* compuesto de varias *islas ecológicas*, y el modelo de *poblamiento disperso*.

Ahora bien, por poblamiento disperso entendemos dos cosas; la ausencia de núcleos urbanos con una fuerte carga demográfica; y la amplia dispersión territorial de los pequeños poblados (ver nuevamente el numeral 157 del informe de Salinas). El territorio perteneciente a las comunidades conformaba las *markas*, en cuyo interior se ubicaba la *llakta*, esto es, una pequeña aldea formada por la unión de varios *ayllu*, sin que la centralidad entorno a la aldea se haya traducido en un núcleo concentrador de mayores cargas demográficas. En segundo lugar, las diferentes *llaktakuna*<sup>37</sup> controlaban un espacio geográfico discontinuo, con enclaves localizados en diferentes pisos o escalones ecológicos (islas) y cuya articulación social, económica y política, controlada desde la *llakta* central, conformaba los archipiélagos verticales.

Espacios discontinuos en lo geográfico mas no en lo cultural, estos enclaves se relacionaban efectivamente entre sí; aquellos que dejaban el espacio central y eran enviados a colonizar las islas no perdían su relación con la *llakta* principal, de la que eran considerados miembros con plenos derechos. El propósito principal de esta estrategia de poblamiento era permitir a cada comunidad el acceso a bienes exóticos y escasos que no se podían obtener localmente, asegurándose de esta manera una independencia autárquica sobre los diferentes productos, sean éstos utilitarios o simbólicos. La centralidad del poder orbitaba alrededor de la figura del cacique principal, en cuyas manos descansaba el control de los intercambios y la redistribución de los bienes, lo que a la par le procuraba su prestigio y su poder supralocales sobre el conjunto general de las islas que conformaban un archipiélago. Si bien en esta organización es claramente perceptible el signo incaico, Murra opina que el *aparato de control vertical* puede tener sus orígenes en sistemas de ordenamiento andinos preimperiales.

Dependiendo de su ubicación geográfica, los archipiélagos verticales comportaban movimientos a mayores o menores distancias, así como el establecimiento de diferentes relaciones políticas dadas por la yuxtaposición con los vecinos de diferente

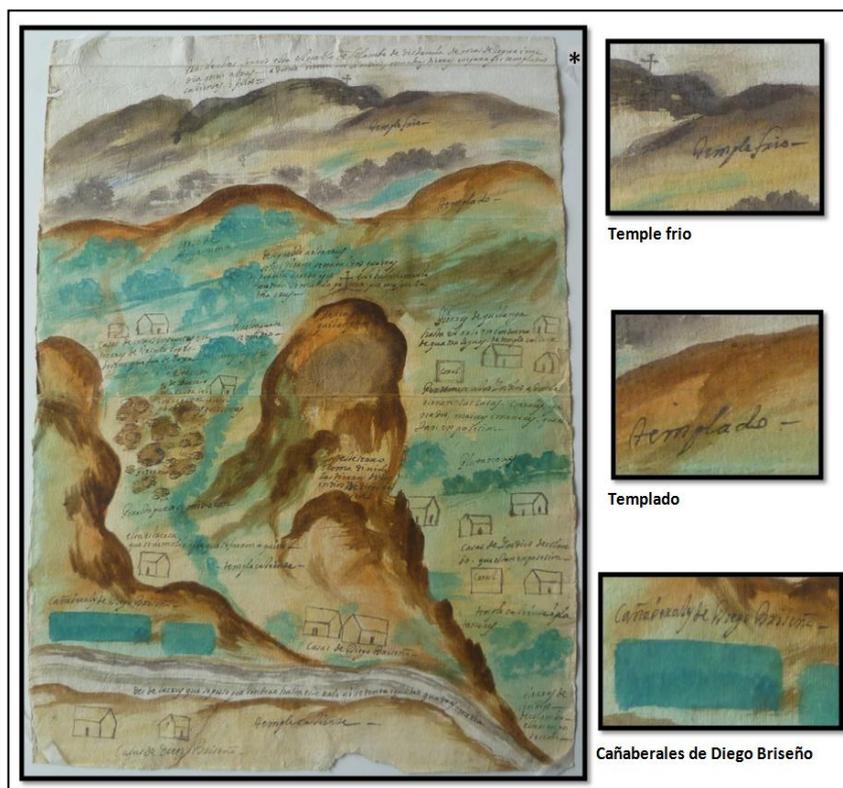
---

<sup>37</sup> En quichua, el sufijo *kuna* marca el plural.

identificación étnica con quienes debían coexistir y establecer alianzas, o con quienes, en su defecto, mantenían relaciones hostiles y conflictivas. Respecto al Ecuador, territorio donde las cordilleras se acercan y se estrechan, Oberem (1976) se refiere a la existencia de una *microverticalidad* en la que el acceso a los diferentes nichos ecológicos podía realizarse en cortas distancias y en reducidos tiempos de viaje (incluso desplazarse a un nicho ecológico diferente y regresar el mismo día a la llakta).

En tierras lojanas se evidencia un efectivo control vertical del espacio. Un mapa manuscrito de 1698 contiene una representación gráfica la parcialidad de Colombo, perteneciente a Gonzanamá. El pleito entablado por el cual se presenta el referido mapa reza: “Tras de estos serros esta el pueblo de Colombo de distancia de mas de legua y media mui atrás – adonde tienen los yndios, muchas tierras en parages templados, calientes i frios” (ANH/Q. [1698] Mapoteca. 324)

**GRÁFICO 14: PISOS ECOLÓGICOS EN LA COMUNIDAD DE COLAMBO**



Elaborado por: Juan Carlos Brito Román

**\*Tras de estos serros esta el pueblo de Colombo de distancia de mas de legua y media mui atrás – adonde tienen los yndios, muchas tierras en parages templados, calientes i frios. ANH/Q. [1698] Mapoteca. 324**

La legua, antigua unidad de medida, no tiene una longitud exacta; correspondía a lo que una persona es capaz de caminar o cabalgar en una hora, de modo que su rango (dependiendo de los distintos territorios) fluctuaba entre 4 a 7 Kilómetros. La distancia reportada para el desplazamiento entre el pueblo de Colambo y los diferentes medios climáticos no supera por lo tanto los 10 kilómetros. Se puede, pues, hablar entonces con propiedad de una real microverticalidad en el manejo del espacio. De acuerdo con Ramón, aunque este sistema necesitaba de la conformación de señoríos étnicos para conducir la energía humana hacia el manejo de los diferentes ecosistemas, no siempre implicaba un proceso total de centralización, ya que las familias conservaban una fuerte capacidad de control y manejo de los recursos. Aun habiendo sido así, no olvidemos que en el informe de Salinas también se menciona el control que todas las provincias paltas tenían sobre el espacio central de su confederación, el valle de Cuxibamba (antiguo valle de Chungacaro):

159. Que en el valle donde está poblada la dicha ciudad hay algunos indios naturales de él, y asimismo todos los caciques de todas las provincias y pueblos tienen allí poblados indios, por ser la tierra fértil; y tienen sus heredades que siembran y benefician, de que les sigue mucho provecho, y asimismo a la dicha ciudad, para su sustento; los cuales indios así poblados se llaman *mitimaes*, que quiere decir tanto como *advenedizos*. (RGI 2 [1571] 1965: 137)

Sin desechar la idea de que el patrón vertical a largas distancias<sup>38</sup> (a la tipología de Murra) haya existido en los cacicazgos norteños, Salomon (1980) opina que, a un punto, este modelo llegó a combinarse con una estrategia de *intercambios generalizados* a diferentes distancias entre cacicazgos independientes, y también con sociedades menos complejas como la de los Yumbos. Es más, en el área septentrional esta dinámica de intercambios interétnicos habría tenido mayor peso e importancia respecto a la fórmula de control vertical y soberano del espacio. Por vía

---

<sup>38</sup> De acuerdo con Salomon, el ejemplo más claro en este tipo de asentamiento ha sido verificado en la provincia de Chimbo, especialmente en Chapacoto: aquí se encontraba un importante número de colonizadores (camayuc) de comunidades remotas. También se documenta la existencia de indios camayuckuna originarios del pueblo de Uyumbicho, viviendo en Tungurahua, tal vez en la zona de Baños. Entre los Cañaris, Poloni-Simard reporta que los indios de Cañaribamba y Narancay poseían tierras "en los calientes yungas de Quena". Indígenas de Cuyes y Bolo, los primeros oriundos de la ceja de selva, y los segundos de la costa, vivían en el cacicazgo de San Bartolomé (Arocxapa). Tylor coincide en afirmar que el cacicazgo único de Pagha-Arocxapa explotaba varios pisos ecológicos, desde la selva hasta el páramo, además, existían colonias de este cacicazgo en Zangurima y Cuyes.

del intercambio los señores étnicos obtenían bienes de prestigio, escasos o inexistentes en sus llaktakuna, que afirmaban su poder local a través de un modelo de economía política organizado y controlado por ellos. La tercera estrategia adoptada fue la ya referida centralidad del intercambio en los tiangués o mercados interregionales. También nos hemos referido a su aparente inexistencia entre los Paltas. Si tal fue el panorama en los cacicazgos norteños, Hocquenghem pinta un cuadro bastante diferente para los cacicazgos paltenses, al tiempo que afirma la preeminencia del modelo microvertical a escala incluso doméstica:

El ámbito mismo no imponía la necesidad de respetar reglas comunes, a los diferentes subgrupos y casas, para asegurar la producción. Cada unidad de producción tenía acceso a tierras frías, templadas y calientes a menos de un día de camino, no existía tampoco la costumbre de compartir diferentes nichos ecológicos, alejados de los asentamientos y controlados por diferentes utilizadores, porque la organización territorial debía ser de tipo “vertical” y “continua”. Los subgrupos y las casas competían más que intercambiaban y entraban en peleas, luchas y guerras a diversos niveles. Los conflictos se resolvían por la fuerza o la brujería; de allí la importancia de los jefes y hombres valientes y la de los brujos y curanderos. (Hocquenghem, s/f: 133)

La evidencia de la centralidad en el valle de Cujimbamba (¿temprana o tardía?) deja sin fundamento la aseveración de la no existencia de nichos ecológicos compartidos, y la afirmación de la guerra intertribal continuada parecería contradecirse con la demostrada existencia de una confederación étnica centralizada en el mismo valle. En mi opinión, es probable que el mayor nivel de complejidad social alcanzado por los cacicazgos paltas haya sido más tardío respecto al de otros pueblos andinos, y esto podría responder a la fuerte y reiterada herencia protojíbaro que constantemente se veía reflejada en su mundo simbólico, ritual, político, social y económico. A ello debemos agregar que su migración hacia los Andes también fue más tardía en relación a otros pueblos que, en dicha región, hicieron su aparición muy prematuramente: así por ejemplo, los protocañaris dejan ver sus primeras huellas en Narrío temprano, allá por el remoto 2500 a.C. Cotocollao, matriz de las culturas norandinas del Ecuador, aparece 500 años más tarde, en el no menos remoto 2000 a.C. En el plano temporal, claro está, los cacicazgos al norte de Loja llevan una

notable ventaja<sup>39</sup>, aunque no inalcanzable en lo que a organización social y tecnológica se refiere, puesto que la evidencia demuestra que los Paltas se encontraban en pleno proceso de rápida y vertiginosa “andinización”, seguramente acelerada todavía más por la imposición del modelo cuzqueño.

Por cuanto respecta a la guerra intretribal, es altamente probable que la misma haya sido una práctica corriente entre los Paltas, tesis que se reafirma por el informe colonial de Salinas que la reportaba como algo común. Sin embargo y como ocurrió con varios señoríos andinos, la confederación se armaba en momentos de crisis y riesgo regional, momentos en los que se activaban los mecanismos de defensa interna y la identidad compartida llegaba a aflorar, demostrando la existencia del sustrato de una conciencia e identidad étnica en común que siempre permanecía letente. Pienso que un *modelo supralocal de señoríos étnicos en gestación* podría ser el paradigma llamado a salvar la ambigüedad en los datos referentes a los Paltas, un pueblo con un pie puesto en cada uno de los dos mundos; el andino y el amazónico, aunque con claras tendencias a inclinarse cada vez más hacia aquél.

Sea como fuere, el esquema esbozado por Hocquenghem puede dar cuenta de la organización social de los paltas y guaycundos en un momento más prístino –por llamarlo de alguna manera– y no precisamente en el zenit de su historia tardía, mucho menos en el de su etapa incaica. Lo notable es reparar en que el control vertical del espacio sería muy antiguo, y de acuerdo con este modelo, tendría sus características propias y autogeneradas.

Pero como es ya de rigor, hasta qué punto estas estrategias están impregnadas con el tinte incásico y cuánto de ellas conservan sus matices autónomos es la pregunta que inevitablemente habrá de surgir. Igual duda se manifiesta respecto a otros mecanismos en el manejo y la clasificación del territorio como son la dualidad espacial en dos mitades (Hanan/Hurin) y el sistema de organización decimal. Por testimonio de Salinas de Loyola sabemos a ciencia cierta que este último estuvo ya

---

<sup>39</sup> Recuérdese que, de acuerdo con Tylor, la emigración protojibaro hacia los Andes se habría producido hacia el 400 d.C. o sea, a finales del Periodo de los Desarrollos Regionales e inicios del Periodo de Integración. En cambio, Narrío y Cotocollao aparecen ya en el Formativo. Estos últimos llevan una ventaja temporal por el orden de los 2500 a 3000 años.

fuertemente solidificado entre los paltas en tiempos del Tawantinsuyo<sup>40</sup>. Tylor (1988) sostiene que se buscaría en vano en este andamiaje piramidal decimal el rastro de un elemento que no fuera de esencia incaica. Ramón (2008) en cambio, piensa que el mismo pudo haber sido tempranamente introducido a la organización social paltense por influencia de los Mochichas y Chimúes. Asimismo, el historiador lojano refiere que, sobre la división dual, se identifica la sección alta o masculina, emanadora del agua (metafóricamente, el semen que fertiliza la tierra) y la sección baja o femenina que producía los alimentos. Ello sería visible en la Caso de la antigua Catacocha: Las parcialidades de Collana y Catacocha, donde se asentaron los ayllus más importantes, estaban ubicadas en la parte más alta, en tanto que su mitad complementaria, la desaparecida parcialidad de Garrochamba, ocupaba la sección baja del territorio.

A todo lo expuesto hasta aquí debemos agregar el manejo de un complicado y avanzado sistema de humedales –un notable adelanto tecnológico del pueblo Palta–. En la altura de los cerros, los Paltas construyeron lagos artificiales que llegaron a constituirse en verdaderos micro-ecosistemas que albergaban una gran variedad de flora y fauna. Dichos lagos filtraban sus aguas a las cuencas subterráneas que en su recorrido montaña abajo fertilizaban los terrenos y los tornaban productivos. Naturalmente, la ubicación de estos humedales también debió jugar un rol decisivo en los patrones de poblamiento en la Loja precolombina.

Los reasentamientos toledanos impactaron todo este sistema de manejo del territorio; nucleando a la población se afectó el sistema de asentamientos dispersos, así también, los españoles se apropiaron de las tierras más fértiles con lo que poco a poco se fueron desmantelando los sistemas andinos de la verticalidad espacial autónoma, además de cortar los tempranos circuitos de intercambio entre los diferentes señoríos étnicos. Por otra parte, al mecanismo de manejo de humedales y cochas de altura acompañaba un complejo sistema de rituales y parafernalia religiosa. De hecho, las divinidades paltas –cuya naturaleza femenina metaforiza la fertilidad– tenían como rol principal el propiciar la humedad y las lluvias. Los

---

<sup>40</sup> 178. La orden del gobierno, un pueblo que tenía 1000 indios tenía un cacique a quien respetaban y conocían por señor; y éste tenía 10 principales que cada uno mandaba 100 indios; y cada uno de los principales dichos de 100 indios tenía 10 principales o 5 repartidos a 10 indios o 20 cada uno, de que tenían cuenta; y por esta orden se gobernaban y regían (RGI 2 [1571] 1965: 140)

petroglifos a los que nos hemos referido hacían parte de estos rituales, de manera que tecnología y ritualidad en el manejo de los humedales eran dos sistemas que iban indisolublemente ligados. Esta constatación provocó que la Iglesia, en su afán secular de “extirpar idolatrías”, haya desmantelado el sistema religioso palta, y junto con él el control tecnológico en el manejo de cochas de alturas llegó a fenecer. Al fin y al cabo se trata de una fórmula muy conocida en la expansión de Occidente: “[...] la civilización invasora confundió a la ecología con la idolatría. La comunión con la naturaleza era pecado, y merecía castigo.” (Galeano, [1994] 2008: 20)

Con el tiempo, la dificultad de reasentar a los indios en pueblos tuvo como causa principal la oposición de los encomenderos, muchos entre quienes temían que el servicio se alejase de sus propiedades (pese a que las reducciones tenían el propósito contrario). También se oponían los caciques puesto que su parcialidad podría reducirse otra, con lo que perderían buena parte de su autoridad y derechos territoriales. Los indígenas del común también asimilaban estas medidas como un resquebrajamiento de sus patrones tradicionales de población. En vista de la resistencia de unos y otros, las autoridades acudieron a la coacción como recurso para lograr su consigna de reducciones; si los indígenas no respetaban el plazo de reasentamiento sus chozas y viviendas eran quemadas y, a la par, se les forzaba a trasladarse hacia los nuevos poblados.

Quizá uno de los más grandes milagros de la devoción popular, la resistencia de la virgen del Cisne al desplazamiento, tenga que ver con el espíritu de resistencia al desarraigo telúrico. Según lo certificó fray Joseph Lucero, predicador y vicario de la doctrina de Nuestra Señora de Guadalupe del Cisne, cuya imagen los naturales:

Trajeron de la ciudad de Quito más ha de cuarenta años y colocaron en una capilla pequeña, porque había pocos indios, y por ser tan pocos, el licenciado Diego de Zorrilla, oidor de la real Audiencia de san Francisco de Quito, mandó les quemasen los ranchos en que vivían y se redujesen al pueblo de san Juan de Chucumbamba<sup>41</sup>, tres leguas de distancia; y haciéndolo así los indios, llevando esta santa imagen, se levantó una gran tempestad de aires, que se hacían pedazos los árboles y las casas se descubijaban. Y visto esto por los indios de san Juan de Chucumbamba, dijeron a los del Cisne, que se llevasen su imagen otra vez a su pueblo, que era muy gran

---

<sup>41</sup> La actual Chuquiribamba

tempestad la que veían: con que al punto que torcieron con la imagen sosegó la tempestad. Con este primer principio, luego se asentaron por esclavos y mayordomos de esta santísima Señora muchos (en: Vargas, [1962] 2005: 430)

#### **4.5 Ordenamiento de los pueblos de indios**

La tarea “civilizadora” que cumplirían los pueblos y las reducciones de indios portaba consigo la idea de orden e institucionalización propias de la *polis*. Ya desde Aristóteles la *polis* se constituía en el espacio que por pulsión “natural” colocaba al ser humano en un orden superior y completamente realizado de sociedad. Los romanos llegaron más allá esta concepción hacia la *civitas* (raíz latina del término *civilización*) como el orden jurídico más elevado que encontraría en los centros urbanos su espacio predilecto. Estas mismas concepciones yacían subyacentes a la política de las reducciones e instauración de pueblos indios; las varias provisiones dictadas a este respecto a menudo mencionan la necesidad de sacar a los indios de los “huaycos”, quebradas, y montes en donde se esconden y darles el beneficio del orden, la “policía”, la civilización y la fe. No está de más recalcar el interés económico que también era trasfondo de esta política.

Condición *sine qua non* de la vida en la *polis* es la institucionalización orgánica de la vida social; en este tenor, a más de contar con su cabildo e iglesia, los pueblos de indios también debían poseer hospital, cárcel, tiendas, plazas, e idealmente una planta cuadrículada compuesta por casas individuales. Lógicamente, debían estar servidos por las autoridades y funcionarios pertinentes a los propósitos de administración, justicia, educación y evangelización. Aquí se produjo una mayor especialización productiva y un fraccionamiento y reparto de la autoridad por fuera de los mecanismos de control y manejo social tradicionales, pero conservando al mismo tiempo algunas de sus estructuras básicas.

La ley sentenciaba que los pueblos indios debían quedar reservados únicamente para la residencia de éstos; incluso antes de los reasentamientos ordenados por Toledo, múltiples provisiones y ordenanzas amparaban los espacios y reductos indios contra la presencia de españoles y mestizos de toda clase. Esta salvaguarda procuraba disminuir los abusos que comúnmente experimentaba la población nativa al convivir

con vecinos no indígenas. En 1536 se ratifican las *Ordenanzas para el buen tratamiento de los indios* otorgadas por Francisco Pizarro y fray Vicente de Valverde:

“... que ningún español que fuere camino de cualquier parte que sea sin justa cabsa no demore ni este en pueblos de indios por do passare más del día que llegare e otro e q’ al tercero día se parta e salga del dho pueblo, so pena de pagar cincuenta pesos por cada día de los que pasarse” (en: Málaga, 1993: 271)

Ordenanzas como esta fueron varias veces repetidas, sin que su reiteración llegara a traducirse en observancia puesto que no faltaron casos en que españoles y personas de las castas rondaban constantemente los pueblos indios, llegando incluso a establecer morada permanente en ellos. Tal el caso en el pueblo de Celica en 1756, año en el que Bartolomé Gonza y Miguel Sandoval a nombre del común de los indios de dicho pueblo protestan:

“Y dezimos que siendo dicho nuestro pueblo erigido y establecido, para reduccion de yndios, y no para habitacion de gentes de otras castas, se hallan intrusos en el referido pueblo varios españoles, y mestizos, executando notables perjuicios e muestras personas y bienes, y apropiándose delas tierras de comunidad por denuncias, arrendamientos, y otros títulos yniquos que les sugiere su codicia, como lo à executado, un hombre nombrado Joseph Torres, quien se ha yntroducido en el pueblo formando casas dentro dela demarcación, y construyendo corrales para sus ganados en los pastos pertenesientes ala comunidad de dicho pueblo, quando por estos y otros perniciosos y nosibos yncombenientes, tienen prebenido la catholica piedad de su Magestad (Dios guarde) que en los pueblos de Yndios, no vivan españoles, mestisos, negros y mulatos, aunque ayan comprado tierras en ellos, y que los que assi se intrusos sean expedidos y lansados, como literalmente se prebiene por dos leyes dela Recopilacion de Yndias, en cuiavirtud y fuerza de ha de serbir V.S. de pedir en esta Real Audiencia que el corregidor de dicha ciudad de Loxa, y por qualquier empedimento de dicho corregidor se cometa ala persona que el señor presidente nombrase, quien sin la mas lebe omicion, y pena de quinientos pesos, lanse y expele de dicho pueblo de Celica, y de toda su demarcacion, a todos los españoles, mestisos, negros y mulatos que se hallan yntrusos en la tierras de yndios, y en especial al expresado Joseph Thorres se le notifique deje promisimamente libres y desembarasadas todas las tierras en que se a metido, bajo pena de que fuera de ser expelido dela Jurisdiccion de dicho pueblo, sele sacaran dosientos pesos de multa ala

primera que diere motivo de queja porque solo deste modo conseguira dicho nuestro pueblo la quietud y sosiego que tanto necesita [...]” (ANH/Q. Indígenas [1756] C. 69. Exp. 13. Fol. 1,2)

No obstante que la queja va dirigida contra una persona en particular (quien ha construido casas y corrales) también se informa sobre la presencia de varios españoles y mestizos en el pueblo, los que poco a poco y utilizando diversos mecanismos lograron apoderarse de una parte de las tierras de comunidad. Similar cosa sucedió unos años antes (1748) en Cariamanga; los caciques denuncian mediante el protector de naturales que varios españoles, mestizos y otras castas se han parroquiado, con vecindad perpetua, dentro de la traza de su pueblo, introduciendo además animales y sembrando huertas en su perímetro interior.

Respecto al ámbito urbano, hemos visto que las fronteras etno-espaciales se presentaban bastante cerradas puesto que –exceptuando a los sacerdotes– todos los habitantes de las parroquias de San Sebastián y San Juan del Valle eran indígenas. En cambio, en algunos pueblos rurales se percibe una mayor permeabilidad representada por la presencia de residentes no indios en los mismos. A pesar de todo, el sistema de reducciones y la letra de la ley ofrecieron a la población nativa un instrumento de defensa y protección que sirvieron para refrenar los excesos, y que con la ayuda del juez protector de naturales fueron adoptados como estrategia de resistencia que en muchas ocasiones llegó a dar sus frutos. El manejo expedito de la ley se hace patente en la argumentación presentada contra los blancos y mestizos que pasaron a residir en los pueblos indios de Cariamanga:

“La Ley 21. y 22. 23. y 29. del tit. 3. Libr 6. de las recopiladas de Yndias, y en la Ley 12. 13. 14. y 15. del tit.9. del mismo Lib. que ninguno de los españoles, mestisos, negros, mulatos, ni sambeygos, ni los mismos encomenderos, sus hijos, ni criados puedan vivir en los pueblos de yndios, por las opreciones, y molestias que les hacen, aunque ayan comprado tierras en ellos, y por la Ley 12. titu. 12. Lib. 4. y Ley 20. tit. 3. Lib. 6. y otras concordantes, el que las estancias de ganado mayor de españoles, no se puedan situar entro de tres leguas, y las de ganado menor entro de una legua pena de perder la estancia, y mitad del ganado, y pagar el daño que hizieren, y que los yndios lo puedan matar sin entraren en sus tierras, sin pena alguna, por que no pueden avitar los españoles con los yndios, aun yendo de camino aunque vaya de viaje mas de el dia en que llegaren y otro en que se apresten de

avios, y en el tercero se partan pena de sinquenta pesos de oro de minas, cada dia mas que se detuvieren, y los mercaderes solo pueden detenerse tres dias con cargo de partirse al quarto, pero sin andar por las calles, ni casas de yndios, sino solo hazer la venta donde se aposentaren, y en sentir de autores graves en solo comunicarlos los infestan con el aliento” (ANH/Q. Indígenas [1748] C. 60. Exp. 9. Fol. 2)

Aunque la compra de tierras de comunidad por parte de españoles y mestizos ya nos habla del proceso de mercantilización de las mismas, la ley prohíbe la residencia de no indígenas en las tierras y pueblos reservados a los naturales, interdicción que se hacía extensiva incluso a los encomenderos. La multa impuesta en tiempos de Pizarro para aquellos que irrespetaban esta protección, 50 pesos, sigue todavía vigente a mediados del siglo XVIII, época en la que los pueblos de Celica y Cariamanga elevaron las presentadas quejas.

Otra vez más desembocamos en la constatación de la “minoría de edad” atribuida a los indígenas, y en la recurrente estrategia de huida desarrollada por éstos para escapar de la violencia y las presiones. Se consideraba que los indios necesitaban del tutelaje paternalista de las autoridades civiles y eclesiásticas, ya que por sí mismos serían susceptibles de corromper sus almas y sus cuerpos por la perniciosa influencia de blancos y mestizos inaprensivos, de quienes –muchos documentos y obras coloniales lo repiten– los indios toman “las peores costumbres”. Los de Celica lo expresan en estos términos:

“[...] por el motivo de haberse experimentado que algunos españoles que estan, traxinan, viven, y andan entre los yndios, son hombres ynquietos de mal vivir, viciosos, y con otros defectos, de que se ocasionan los perjuicios de mal tratamiento a dichos yndios, y que estos dexen a sus pueblos y provincias, temerosos de las extorciones que padecen, y los que permanecen en los pueblos estan expuestos ala imitacion de las malas costumbres, osiosidad y errores que apuntan las leyes las que por que no (?) y pervierta el deseado fruto, en horden a su salvacion, aumento y quietud, hordenan que dicha clase de jentes sean castigados con graves penas, y no consentidos en los pueblos” (Ídem. fol. 2)

A veces, la huida y la deserción lograron ser contenidas si las condiciones de habitabilidad en los pueblos eventualmente mejoraban. Un informe de los caciques de Saraguro afirma que gracias a la ayuda de su cura el pueblo se ha llegado a

congregar, pues anterior a la acción de este clérigo, la continua servidumbre y maltratos en el servicio de los tambos empujaba a la población tributaria a escondites en los páramos y tierras calientes, donde muchos llegaban a perder la vida. (ANH/Q. Indígenas [1750] C. 63. Exp. 3). Como se mencionó unas pocas líneas atrás, los mecanismos legales también podían llegar a buen término y ser favorables a los indígenas; en ambas querellas, las demandas de los indios de Celica y Cariamanga fueron resultas a favor suyo, dictándose provisiones para la expulsión de los blancos, mestizos, “sambaigos” y demás “advenedizos” que se hallaban instalados en sus reductos.

Ahora, considerando el caso de los hijos mestizos y zambos de madres indígenas ¿cuál era su situación ante estas provisiones? ¿deberían también ser expulsados de los pueblos indios? En parte esta cuestión fue respondida cuando analizamos la ley colonial en lo tocante a la estructura del parentesco, según la cual la progenie de un hombre mestizo, blanco o mulato y madre indígena soltera habría de seguir la línea de descendencia de ésta. Pues bien, paralelamente a tal normatividad, en las provisiones dictadas a favor de los indios de Cariamanga se agrega:

y que en quanto a los mestizos y zambaigos que son hijos de yndias nacido entre ellos y an de heredar sus tierras y haciendas porque parese cosa dura separarlos de sus padres, se podría dispensar” (Ídem. fol. 10)

Los zambaigos o zambos son la descendencia de indios con afrodescendientes; los mestizos de indios con blancos. Si bien en esta ocasión no se hace mención al posible estatus de “indio” de los zambos hijos de madres indígenas, se permite que tanto éstos como los mestizos puedan habitar en los pueblos de indios siguiendo la línea de descendencia matrilineal. Nos encontramos ya frente a un proceso de desarticulación y recomposición de los pueblos indios que se fue incrementando con el paso de los años.

#### **4.6 Las tierras de comunidad**

La tenencia comunitaria de la tierra hacía parte de la organización social andina tradicional, ajustada en parte a esta lógica, el régimen colonial permitió la pervivencia de este sistema entre los indios quintos, quienes, por lo demás, bien se

podían apoyar en el recuerdo de su posesión ancestral de las mismas. Luego de la conquista, la Corona se adjudicó la propiedad de todas las “tierras descubiertas”, las que serían cedidas a los naturales a cambio de sus tributos y el servicio de mitas que estaban obligados a cumplir. Las *tierras realengas*, esto es, aquellas que no estaban en posesión ni de indígenas ni de españoles, pasaron a ser controladas directamente por la Corona española. Usualmente, las tierras realengas eran rematadas ya sea a propietarios privados o a las comunidades indígenas, aunque por ley estas últimas habrían de tener preferencia; así nos lo recuerda el oidor de la Real Audiencia en el contexto de un litigio de tierras en Loja:

[...] conforme a la ley recopilada de yndias 19. Lib. 4. Tit. 12. en que se previene que no sea admitido a composicion de tierras el que nos las ubiere poseido por dies años y que los yndios y sus comunidades sean admitidos à composicion con prelation a las demas personas particulares (ANH/Q. Indígenas [1759] C. 72. Exp. 19. Fol. 2)

Así pues, las tierras de comunidad junto con los pueblos de indios pasaron a constituirse en los espacios que permitirían la reproducción biológica, social, económica y cultural de los indígenas en un medio de relativo aislamiento y conservación de un cierto grado de autonomía. Fueron reductos en cuyo seno se construyeron y transmitieron las identidades indígenas en un marco de apoyo legal y tradicional, justificado y sentenciado por el acuerdo tácito entre ambas repúblicas.

A más de las tierras de comunidad, la ley colonial ordenaba que los pueblos de indios se reserven una legua de tierra a cada uno de sus cuatro costados para el sustento de sus habitantes, se trataba de ejidos en donde ni los españoles ni las personas de las castas podían establecer sus propias explotaciones. Al celebrarse el primer sínodo quítense en 1570, el obispo Pedro de la Peña presentó su pliego de observaciones a la Real Audiencia, en lo referente a este resguardo de tierras se menciona:

“se debe proveer que españoles ni clérigos ni frailes no puedan tener estancias de ganado menor, a menos de una legua de las chacras que están junto a los pueblos de los indios y no puedan tener ni poner estancias de ganado mayor a dos leguas de las dichas chacaras, ni se puedan dar tierras para sementeras, ni labranzas, ni viñas, ni huertos a los españoles dentro de la dicha legua, porque los dichos indios tenga sus

tierras conocidas para sus sementeras y crías de ganado” (en: Vargas, José María, 1987: 253,254)

Pero como se vio, el desacato de la ley que prohibía la residencia de no indígenas en los pueblos indios también llevaba aparejada la inobservancia de los instrumentos de exclusividad que los naturales presentaban sobre el uso y la distribución de la tierra. A eso se suman las truculentas acciones legales que permitían la apropiación privada de las tierras del común, lo que a la postre conduciría a su consecuente resquebrajamiento y descomunalización; estos procesos sin embargo no lograron ser totales ni dieron fin al sistema comunal agro-social, pues aún hoy las comunas paltas de la FEPROCOL (Federación Provincial de Comunas de Loja) conservan la propiedad y el recuerdo histórico de sus tierras comunitarias. Bien se puede afirmar que frente a los procesos de ladinización y la ausencia de ciertos marcadores identitarios como vestido o lengua indígena, las tierras comunales son el hilo conductor que señala la continuidad histórica entre el pasado y el presente y marcan la pervivencia temporal del pueblo palta.

Una de las estratagemas más utilizadas por los españoles era la denuncia de tierras comunales por realengas, a las que pretendían acceder mediante el remate y la apropiación forzosa. Los juicios y querellas por tierras entre indígenas y españoles/castas, e incluso entre los mismos indígenas se sucedieron a lo largo de todo el periodo colonial e inicios del republicano. Partiendo de una identificación y recopilación de documentos en el Archivo Nacional de Historia de Quito (serie indígenas), el siguiente cuadro presenta una cronología y un mapeado generales (por supuesto que parciales) sobre algunos de los procesos por tierras que fueron ventilados en el territorio del corregimiento de Loja:

**CUADRO 6. LITIGIOS POR TIERRAS EN EL CORREGIMIENTO DE LOJA**

<b>FECHA</b>	<b>LUGAR/TIERRAS</b>	<b>PROCESO</b>	<b>DOC.</b>
26 de octubre de 1629	Nambacola	Amparo posesión de tierras a favor de hijas herederas de don Andrés Sacapi, cacique del pueblo de <b>Nambacola</b>	AHH/Q. 2: 14
5 de mayo de 1656	Tierras del Tablón (o Tablanuma)	Causa seguida por Bartolomé Consa, indio de <b>Cariamanga</b> , por dichas tierras contra Antonio Tamayo.	ANH/Q. 6:10

9 de marzo de 1680	Tierras de Collingora y sitio de los Limones	Enfrenta a Domingo de Vargas y Francisco Chacha, indio de <b>Guangocolla</b> , quien sostiene que estas tierras son herencia de su abuelo.	ANH/Q. 13:2
26 de febrero de 1697	Tierras de comunidad de Colambo	Los indios Colambo contra Diego Briceño. Aquellos afirman que las tierras les pertenecen y éste sostiene que las ha comprado “por cuenta de su Magestad”.	ANH/Q. 22:16
5 de febrero de 1706	Tierras de Chichaca	Disputan el común de los indios del pueblo de Chuquiribamba contra Juan Antonio Fernández y su esposa Ana Vaca de Torres.	ANH/Q. 29:10
9 de marzo de 1709	Tierras de Sequel	Las reclaman por igual los indios de comunidad de Chuquiribamba y Jerónimo Piña de Anasco.	ANH/Q. 31:7
25 de junio de 1729	Sozoranga	Memorial de caciques sobre despojo de tierras que han sufrido por parte de Diego Román.	ANH/Q. 42:23
5 de julio de 1748	Tierras de Zaingaló, Condolanga, Macaima, Naipongo y Cerro de Chalacacuma	Enfrenta a los indios de Cariamanga contra el alcalde provincial don Antonio de Carrión y Baca, quien sostiene que estas tierras pertenecen a su hacienda de Guancocolla.	ANH/Q. 60:7
30 de octubre de 1756	Tierras de el Hatillo	Las disputan el común de los indios del pueblo de Vilcabamba y el capitán Fernando de la Vega.	ANH/Q. 69:10
30 de octubre de 1756	Cerro de Mullunama	Se disputan su propiedad los indios de Celica con Josef Torres.	ANH/Q. 69:11
5 de septiembre de 1757	Tierras de comunidad en la provincia de Calvas	Enfrenta a los naturales de esta provincia contra el alférez Manuel de Riofrío y Peralta, alcalde ordinario de Loja	ANH/Q. 71:1
3 de marzo de 1759	Tierras situadas en Bolapamba	Enfrenta a Mateo Vivas, indio de Loja, con un vecino que las ha denunciado por realengas para comprarlas	ANH/Q. 72:19

30 septiembre de 1768	Tierras de Colaysacapi	Carta al Virrey por los indígenas de Colaysacapi en que denuncian la usurpación de sus tierras; autoridades las propician.	ANH/Q. 88:10
18 de febrero de 1769	Tierras de Cusillo, Yanucay, Sulsul y Quescollo	Pleito entre los indios del pueblo de Guanasán y el alcalde provincial de Zaruma, quien ha invadido las tierras de comunidad y se opone al uso del camino por los indios.	ANH/Q. 89:2
18 de abril de 1777	Tierras de comunidad de Cangonamá	Problemas que los indios tienen con los vecinos Bernardo Valdiviezo y Egidio Reyes, dueños de las haciendas Casanga y San Antonio.	ANH/Q. 98:5 ANH/Q.111: 19
12 diciembre de 1777	Hacienda de Silupa y sitios de Llaulli y Guara	Juicio de los indios de Cariamanga, parcialidad de Collanas, con Miguel Luzón.	ANH/Q. 99:15
28 de enero de 1779	Tierras de Guato, Calunuma y Yacunuma	Las disputan los indios de Catacocha con Joseph Sotomayor.	ANH/Q.101: 19
21 de julio de 1779	Tierras de comunidad Vilcabamba	Juicio a Micaela del Castillo por incendiar cerca y corrales de la cofradía de Nuestra Señora de Yaguarcocha, al parecer, para impedir que los indios pasen a ocupar las tierras de comunidad.	ANH/Q. 103:9
16 noviembre de 1780	Tierras de la Vega de Guara	Indios de la parcialidad de Collana, reducida al pueblo de Cariamanga, contra Miguel Lusón.	ANH/Q. 106:7 ANH/Q.107: 19
1 de octubre de 1785	Tierras en Chuquiribamba	Oposición de los indígenas al remate de tierras realengas que ha ganado Leandro Correa, pues sostienen que parte de éstas pertenecen a la comunidad.	ANH/Q.117: 1
9 de marzo de 1786	Tierras de Montupe y Pordel	Pleito entre Leandro Correa e indios de Chuquiribamba.	ANH/Q.117: 20 ANH/Q.

			118:7
15 de octubre de 1790	Tierras de Guallanama	Pedimento del fiscal protector a nombre por los derechos de Narciso Yumbo, indios del pueblo de Sozoranga, a dichas tierras	ANH/Q.129: 22
18 diciembre de 1790	Tierras de Tacamoros	Juicio contra el juez subdelegado al que acusan de tratar de vender “tierras de posesión ancestral” a mestizos y españoles.	ANH/Q.130: 9
19 septiembre de 1792	Tierras de Pelotine (antes se conocían con el nombre de Guayo)	Litigio entre el común de indios de Colambo y Francisco Riofrío y Piedra.	ANH/Q.134: 3
17 de abril de 1793	Tierras en Lalamor	Autos del juicio entre los caciques y el común de los indios de Lalamor, anejo de Celica, con Jacinto Ramírez.	ANH/Q.136: 9
16 septiembre de 1795	Tierras de Celica	Reclamación de tierras en nombre de los indios del pueblo de Celica	ANH/Q.140: 11
13 de agosto de 1796	Caballerías de tierras llamadas Guapa-Casal	Se inició en 1770, los reclamantes son indios de San Juan del Valle y los de Chuquiribamba.	ANH/Q.142: 1
10 diciembre de 1796	Tierras de Potrerillo	Litigan el común de los indios de Nambacola y Manuel Ruiz.	AHH/Q.143: 5
7 diciembre de 1797	Terrenos de Llaulli, Macaycanza y Chilupa	Litigio entre el común de los indios de Cariamanga y Joseph Lozano.	ANH/Q.144: 31
16 diciembre de 1908	Hacienda de Cangonamá	Indios de Cangonamá contra Petrona Valle por la mencionada hacienda.	ANH/Q.159: 1
25 de febrero de 1813	Hacienda Hatillo	Querrela entre los indios de El Cisne y el presbítero Mariano Valdiviezo, comisario del Santo Oficio en Loja, por la hacienda.	ANH/Q.162: 6
21 de abril de 1813	Tierra de comunidad de Malacatos	Queja de los indios de Malacatos contra Feliz Ochoa, guardia del ramo de cascarilla, pues se ha adjudicado tierras de comunidad.	ANH/Q.162: 13

5 de octubre de 1813	Tierras de Macaycansa y Llaulli	Indios de Cariamanga contra la usurpación de sus tierras por los vecinos, entre ellos el corregidor de Loja.	ANH/Q:162: 31
4 de marzo de 1816	Tierras de Guayllasí	Disputa entre los indios de Saraguro con los indios de Pomas	ANH/Q.165: 1
9 de octubre de 1818	Tierras de Perunimi, Amani y Jubonchanga	Común de indios de Colambo, anejo de Gonzanamá, con Juan Riofrío.	ANH/Q.169: 14
26 de julio de 1826	Tierras en Angamarca	Disputa que enfrenta al común de los indios de Angamarca con Joaquín Chunchi por las mencionadas tierras.	ANH/Q.173: 4
1830	Tierras de comunidad de Malacatos	Memorial al presidente del Ecuador en vista de que los hacendados se han apropiado de las tierras de comunidad de los indios de Malacatos.	ANH/Q.174: 5
6 de febrero de 1858	Tierras de Pozul y Dominguillo	Autos de los indígenas de Pozul y Dominguillo contra los herederos de Pedro José Córdova.	ANH/Q.176: 3

**Elaborado por: Juan Carlos Brito Román**

La utilización de las tierras concedidas a los indígenas se realizaba bajo la modalidad de trabajo compartido y repartición comunitaria de sus productos, cuya organización y redistribución era regulada por las autoridades étnicas. Y aunque las disposiciones reales concedían el uso mas no la propiedad de las tierras comunitarias, en la memoria de los pueblos indios persistía su arraigo telúrico a ellas como una parte importante de sus referentes identitarios. Así, los indios de Tacamoros acusaron al juez subdelegado de tratar de vender “tierras de posesión ancestral” a mestizos y españoles (ANH/Q. 130:9). Poco importaba la propiedad jurídicamente reconocida; la tierra era –y sigue siendo– un símbolo de pertenencia grupal y un espacio donde se asientan los anclajes de la identidad colectiva, de la reproducción cultural y la revalidación de los valores y la solidaridad grupales.

Por otro lado, a pesar de que la no posesión de tierras de comunidad liberaba a los forasteros del servicio, en ocasiones los indios de la corona real también tuvieron que soportar el asedio de los vecinos por anotarlos a la mita; ese fue el caso en 1775 en San Juan del Valle, año en que los coronas de esta parroquia lojana se vieron precisados a recordar y solicitar:

“[...] se providenciò que no theniendo los yndios forasteros que residen en dicho pueblo de San Juan del Valle tierras de comunidad de ningun modo los obliguen las justicias a que hagan servicio de mita dentro de la ciudad ni fuera de ella. Y la otra orden a que se exterminasen los arrendamientos queles cobran los Procuradores Generales porque apasentan sus ganados en el exido de dicha ciudad, sobre que se mandó que el Corregidor de ella averiguando ser cierto este impuesto les haga volver todo lo que hubieren pagado u provea que en adelante no se hagan estas extorciones” (ANH/Q. Indígenas [1757] C. 65. Exp. 5. Fol. 1)

Entre los vecinos lojanos, las propias autoridades figuraban a la cabeza de los abusos, colocando en los forasteros de San Juan el título de alguaciles con el fin de engancharlos a su servicio personal. Pero además, al carecer éstos del factor de producción tierra se les extorsionaba cobrándoles una renta excesiva por el uso de los ejidos de la ciudad. Y eso a pesar de que el pago de su tributo ya era motivo suficiente para permitirles el acceso libre a tales tierras de uso común, gozando de los mismos derechos que los españoles para el pastoreo de sus animales. Así lo estiman y reclaman don Ignacio Benítez, cacique principal de los indios forasteros de San Juan, y el protector general de naturales:

“[...] con notoria injuria y fraude por que siendo los exidos destinados para el usso comun de los que avitan las republicas, componiendose la de dicha ciudad de Loja es parte de estos yndios utiles ala Real Corona por los tributos que pagan, tienen ygal derecho que los demas combesinos para pastar sus ganados en dicho exido, sin la mas leve pencion, como no la tienen los españoles” (Ídem. Fol. 1,2)

Por su propia definición, el ejido es una tierra no cautiva y de uso público. Podría pensarse que al carecer de tierras de comunidad los terrenos ejidiales habrían podido brindar algún alivio a los indios de la corona real, ofreciéndoles un espacio donde pastar sus animales con libertad. No fue así y por el contrario estas tierras ofrecieron a los vecinos otro medio de extorsión a la clase indígena.

## **CAPÍTULO V**

### **EL ROL DE LA IGLESIA**

No es posible alcanzar una comprensión cabal de la sociedad colonial si no se toma en cuenta el papel jugado por dos instituciones nucleares en su funcionamiento, a saber; la hacienda y la Iglesia. La primera (junto con las minas en Loja) logró imponer su predominio económico, atando a la inmensa mayoría a su servicio y determinando un cierto tipo de relaciones de producción que finalmente se proyectaron en una particular formación social de corte cuasi feudal. Por su parte, la Iglesia, en medio de una sociedad fuertemente dominada por el pensamiento y las concepciones mítico-religiosas, alcanzó eficazmente la consigna de imprimir su cuño ideológico en el corazón mismo del mundo colonial; para ello debió modelar las creencias colectivas, imponer la moral cristiana y actuar sobre la psique social, sentando así las bases de su consecuente efecto de control sobre la misma. A la vez, al erigirse como el principal y más grande terrateniente, la iglesia acumuló un doble poder (económico e ideológico) que también le valió una cuota política de primer orden. De este modo, habiendo impuesto su papel protagónico sobre estas tres esferas, el clero tenía asegurada su influencia sobre los principales dispositivos de control social.

No menos protagónico resultaba el control monopólico eclesial sobre algunas de las instituciones centrales del sistema social; la educación, la beneficencia, y lo que hoy llamaríamos el Registro Civil (registro y regulación de matrimonios, actas y registros de bautismos y defunciones). En varios casos, también tomaba parte importante en el sistema de sanidad, velando principalmente por la salud y el cuidado de los más menesterosos. Por todo lo expuesto, el estudio del rol jugado por la Iglesia en la sociedad colonial dista mucho de ser un asunto trivial y misceláneo, todo lo contrario, está plenamente justificado como un sujeto de análisis de capital importancia y del que, sin lugar a dudas, se esperan extraer significativas enseñanzas y conclusiones.

## **5.1 La primigenia Iglesia en el Nuevo Mundo; breve aproximación histórica**

Como portadora del estandarte de la cristiandad –y seguramente alentada por el fresco recuerdo de su victoria sobre el Islam y el Judaísmo en la Península– la Corona española se erigió en el adalid principal de la fe católica en el Nuevo Mundo; era entonces deber de todo cristiano expandir la religión de Roma por las “tierras descubiertas”, convirtiendo a los infieles y conquistando almas en beneficio de su propia salvación. Así se imprimió un sentido de legitimidad a la imposición colonial, matizando su violencia y justificando su accionar.

En 1508, por bula del Papa Julio II los reyes católicos de España obtuvieron la autoridad y el poder conferido por el Sumo Pontífice para la evangelización de los pueblos de Indias. A partir de entonces se institucionalizó el Patronato Real o Sistema de Real Patronazgo, ente creado para mediar la relación entre la Corona y la Iglesia romana; esto significó que, en la práctica, los reyes españoles obtuvieron el derecho de intervenir directamente en los asuntos eclesiásticos, con injerencia y poder de decisión real sobre el funcionamiento y la jerarquía de la joven Iglesia americana.

Hugo Burgos señala una periodización de la institución eclesial en tierras andinas marcada por un “antes” y un “después” en su devenir histórico, cuyo límite está dado por la algo tardía adopción en España de las reformas emanadas del Concilio de Trento, pues, pese a que este concilio ecuménico concluyó en 1563, no sería reconocido por los reyes españoles sino hasta 1574. Antes de esta última fecha, la evangelización de los pueblos indios de América corría por cuenta de las órdenes regulares, las que alentadas por una mística cristiana buscaron llevar la fe a pueblos que consideraban bárbaros (cuando no salvajes), sin tener mayor cuenta de sus diferencias culturales sino juzgándolas, a *tabula rasa*, desde un prejuicio etnocéntrico que, sin más, simplemente las descalificaba.

Sin embargo, fue también esta primigenia Iglesia la que más se preocupó por la desventura de los indígenas, denunciando los abusos y la sed desmedida de poder y riqueza de los primeros conquistadores. Esta Iglesia, abanderada principalmente por fray Bartolomé de las Casas, consiguió resultados reales en cuanto a la defensa de los

pueblos amerindios, hecho que se plasmó en la publicación de las Leyes Nuevas, salvaguardia jurídica de las poblaciones originarias. Asimismo, en este primer periodo –que para la Audiencia de Quito parte desde 1534– la Iglesia católica todavía no se encontraba organizada; la clerecía no contaba con el respaldo oficial de las autoridades vaticanas, sino que llevó adelante su labor pastoral por cuenta propia, con un denuedo de cierta manera ingenuo, sin contar con una base doctrinal sólida ni con una institucionalidad definida.

Compañeros de primera línea de los conquistadores, los frailes de las órdenes regulares ocupaban un sitio protagónico en cada acto de conquista y fundación, ya que de ninguna manera se podía prescindir de la cruz plantada en lugar solemne durante las ceremonias de posesión territorial. A su vez: “La Iglesia Ecuatoriana fue fundada principalmente por religiosos, fue una Iglesia de frailes mendicantes. Cada orden religiosa fue organizándose en Provincia autónoma, al margen del Episcopado” (Vargas, 1962: 41)

**GRÁFICO 15, LOS PADRES DE LA  
COMPAÑÍA DE JESÚS**



**Fuente: Guamán Poma de Ayala**

La segunda etapa, a partir de 1574: “será cuando por primera vez dispondrá la iglesia de Quito de lineamientos seguros para alcanzar una sólida cristianización de los indígenas” (Duviols, en: Burgos, 1995: 21). Acatando las reformas tridentinas, la iglesia hispana adoptó los principios de la Contrarreforma católica, unificando las variantes litúrgicas del culto y declarando la superioridad de la jerarquía sacerdotal (en virtud de la declaración de la supremacía de lo sagrado sobre lo profano). Asimismo, al ser la Contrarreforma mentada principalmente por los

jesuitas, la educación y el intelectualismo clerical fueron adoptados como una de las

mayores fortalezas de la iglesia. Esto último contribuyó al estudio de las lenguas indígenas como base de la evangelización, medida que posibilitó la masificación del adoctrinamiento.

Pero más allá de este cambio de rumbo, los intentos por solidificar la institución eclesial en la Real Audiencia de Quito fueron precoces; incluso antes de 1574 el segundo obispo de Quito, fray Pedro de la Peña, realizó la primera visita a las doctrinas de esta diócesis, llegando, incluso a riesgo de su propia vida, hasta los lugares más recónditos de su jurisdicción<sup>42</sup>. Sería él el verdadero organizador de la Iglesia quiteña; obispo reconocido por su celo y su espíritu de defensa de la población nativa contra los abusos de los encomenderos, también era partidario de la inquisición y la “extirpación de idolatrías”. Gobernó su diócesis siendo consecuente con sus propios postulados.

En todo su recorrido pastoral, llamó la atención y recalcó –más que en otros sitios–: “el estado lamentable de los indios de la Provincia de Loja por exigencia de los Encomenderos” (Vargas, 1962: 103) Fue también fray Pedro de la Peña quien celebró el primer Sínodo de Quito del 17 de marzo al 3 de junio de 1570 al cual asistieron representantes de todas las parroquias y doctrinas de la diócesis, en esta junta se dictó el primer cuerpo de leyes que encaminó a la iglesia quiteña por una senda más sólida y definida. La necesidad de contar con ministros preparados ya fue advertida en esta reunión, se resolvió que de ellos se requiere:

“que sean sacerdotes doctos, que den buen ejemplo con vida y costumbres, que sepan la lengua de los indios que es general en este nuestro Obispado. Lo primero es necesario porque son maestros y aunque entre estos indios no hay letrados, es gente aguda de entendimiento, procuran a los sacerdotes dudas sutiles si ellos que son arca donde está en depósito la ley de Dios responden con ignorancia, el indio no va satisfecho de la duda y queda dudoso de la fe, que es gran inconveniente. (Sínodo quítense, en: Burgos, 1995: 460)

---

<sup>42</sup> Uno de sus sacerdotes, Miguel Sánchez Solmirón escribió sobre la visita que el obispo realizara a Yahuarzongo: “Sólo este Prelado entró en la Gobernación de Santiago y no dejó pueblo en las distantes montañas que no visitase en persona, confirmando los muchos naturales que en aquel tiempo había, lo cual ningún Prelado ha hecho hasta hoy por los malos caminos, fragosas montañas y caudalosos ríos y distantes lugares de doscientas leguas y el río Marañón, por donde se navega en canoa ochenta leguas, en aquel se transtornó en la que iba este gran Prelado, y si no lo sacaran a nado dos indios se ahogara quedando en aquellos desiertos con sólo el hábito con que iba vestido y sin género alguno por algunos días” (Vargas, 1962: 105)

## 5.2 Las bases de la cristianización; curas y doctrineros

Al estudiar la política de las encomiendas, reducciones y pueblos de indios, anotamos que los primeros intentos de aglomeración poblacional corrieron por cuenta de la Iglesia, institución interesada en congregar a los indígenas en poblaciones nucleadas con el fin de facilitar su labor de evangelización. En consecuencia, el estudio de estas pioneras reducciones nos ayuda a realizar el mapeado de la recomposición territorial del pueblo palta, el mismo que en origen tomó como base la existencia del ayllu andino, y que a su vez, en lo posterior, serviría de base para la implantación de pueblos de acuerdo a la política toledana.

La encomienda se imponía en el ámbito de lo terrenal, de lo profano, pero también tenía su contraparte en el ámbito de lo trascendente: para beneficiarse de los tributos y del servicio indígena, el encomendero estaba en la obligación de cristianizar a sus encomendados, evangelizándolos y permitiendo (más comúnmente obligando) su asistencia a misa y a la doctrina. Para esta labor, los encomenderos se apoyaron en los *doctrineros*, clérigos que fueron encargados de impartir la enseñanza cristiana entre los indios y cuyo salario, por lo general, corría a peculio del encomendero de la tierra, caso contrario, su salario habría de provenir de las rentas de la Iglesia. Para entender esta complementariedad entre las doctrinas y encomiendas debemos tener presente que: “La Encomienda fue socialmente el núcleo de una población indígena, que, para la instrucción religiosa, se convirtió en Doctrina” (Vargas, 1962: 90) En su informe de 1571, Juan de Salinas reporta la existencia de las primeras doctrinas en el corregimiento de Loja:

192. Que en cada repartimiento o pueblo hay hechas iglesias cerca de las casas de los caciques y señores, donde asiste el sacerdote o fraile para hacer la doctrina; y en cada uno de los demás pueblos sujetos al repartimiento y caciques, hay otras iglesias pequeñas a manera de ermitas / donde se congregan los de cada un pueblo a decir la doctrina y a que los enseñen. (RGI 3 [1571] 1999; 141)

Las primeras doctrinas, base de la cristianización de la población nativa, se constituyeron en la forma de capellanías laicales o doctrinas temporales, sin ninguna intervención canónica. También en esos tempranos tiempos coloniales, las doctrinas estuvieron en manos de las órdenes regulares, dividiéndose más tarde entre dichas

órdenes y la curia diocesana. De las primeras, dominicos, franciscanos y agustinos recibieron encargos pastorales en tierras lojanas. De su parte, las doctrinas diocesanas dependieron del obispado de Quito hasta 1780, y a partir de ese año pasaron a ser sufragáneas del obispado de Cuenca.

En relación a la Real Audiencia de Quito, el reparto de doctrinas entre órdenes regulares y seculares tuvo lugar a raíz de la cédula del 3 de septiembre de 1565, en la que el rey Felipe II comisionaba al presidente de la Audiencia para que, en reunión con el obispo, procediera a efectuar dicho repartimiento. Acatando la resolución del monarca, el 17 de octubre de 1568 se reunieron en el palacio de la audiencia:

[...] el presidente, don Hernando de Santillán, y los oidores, el obispo fray Pedro de la Peña, con el arcediano y el chantre, y los superiores de las órdenes religiosas. Por los dominicos estuvieron presentes fray Domingo Valdés y fray Rafael Segura; por los franciscanos, fray Jodoco Ricke y fray Juan Cabezas de los Reyes, y por los mercedarios, fray Pedro Martínez y fray Andrés Gómez.

Doble fue el objeto de su discusión. En primer lugar, se procedió a reorganizar la distribución de parroquias y doctrinas entre el personal del clero secular y regular. En segundo lugar, se examinó la realidad geográfica y demográfica, para señalar directivas a la acción sacerdotal. Por primera vez se estableció la distinción entre poblaciones de ciudad y de montaña, con proporción de habitantes españoles o indios, en líneas generales se dispuso que el número aproximado a que podía normalmente atender un sacerdote era de mil, novecientos y ochocientos, de acuerdo con la población y las distancias. (Vargas: 1980: 194)

En lo que sigue, partamos tras las huellas del desarrollo y la evolución de las doctrinas indígenas en el corregimiento de Loja; iremos tras su rastro a través de la ingente obra de fray José María Vargas, autor imprescindible en el estudio de la historia de la Iglesia –y del arte– en el Ecuador, y de la recopilación directa de fuentes coloniales presentada por Hugo Burgos y Chantal Caillavet sobre el tema que ahora nos compete. Pues bien, Burgos (1995) recopila siete documentos de capital importancia para este cometido:

- Una copia resumen de un documento original de fray Pedro de la Peña sobre sus visitas a su Obispado. Se trata sobre uno de los informes más

antiguos sobre la composición de las doctrinas en la Real Audiencia de Quito. Este valioso documento data de 1572. (Relación N° 1)

- Un documento anónimo de 1597 focalizado sobre las villas del sur de la Audiencia, en expresión de Burgos: “La distribución de los pueblos es dato valioso que ayuda a la clasificación de las regiones étnicas de entonces” (Burgos, 1995; XXVIII) (Relación N°2)
- Una Relación que data de 1598 autoría del licenciado Esteban de Marañón, segundo presidente de la Audiencia. En ella se presenta un detallado informe de las doctrinas manejadas por las diferentes órdenes religiosas. (Relación N°5)
- Se trata de una Relación presentada por el cuarto obispo de Quito, fray Luis López de Solís, sobre la organización del Obispado y las doctrinas de la Audiencia, incluye la nómina de doctrineros y funcionarios. (Relación N°7)
- El licenciado Blas de Torres Altamirano presenta su informe sobre la situación del Obispado y las doctrinas, esto en el año de 1604 (Relación N°10)
- Una de las descripciones más completas en lo que respecta a la organización del gobierno, con anotaciones muy detalladas sobre las jurisdicciones de la audiencia. Es de 1627 (Relación N° 15)
- Por último, el presidente Antonio de Morga presenta en 1648 una reseña de los oficios civiles y eclesiásticos de la Real Audiencia de Quito. Se da una descripción puntual y detallada de las diferentes jurisdicciones (Relación N°18)

En su trabajo “Relaciones coloniales inéditas de la provincia de Loja”, Chantal Caillavet (1983) recoge el informe de un personaje ya conocido por nosotros, el licenciado Ignacio Checa, corregidor que fue de Loja en la segunda mitad del siglo XVIII. Dicho informe, firmado en 1765, nos permite realizar un mapeado de las jurisdicciones doctrinales de manera más clara y definida, ya en su madurez y luego de transcurridos más de dos siglos a partir de su implantación. Los siguientes cuadros son un compendio comparativo sobre la composición temporal y espacial de las doctrinas en el Corregimiento de Loja a lo largo de tres siglos coloniales:

**CUADRO 7. LAS DOCTRINAS EN LOJA**

**DOCTRINAS DE LA ORDEN DOMINICANA**

<b>1572</b>	<b>1598</b>	<b>1600</b>	<b>1627</b>	<b>1765</b>
	Calvas Garrochamba Guachanamá Pozul Utuaña Cariamanga	Garrochamba Pozul Cariamanga Calira Otra	Garrochamba Pozul Cariamanga Calpa Gonzanamá	Pozul Gonzanamá Catacocha Cantonamá Chinchanga Celica Cusinimí Dominguillo Zapotillo Alamor Sozoranga Utuaña Tacamoros Nangara Macará Colambo Nambacola Changaimina

**DOCTRINAS FRANCISCANAS**

<b>1572</b>	<b>1598</b>	<b>1600</b>	<b>1627</b>	<b>1765</b>
Malacatos				Chuquiribamba San Pedro la Bendita El Cisne

### DOCTRINAS DE LA ORDEN DE SAN AGUSTÍN

1572	1598	1600	1627	1765
		Malacatos	Malacatos Valle de Santiago	Malacatos Vilcabamba Yangana San Bernabé San Pedro Apóstol

### DOCTRINAS DIOCESANAS

1572	1598	1600	1627	1765
Loja Calvas Garrochamba Zaruma	San Juan del Valle Ambocas Zaruma Garrochamba Zamora Nambija Purinanga	San Juan del Valle Ambocas Ayapaca Zaruma Yazna Zamora Curinanga Nambija	Loja Zamora Zaruma Saraguro San Juan San Sebastián Paccha	San Sebastián San Juan del Valle Santiago Saraguro Guachanamá Cariamanga Colaisacapi Amaluza Valles de Jimbura y de Guangocolla

Elaborado por: Juan Carlos Brito Román

## La orden de Santo Domingo

Establecida en Loja desde la misma fundación de la ciudad, la orden dominicana contó con el mayor número de doctrinas en este corregimiento a lo largo de su historia. Su convento fue el segundo en ser erigido en la diócesis de Quito, elevándose a convento formal por disposición del capítulo provincial celebrado en Lima en 1553. Sin embargo, en la Relación N° 1 (1572) se informa:

N° 57. Doze leguas de aquella ciudad, hacia Lima, está la doctrina de Calua [Calvas], que tiene mas de dos mil yndios tributarios; teniala dada el obispo a los dominicos en tiempo que tenían un convento en Loja, y como lo dejaron, hala dado en nombre de S. M. a un clerigo, sacerdote abil y hombre de bien y buena lengua (Burgos, 1995: 17)

Nótese en el cuadro de doctrinas que para 1572 Calvas se presenta como territorio diocesano, esto luego de haber sido doctrina dominica, pero para 1598 vuelve a manos de los hijos de santo Domingo. La Relación acabada de presentar informa que los dominicos abandonaron Loja, incluyendo el convento que tenían en la ciudad, aunque no habría de ser así por mucho tiempo; en lo que sigue de la colonia, desde finales del siglo XVI, su presencia en el corregimiento de Loja es ubicua.

Ya antes, hacia 1557: “[...] estuvo como representante de Quito el padre Villanueva, quien recibió el nombramiento de Vicario Provincial con jurisdicción sobre los conventos del obispado de Quito, que eran por entonces el convento máximo y los establecidos en Loja, Piura, Guayaquil y Zamora, con las doctrinas de Cayambe, Píntag, Ipiales, **Cariamanga** y **Garrochamba**” (Vargas, 1980: 192, 193 énfasis mío)

Una década después, en la repartición de doctrinas celebrada en octubre de 1568, se confirman estas doctrinas al tiempo que se agregan dos más, ya que consecuencia de la reunión entre el presidente Santillán y las autoridades eclesiásticas no solo fue la división sino también la creación de nuevas parroquias y doctrinas, labor en la que el obispo Pedro de la Peña puso su proverbial empeño: “[...] a la Orden dominicana se le asignó las doctrinas de Garrochamba, Pózul, Cariamanga y Gonzanamá” (Vargas, [1962] 2005: 431). Estas doctrinas se vuelven a encontrar en 1598 en el informe del obispo de la Peña, salvo que en éste no se consigna la doctrina de Gonzanamá, la que vuelve a hacer su aparición en el informe de 1627. Gonzanamá, junto con

Cariamanga, aparecen como campo pastoral privilegiado por los dominicos en el mismo año de 1598, fray José María Vargas anota a este respecto:

El capítulo provincial, celebrado en Quito en 1598, consigna algunos datos relacionados con Loja. En primer término, aceptó el convento de San Pedro Mártir de Cariamanga, instituyendo como vicario a fray Gabriel Felipe y asignando como súbditos a los frailes Alonso Pérez y Cristóbal Osorio. Aprobó también, el convento de San Jacinto de Gonzanamá y designó como vicario a fray Francisco Correa y como conventuales a los frailes Diego de Escobar y Manuel de Rosero (ibídem)

Continúa más adelante –y esto es importante puesto que nos proporciona una de las primeras informaciones sobre la institucionalización de la educación en Loja-:

En el capítulo de las ordenaciones relativas a los estudios, consignó lo siguiente: “Nombramos para nuestro colegio de santo Domingo de Loja, como lector de gramática y de artes, a fray Francisco de Saavedra”. En el mismo capítulo se asignó a Loja la contribución de los ingresos de dos doctrinas para ayuda al convento máximo de Quito, donde se formaba los religiosos que servirían en el convento y las doctrinas. (Ibídem)

Veinte años después, se reafirma la vocación pedagógica de los dominicos cuando fray Pedro Bedón y Pineda, en virtud del capítulo celebrado en Quito en septiembre de 1618: “[...] se comisionó al provincial, para que en los conventos de santo Domingo de Loja y santo Toribio de Pasto, se estableciera los estudios formales, se asignara para ello padres graduados de lectores” (Ídem: 432). Vale decir que anterior a estas dos fechas, ya el 29 de diciembre de 1587:

[...] el provincial de dominicos fray Jorge de Sosa firmó un contrato con el gobernador de Loja, capitán Juan de Alderete, por el cual se obligaba la comunidad a dictar clases de gramática “a todas las personas de cualquier estado y calidad que sean, que las quisieran oír, una a la mañana y otra a la tarde”. Para ello se estableció el capitán el principal de catorce mil pesos.

Para cumplir este compromiso, la orden designó en cada Capítulo Provincial un religioso encargado de enseñar gramática y artes en el convento de Loja. (Vargas: 1980: 202)

Desde el primer Sínodo de Quito celebrado en 1570 se resolvió por la orientación pedagógica de la Iglesia. En la constitución N° 5 del capítulo de doctrinas de indios se mandaba a los curas doctrineros que: “tengan en su iglesia parroquial escuela en que enseñar a los hijos de los caciques y principales y a los hijos de los demás indios que quisieren aprender de gracia y sin ningún interés a leer, escribir, cantar, ayudar a Misa y hablar la lengua de Castilla” (Burgos, 1995: 463)

### **La orden franciscana**

Pese a su ausencia en los informes recogidos por Burgos (Salvo la Relación N° 1), los franciscanos tuvieron una temprana, constante e ininterrumpida presencia en Loja. Así se trasluce de un documento que data de 1588, cuyo contexto es demostrar la pobreza del convento con el fin de conseguir ayuda. Uno de los testigos consultados, Domingo de Arguto, dio fe que:

“Que desde hace veinticuatro años, más o menos, se pobló dicho convento de esta ciudad, que lo ha conocido siempre poblado, pues nunca han faltado frailes; y que ha oído decir muchas veces a los vecinos fundadores de esta ciudad, que los primeros sacerdotes que tuvo la doctrina de los naturales de estos términos, fueron de la dicha Orden y al testigo le consta que los religiosos de la dicha casa tuvieron a su cargo, la doctrina de los repartimientos de Malacatos y Ambocas” (Vargas: [1962] 2005: 427)

Es decir, de acuerdo con este testimonio, el convento franciscano de Loja se instauró en 1564, pero aún antes de esa fecha y anterior también a la política de reducciones toledanas, los franciscanos estuvieron presentes en este corregimiento. Por testimonio de los primeros conquistadores y fundadores de la ciudad, a su cargo estuvieron las primeras doctrinas indígenas que sin duda les debieron ser otorgadas por los encomenderos más tempranos. Entre ellas Domingo de Arguto reporta dos: Malacatos y Ambocas. Por lo demás, el monasterio franciscano existió desde la misma fundación de la ciudad, así lo reporta Salinas en su informe:

144. hay en la dicha ciudad 2 monasterios de Santo Domingo y San Francisco, los cuales se comenzaron desde que se trazó la dicha ciudad, que se les señalaron sitios y cuadras para ello. El edificio es de adobe, como los demás.

145. Que para ayuda a que se sustenten los dichos monasterios, tiene cada uno de ellos a cargo doctrinar una provincia de naturales y administrar los sacramentos; y págaseles la propia cantidad que a los sacerdotes.

146. Que en cada monasterio de los dichos no hay sino 3 ó 4 frailes; porque, como son nuevas las casas, no se pueden sustentar más; y los que son vicarios de continuo han sido letrados que ayudan con su predicación (Juan de Salinas, [1571] 1999; 136)

En la “Nómina de los clérigos sacerdotes en el sur del Obispado de Quito”, documento que data de 1597 (Relación N° 2 recogida por Burgos), volvemos a encontrar a los franciscanos encargados de la doctrina de Malacatos:

En aquella ciudad de Loxa esta un monasterio de San Francisco, tiene bonita iglesia aunque en la casa esta poco edificado, estan en os dos religiosos sacerdotes de muy buena vida, tiene la doctrina de los Malacatos; para ayuda a se sustentar, esta cerca de la ciudad son nuevos religiosos lengua de linga. (Burgos, 1995: 17)

También la doctrina de los Chaparras contó entre las primeras misiones pastorales de los franciscanos. Chantal Caillavet hace referencia a un documento de 1566, que se refiere a: “la atribución de doctrinas indígenas a los franciscanos de Loja, se les concede un conjunto de etnias situadas al Norte del territorio palta y, entre ellas, la de Chaparra” (Caillavet, 1989: 153)

En lo posterior y hasta finales de la colonia, los franciscanos echaron raíces en el territorio Norte de Loja, tomando a su cargo las doctrinas de Chuquiribamba, el Cisne y San Pedro la Bendita, aunque desconocemos el por qué estas doctrinas no se mencionan en los sucesivos documentos recopilados por Burgos.

### **La orden de San Agustín**

Habiendo estado en sus comienzos en encargo a los franciscanos, la doctrina de Malacatos pasó de manera definitiva a manos de los agustinos tan pronto éstos llegaron a la Real Audiencia. “Hacia 1570, o sea, a los treinta y seis años de fundado Quito, llegaron los primeros agustinos, que secundaron la acción pastoral en las doctrinas de Sicchos, Túquerres, Capucís y Malacatos” (Vargas, 1980: 196) De ahí en más, la doctrina de Malacatos, junto con Vilcabamba, Yangana y San Bernabé, se

establecieron como doctrina definitiva de los agustinos hasta las postrimerías de la colonia.

### **5.3 La iglesia en la economía colonial**

Paralelamente a la administración de las almas, la Iglesia tomó a su cargo una buena parte del dinamismo económico colonial; el vacío de instituciones bancarias fue colmado por la actividad crediticia de la Iglesia, la misma que para tales fines instituyó dos sistemas legales; los Censos y las Capellanías. El primero ofrecía la posibilidad de crédito con sus respectivos intereses reproductivos que para la época se hallaban por el orden del 5% anual, su garantía eran bienes inmuebles. El segundo prevenía la salvación del alma y la garantía de vida eterna mediante la renta de algún bien inmueble —a favor de la Iglesia— y la celebración de misas correspondientes para tal efecto.

Debido a su condición de terrateniente, el ser beneficiaria de las rentas de capellanías, así como a la vida monástica y austera que —se suponía— debían llevar las órdenes mendicantes, la Iglesia presentaba las mejores condiciones para ser depositaria de capitales en la sociedad colonial, este hecho la convirtió en la principal prestamista de entonces. En lo que respecta a la institución de capellanías en Loja, Salinas Loyola anota:

137. En la dicha ciudad, para administrar los sacramentos, sólo hay un sacerdote, que es cura y vicario; y 3 capellanías que hay, asimismo él las sirve; porque más no se podrán sustentar, porque es poca la renta, que lo uno y otro, cuando mucho, le valdrá 800 pesos” (RGI 3 [1571] 1999; 136)

Datos que no se conciben con el informe del obispo de la Peña, el cual data de un año más tarde e informa que no existen tres sino ocho capellanías:

Esta la yglesia por beneficiado un buen sacerdote español, es lengua del inga, la yglesia tiene ocho capellanias de obligacion, y el tiene a cargo las quatro y otro capellan las otras quatro; con un pedazo de doctrina que esta cerca de alli, de que le dan 200 pesos y algun camarico que es comida. (Burgos, 1995: 17)

Las cofradías, a manera de gremios de producción, también se instauraron en Loja. Reunidos bajo la advocación de un santo patrono, los miembros de una cofradía tenían obligaciones litúrgicas que cumplir, de manera que para poder costear los gastos que ello generaba se ayudaron con las rentas que producían ciertos bienes comprometidos a favor de la cofradía. Ignacio Checa refiere:

Todas las mencionadas doctrinas y sus pueblos anejos tienen pingues cofradías fundadas por los yndios que consisten en cantidades de ganado yeguariso y vacuno, sobre cuias rentas ay impuestas obligaciones de misas y sufragios a cargo de los curas que por lo comun manejan mui mal esta administrasion y convierten en su propia utilidad, no solo los reditos sino tambien los principales, y aun que en algun otro pueblo a pedimento de los yndios a nombrado el ordinario eclesiástico syndicos particulares para esta administracion, no han resultado mejores efectos por cuias causa se ben estos fundos mui deteriorados y las yglesias poco asistidas (Caillavet: 1983, 453)

En realidad, las arcas de las cofradías, lejos de cumplir su cometido, fueron otra fuente de lucro para los doctrineros provinciales. En opinión de Checa, si ellas habrían sido bien administradas hubiesen podido alivianar las cargas fiscales que agobiaban al indígena, además de procurar mejoras en la infraestructura de sus templos:

Pareze que dando buena administrasion a estas fundaciones pudieran sufragar sus réditos, no solo para las cargas de misas y anibersarios, si tambien para mantener en pie y con desencia las yglesias y aun pudiera sobrar que aplicar en favor de los miserables yndios y satisfacion de sus tributos al menos asta la cantidad con que se cubren los estipendios que Su Magestas paga a los curas. (Ibídem)

Nada de ellos se hizo, y por el contrario, la presión económica que se ejerció sobre el indigenado lojano se suma a los múltiples atropellos que se cometieron en su contra, estimulando de este modo la activación de los mecanismos de resistencia desarrollados por la población nativa, entre los que eran principales –recordemos– las fugas y el proceso de ladinización.

## Mayores cargas económicas

Aparte de los reales tributos, la población indígena tuvo que cargar con mayores exacciones económicas, esta vez a favor de la Iglesia. Los pagos eran cancelables ya sea en dinero (salarios) o en productos (primicias, diezmos, camarico). Las cuentas pecuniarias tenían que ver con la congrua de los curas doctrineros, quienes a pesar de recibir su salario de los encomenderos (en sus inicios) y de la propia iglesia, también se beneficiaban del estipendio directo de los adoctrinados. Gracias al informe de Ignacio Checa podemos saber a cuánto estaban tasados los indios lojanos hacia la segunda mitad del siglo XVIII. El corregidor informa que en la parroquia urbana de San Sebastián –donde la totalidad de la población era de la real Corona– los tributarios debían pagar cinco reales anuales por el rubro de estipendio del curato, y a más de eso: “los Indios pagan al año ynmediatamente a su cura un peso cada uno de salario” (Caillavet, 1989: 451).

También en la parroquia de San Juan del Valle los Coronas pagaban la misma suma de cinco reales, por el contrario, los quintos doblaban esta cantidad con la obligación que les fuera impuesta de pagar diez reales al año (1 peso 2 reales). Iguales cifras – para forasteros y originarios– se impusieron en la doctrina de Guachanamá. Para el resto de jurisdicciones no se dan datos a este respecto, salvo aquellas que permanecen en manos de los dominicos, donde se informa que los naturales pagaban diez reales (¿los quintos?)

Los *diezmos*, que debían ser contribuciones sobre el aumento de cosechas y rebaños, terminaron por volverse un verdadero impuesto agrícola, el cual no sólo no consideró la producción real, sino que se transformó en una obligación insoslayable ya sea que el indio poseyere ganado y sembrase o no, y sin llevar mayor cuenta de los rendimientos productivos. Por cuanto respecta a las *primicias* y los *camaricos*, estos eran contribuciones en productos a favor del clero provincial; como *primicias* se entregaban los primeros productos de la cosecha, eso sí, escogidos en prelación por los recaudadores y diezmeros. El descontento ante esta situación movilizó al común de los indios de Loja a elevar una queja ante el Presidente de la Audiencia:

En que abiendo representado el grave y enormísimo daño que se les seguia a los yndios desta dicha Jurisdizion, sobre la paga de diezmos, obligandoles a que diesen

dos reales de las albaquías y cuatro reales de las guertas, que sembrasen que no sembrasen, y que así mismo les pagan gallinas y cuyes, que tubiesen o no tubiesen, y por los granos que coxian en sus chacras selos pagasen por costales, y estos escojiendo los mas grandes que para el efecto llevaban los dichos diezmeros y sus maiordomos, a que se añadian ademas frutos y legumbres, de papas frixoles y avas y alberxas. (ANH/Q. Indígenas [1716] C. 34, Exp. 13. Fol.6)

Con el ganado la explotación era doble; por una parte, estaba estipulado que tan solo las crías en edad de vivir apartadas de sus madres podrían ser numeradas dentro del diezmo, llevando cuenta únicamente de las vivas<sup>43</sup>. Por otro lado, los animales correspondientes al diezmo debían ser retirados de los rebaños de los indios, quedando ellos exentos de su cuidado. No obstante en Loja:

El abuso con que se gobiernan es que contandoles las crias desde el nacimiento, y cobrandoles al año segun el numero de las nacidas, sin rebaja delas muertas. Que demas de esto quando àl tiempo de la hierra quantan el ganado, y aplican el diezmo las correspondientes, si las dejan en el mismo citio por algun tiempo no quieren señalarlas en especie por dejar al yndio gravado en una deuda genérica, y evitar el riesgo, lo cual es contra el estilo, y manifiestamente injusto, maiormente cuando para la custodia nada se les paga. (ANH/Q. Indígenas [1790] C. 129, Exp. 23. Fol.1)

En el mismo documento también se informa de la convertibilidad pecuniaria del diezmo, esto en el caso de que el aumento de los rebaños no alcance para cubrir la décima parte requerida (peor para los indios, como veremos más adelante):

Que por el ganado cuio aumento no llega al numero de dies, les cobran un derecho que llaman **Albaquia**, à **dos reales** por cada cavaresa contando assimismo las que nasen sin descargar las que mueren en que resiven grave perjuicio, tanto porque cargan las muertas, como porque los dos reales hasen una tasa exesiba respecto al precio que tiene el ganado en Loxa. (Ídem fol. 2, énfasis mío)

Por aquel entonces, un ternero de un año costaba en Loja entre ocho y diez reales, o sea, un peso o un peso dos reales. Ahora bien, si la albaquía por cada ternero era de dos reales, esto quiere decir que por nueve cabezas<sup>44</sup> se debían pagar 18 reales (2 pesos 2 reales), lo que equivale al precio de dos terneros ¡el doble de la décima parte!

---

<sup>43</sup> El mismo documento (fol. 2) informa que esta práctica era también común con el ganado menor, es decir, cabras y ovejas.

<sup>44</sup> Considerando el máximo número de cabezas que no deberían caer dentro del diezmo

De suerte que de un rebaño de nueve cabezas, el indio lojano debía entregar dos como “diezmo” a la Iglesia. Así sin más, sin inmutarse demasiado por la notable ironía del adjetivo, los diezmeros se empeñaron en imponer su propia tasación: “por lo que se hà visto que por no dar el yndio dies y ocho reales à ofrecido una cavesa, sin llegar al numero de dies, y no se hà admitido por el diesmero, que precisando al yndio à dar los dies y ocho reales, le hà cogido dos cavesas por este precio” (Ibídem)

Ningún producto escapaba al diezmo; ganado, productos agrícolas, e incluso la leche fueron gravados con este impuesto: “Por el diesmo dela leche inporta igualmente que les exige una tasa exorvitante, y en dinero, sin sugetarse à cojer la especie en el tiempo acostumbrado, en el mismo lugar donde se produce” (ibídem). Una vez más nos encontramos con la monetarización de los diezmos. Otro documento, ahora de 1724, también trae a colación el tema de las albaquías y de los gravámenes sobre la leche:

[...] excediendo loz Diezmeros de aquella forma Y taza contenida en dicho auto les pretenden Cobrar alos Yndios demaz del rreal y quartillo que Corresponde a las alvaquiaz, a medio rreal por la leche Correspondiente por Cada ternero, Sin averiguar si sacan O no de modo que Saquen o no la leche an de pagar el medio rreal Siendo las mas vezes las Vacaz (?) por los quesillos o quesos que pueden aserse. Y asi estando tazadaz las Alvaquiaz a rreal y quartillo por Cada ternero Siendo el actual diezmero el que a hecho esta Yntroducion Contra la Obserbançia de dicho auto que esta mandado Guardar por esta Real Audiencia hasta pretender que Se paguen medio real de cada obeja medio real por Razon dela Lana. (ANH/Q. Indígenas [1724] C. 38 Exp. 17. Fol.2)

En 1724, las albaquías estaban por el orden de un real y quartillo, comparativamente más bajas considerando los dos reales a que se valoraban en 1790. Al leer: “siendo el actual diezmero el que a hecho esta yntroduccion”, nos da la libertad de suponer que el valor de las albaquías habría fluctuado, en cierta medida, según el parecer de los diferentes diezmeros. Por otro lado, si de *cada* ternero había que pagar medio real por la leche, entonces ambos documentos están plenamente de acuerdo; el diezmo de la leche sí importaba una tasa exorbitante (considérese que un ternero costaba entre 8 y 10 reales).

Asimismo, en el documento de 1790 se informa de otro tributo, la contribución de cuy y gallina impuesta a los naturales de Loja, esto a pesar de que en el año de 1752 el obispo Juan Nieto Polo del Águila, en su visita, promulgó la exención de dicha contribución. En esta ocasión, el diezmero habría conseguido la venia de la Junta de Diezmos de Cuenca para restablecer dicho cobro. Como se evidencia, las exacciones a favor de la Iglesia, tanto en metálico como en especies, se volvieron un péndulo que constantemente amenazaba con descabezar las magras economías domesticas de los indígenas. Los diezmos no hacían más que sumarse al cúmulo de cargas económicas que se imponían a la clase de los indios:

En total, los tributos que pesaban sobre el indio eran: el del Rey, el del Corregidor, el del Juez Visitador con su ayuda de costa, el estipendio, el camarico para el cura, el del monumento para el jueves santo, el sueldo para el maestro de capilla más el importe de papel sellado utilizado en el levantamiento del censo de los tributos. (Pérez, 1987: 38)

Luego de analizar los ejemplos presentados, queda la impresión que los tributos y contribuciones eclesiásticos se imponían sobre la base de truculentas estratagemas antes que de normativas sujetas a derecho formal. Un estado de indefensión mayor para los indígenas si se considera la relativa independencia y autonomía de que gozaba la Iglesia en aquellos años coloniales.

## CAPÍTULO VI

### JEFATURAS ÉTNICAS Y ADMINISTRACIÓN COLONIAL

Si en tiempos pre-hispanos las jefaturas de los señoríos andinos estaban sujetas a redes de parentesco y relaciones de reciprocidad dentro de un marco de justificación del poder y del prestigio sustentados en la redistribución generosa de los recursos, en

**GRÁFICO 16: PRINCIPALES**



Fuente: Guamán Poma de Ayala

estratificada como la española, en cuyo seno el acceso al factor monetario y la acumulación de bienes hacían posible tal propósito. De ahí que por regla general los caciques poseían varias propiedades; casas, terrenos y ganado de todo tipo, se vestían con “ropa de castilla” y ostentaban los símbolos de prestigio propios de la sociedad europea. Por lo demás, su posición les permitía estrechar lazos con la sociedad

tiempos coloniales se produjo una reestructuración del sistema de jefaturas al que se agregaron varios elementos del sistema hispano de poder. Los caciques tuvieron que articularse entre ambos espacios, debiendo validar su autoridad ante los suyos mediante los mecanismos tradicionales comúnmente conocidos y aceptados, y a la vez, teniendo que responder a las exigencias de la administración colonial por apropiarse del trabajo y del tributo indígenas.

Pero además, los caciques también fueron seducidos a acrecentar su prestigio y su poder en los términos propios de una sociedad fuertemente

dominante, presentándoles mayores oportunidades de participar directamente en el mercado y sus beneficios.

En la esfera de lo tradicional, encontramos a varios caciques a la cabeza de sus parcialidades, defendiéndolas de los abusos y la ambición de los vecinos españoles y mestizos, de hecho, en la gran mayoría de documentos por reclamaciones de tierras o denuncias de maltratos, los caciques toman posición en las primeras fila de batalla. Sin embargo, también los hallamos presionando a su gente por sujetarlos a las exigencias del régimen colonial, en ocasiones contra derecho al tratar de enumerar a indios de la corona real al servicio, o de entregar más cantidad de mitas de las que correspondían a la quinta parte de los indios útiles de sus parcialidades; esto se hace más comprensible si consideramos la presión constante que ellos mismos debieron soportar por parte de los españoles respecto a la entrega de numerario y mano de obra. También encontramos a algunos caciques participando en prácticas poco ortodoxas, incurriendo en corruptelas y cohechos en complicidad con los vecinos españoles, quienes: “tienen por su amigo y paniaguado a los caciques, y los regala y da el trago y el vino” (ANH/Q. Indígenas [1667] C. 9. Exp. 4. Fol. 2.)

En consecuencia, a los jefes tradicionales correspondía la habilidad de equilibrar su difícil situación entre ambos mundos, respondiendo a lo requerido por las autoridades españolas, pero al mismo tiempo, evitando cargar con fardos demasiado pesados a su propia gente, lo cual acarrearía como consecuencia la deslegitimación de su propia autoridad ya que si la dinámica de prestaciones y contraprestaciones llegaba a ser demasiado asimétrica, entonces se alejaba notablemente de los patrones andinos de reciprocidad y redistribución, con lo que la lógica tradicional de *señores redistribuidores* se quebrantaba por completo.

Por su parte, el régimen colonial no tardó en comprender los beneficios de la administración indirecta, por medio de los caciques, para la mejor sujeción de la población nativa. Los jefes tradicionales contaban con el apoyo del común de los habitantes y sabían cómo regir y comandar a su gente de mejor manera. En tal virtud y en su calidad de engranaje administrativo, los caciques gozaron de varias prerrogativas y privilegios entre los que cuentan –además del mayor capital material y simbólico que podían acumular– la exención de tributo y trabajos forzados, beneficio que se hacía extensible a sus hijos primogénitos; recibían el trato de “don”

tanto de parte de los indios como de los españoles; además, ocupaban un lugar de privilegio en la iglesia, sentándose en el coro al lado izquierdo.

A pesar de los privilegios y miramientos especiales con que los curacas debían ser tratados, registramos varios excesos y atropellos en su contra, los que incluso podrían argumentar fuertemente sobre la inconveniencia que, en algunos casos, traía consigo el haber nacido o ser investido con el cargo, más adelante nos ocuparemos de ello con mayor atención. De momento revisemos los casos de los jefes étnicos de Ambocas, Sozoranga y los caciques del pueblo de Gonzanamá. En el primero de estos pueblos era cacique de quintos don Antonio Montoya, a quien en atención de su “distinguido nacimiento” el Corregidor de Loja nombró Gobernador, aún así:

“[...] su cura Dn. Leandro Correa por la mala voluntad que le profesa a causa de la oposición que hace en las indevidas exacciones que pretende, le obliga a que personalmente le sirva de cavalleriso, pongo, panadero, y otros empleos mecanicos: que a este exemplo pretenden varios hazendados particulares obligar a sus hijos a que le hagan de mita ordinaria, sin distinguirlos como a hijos de tal casique, libre de todo servicio mecánico” (ANH/Q. Indígenas [1787] C. 122. Exp. 1. Fol. 1.)

Un caso muy parecido fue el de don Pedro Sarango, cacique principal y gobernador de Sozoranga, quien en su respectiva queja hizo presente que: “pretenden varios asendados obligar a sus hijos al servicio de mitas y otros mecanicos a que no son obligados como personas nobles” (ANH/Q. Indígenas [1796] C. 138. Exp. 21. Fol. 1.). Varias décadas atrás y en consonancia con esta última afirmación, el protector de naturales en representación de los caciques de Gonzanamá elevó una queja contra las acciones del cura de dicho pueblo quien los ha sujetado a “ministerios sumamente inferiores e indecentes ala calidad de caciques nobles, quienes por su estado y sangre compiten con los de castilla” (ANH/Q. Indígenas [1736] C. 138. Exp. 21. Fol. 1.) Por los referidos “ministerios” se refiere al servicio personal de hortelanos y el cuidado de las mulas pertenecientes al clérigo contra quien se dirige el proceso. Las dos últimas quejas acuden al estatus socialmente superior de los caciques, el mismo que les fuera oficialmente reconocido en 1697 cuando se dictó la equiparación jurídica entre la nobleza indígena y la nobleza española.

## 6.1 Las reglas de descendencia y heredad caciquil

Son escasos los elementos que nos permiten inferir cómo funcionaba exactamente el sistema de sucesión en los diferentes cacicazgos paltas, Salinas esboza una primera pista.

179. Sucedió en los cacicazgos no de una manera en todas las provincias; porque en unas heredaban los sobrinos y en otras los hijos, y en otras los hermanos. (RGI 3 [1571] 1999; 141)

En su descripción sobre los cacicazgos quiteños, Salomón anota que la línea de sucesión parece seguir el linaje paterna, lo también se verificaría por el hecho de que pocas cacicas figuran a la cabeza de sus parcialidades<sup>45</sup>. Ello parecería ser cierto cuando los cacicazgos eran heredados por los hijos y los hermanos del curaca, sin embargo, cuando se trataba de los sobrinos Cieza nos dibuja el panorama de una línea de sucesión avuncular:

Hereda el señorío el hijo de la hermana y no del hermano (Cieza de León, [1550] 1971: 175)

Heredan el señorío, que es mando sobre los indios, el hijo al padre, y si no, al segundo hermano; y faltando éstos (conforme a la relación que a mí me dieron) viene el hijo de la hermana. (Ibid: 197)

Con todo, lo más común era que los hijos del señor étnico le sucedan en el poder, aunque si éstos no se revelaban aptos para el mando, habría sido corriente que el hermano del curaca también entrase en el juego de la disputa por el cacicazgo. Más allá incluso, la autoridad de los caciques encontraba un contrabalance en la sola presencia de sus hermanos, a quienes a menudo se delegaba para tomar el mando de alguna parcialidad o incluso del propio curacazgo extendido. Su figura no era en lo absoluto accesoria, todo lo contrario:

El estatus especial de los hermanos es probable que esté relacionado con el rol del *alter ego* institucional del rey inca (*inkap rantin* “en vez del inca”, llamado “la

---

<sup>45</sup> Procedente de la zona quiteña (Pingolquí) Salomón recoge una cita documental muy parecida a la presentada por Salinas: “dixeron que el Ynga no ponya los caciques sino que en muriendo el tal cacique o principal el hijo o sobrino que dexa hereda el cargo e si no tiene hijo o sobrino hereda el hermano e desta manera es y a sido después queste que declara se acuerda”

segunda persona del inca por los españoles). Es igualmente probable que estas reglar sean parte de un molde panandino en sistemas de parentesco. (Salomon [1986] 2011: 244)

¿Existían reglar fijadas de descendencia? Y si así era ¿Variaban ellas en cada provincia? ¿Había reglas de avunculado y cuán corrientes eran? Tal parece ser que aun sujeto a determinadas reglas, el cacicazgo se heredaba de acuerdo a particulares circunstancias coyunturales, ya sea que los hijos fuesen aptos o no para el mando, si el cacique carecía de descendencia directa, en cuyo caso entregaría el poder a su *sobrino cruzado*<sup>46</sup> (el hijo de su hermana), o si uno de sus hermanos entraba en la lucha por el poder cuando las circunstancias así se lo permitiesen.

Sea como fuere, lo que está claro es que en tiempos prehispánicos uno de los privilegios más destacados de los caciques fue contar con familias muy numerosas y dispersas a lo largo de sus diferentes parcialidades. También era común que establezcan redes políticas externas, con otros cacicazgos, mediante la regla y la práctica de matrimonios exogámicos. Incluso, en el caso de los señoríos quiteños, Salomon presenta algunos casos en que familias de caciques aparecen intercambiando a sus hijos. De otra parte, la poligamia, privilegio común aunque quizá no exclusivo de los señores étnicos, les permitía ampliar su círculo de parentesco y sus redes políticas a un nivel bastante significativo. Como sabemos, estas características propias de los curacazgos andinos se suprimieron en tiempos coloniales: la prohibición de la poligamia y el corte de ciertos vínculos con otras regiones (debido a las huidas, las enfermedades, la recomposición poblacional y la autoridad de los conquistadores) que acabaron con determinados canales exogámicos, produjeron una cierta nuclearización doméstica de las familias caciquiles. Ello se evidencia con claridad en el padrón levantado por Ignacio Checa: a la cabeza de las diferentes parcialidades lojanas figuran los nombres de los caciques y los miembros de su familia, de manera general, su núcleo familiar endogámico rara vez llega a superar las seis personas.

Ahora bien, volviendo a tiempos prehispánicos, es lógico suponer que en el marco de una familia numerosa la sucesión por el poder levantaría fuertes rivalidades y

---

<sup>46</sup> En términos de la antropología del parentesco, lo más común es hablar de *primos paralelos* y *primos cruzados*, análogamente entendamos aquí por *sobrinos cruzados* a la descendencia del hermano/a de distinto sexo.

disputas entre los descendientes del cacique, de manera particular si consideramos la aparente apertura del sistema. Quizá para resolver este dilema –de acuerdo con Salomon– la exogamia mediante el matrimonio de hijos/as del curaca con linajes no caciquiles resolvería el problema, a la vez que extendería las redes de parentesco y procuraría una familia más ampliada. Con esta fórmula se entiende que el mando lo heredan únicamente quienes descendían bilateralmente de familias de caciques, lo cual es efectivamente confirmado por Cieza: “El hijo de la mujer principal hereda el señorío, aunque el señor tenga otros muchos hijos habidos en las demás mujeres” (Ibid: 182). En tiempos prehispánicos, cuando los señores étnicos practicaban la exogamia de forma corriente, no existían reparos a que sus hijos e hijas contraigan matrimonio con personas del común. Quienes en cambio sí tuvieron reparos fueron los conquistadores, asumiendo que la “nobleza de sangre” debería conservarse en cerrados círculos endogámicos. Así, cuando en 1794 el indígena Seferino Orbe, nativo de Mainas, pidió en matrimonio a María Martina, descendiente bilateral de familias de curacas (los Sanipatin y Yangasaca de Cusubamba en la actual provincia de Cotopaxi) el cura del pueblo se opuso a tal unión, alegando desigualdad en el linaje, y eso pese a que el padre de la novia ya había dado su consentimiento para que dicha unión se realice.

En lo que respecta a la territorialidad y jurisdiccionalidad de los caciques, el ámbito de su autoridad se imponía en sus *llaktakuna* (parcialidades) que podían ser, en primer lugar, o comunidades autónomas en sí mismas, o, en segundo lugar, de la unión de varias de ellas conformar un solo ente político. En el primer caso un solo cacique imponía su autoridad suprema sobre su parcialidad. Y en el segundo caso, el señor de la parcialidad principal se constituía en “cacique” o “curaca”, y los señores de las parcialidades dependientes eran los “principales”, con una autoridad, prestigio y privilegios menores con respecto a aquel. Sin embargo, también encontramos la categoría de “cacique principal” en referencia al señor étnico investido de autoridad y prestigio supralocales.

## **6.2 La fragmentación de la autoridad; un nuevo ordenamiento político**

Si bien las jefaturas étnicas resultaron útiles y funcionales al régimen colonial, no es menos cierto que la acumulación de poder en manos de los señores tradicionales traía

aparejada la latencia de rebelión caudillista. La experiencia de la “sublevación del Virreinato” liderada por Túpac Amaru y que contó con la adhesión de millares de seguidores fue una muestra clara del poder de los símbolos indígenas, cuya carga semiótica se volvía más densa si se permitía la autodeterminación y el gobierno autónomo de los pueblos indios por medio de sus curacas tradicionales. Consciente de ello, la Corona española optó por la fórmula maquiavélica del “divide y vencerás” como medio de controlar y disminuir el poder reconocido a los caciques. A estos efectos, el modelo municipal español extrapolado al gobierno de los pueblos de indios resultó ser el mecanismo más idóneo; el cabildo indígena debía contar con su sede, localizada en la parte central del pueblo, las autoridades que lo componían debían ser: dos alcaldes, cuatro regidores y un procurador, también se nombraban un alguacil mayor, quien hacían las funciones de policía, y un mayordomo. De su lado y por fuera del cabildo, el gobernador –que era el cacique principal– se constituía en el cabeza principal de una reducción. La organización colonial se encargó de prever que ambas instancias, la del cabildo y la del gobernador, mantengan su debida independencia.

En conformidad con las ordenanzas dictadas por el Virrey Toledo, la elección de alcaldes y oficiales de los cabildos debía realizarse una vez al año, estando prohibida su reelección antes del plazo de tres años. La ordenanza IV prohibía la elección del puesto de alcalde en el cacique principal y en segundas personas, tampoco estaba permitido que ambos alcaldes sean indios principales, pues por lo menos uno de ellos debía provenir de los indios del común. Asimismo, los gobernadores (caciques principales) no debían entrometerse en los asuntos del cabildo, con lo que se les negaba cualquier derecho e injerencia jurisdiccional. El papel fundamental de los gobernadores era la representación de su parcialidad hacia el exterior, de cara a las autoridades hispanas, pero sobre todo, su responsabilidad principal era el cobro de tributos y la entrega del entero de mitas.

En estas provisiones se distingue claramente el principio de división de poderes, todo dentro un marco que segmentaba la autoridad de los gobernadores principales y la organización municipal, dividiendo el poder tradicional de los caciques con los miembros del cabildo, pero al mismo tiempo, impidiendo la concentración demasiado maciza del poder en la instancia municipal al nombrar dos autoridades

para alcaldes, uno de entre los cuales no debía pertenecer a las élites indígenas. El mismo propósito también se perseguía con la prohibición de reelección antes del periodo de tres años.

El cabildo tenía competencia civil y criminal dentro de su jurisdicción hasta la cuantía de treinta pesos, más allá de la cual se acudía directamente al corregidor. Además, de acuerdo a lo anotado por Chacón, las autoridades indígenas también cumplían el papel de celadores de la moral:

Prender a los idólatras y hechiceros, amancebados, vagos, maricas y ladrones (Ord. XXIII). Las penas ordinarias que se aplicaban a los reos eran de cien azotes la primera vez, doscientos azotes y ser trasquilados, la segunda, y enviados al corregidor, la tercera vez, para su condigno castigo, según derecho. Los alcaldes, asimismo, debían visitar el pueblo “para saber los enfermos pobres que hubieren, para que se lleven al hospital y sean curados”. (Chacón, 1981: 16)

A más de ello, debían cuidar que sus pueblos estén provistos de los bastimentos necesarios para su sostenimiento y que se mantengan limpios, esto como medida para evitar las epidemias y las muertes. Si los privilegios especiales que gozaban los caciques eran vitalicios, las autoridades municipales gozaban de ellos solamente durante el tiempo que duraban sus funciones, debiendo pagar nuevamente los reales tributos y podían ser sujetos a la mita una vez que cesaban en su cargo.

Tanto la gobernación como el cabildo indígena se mantenían subordinados a los órganos de poder españoles, muchas de cuyas instancias jugaban un rol directo en la administración de la república de indios, tal el caso de los jueces protectores de naturales. También existía otro cargo, el de tenientes, de carácter esporádico y cuya existencia se veía más bien restringida por las ordenanzas reales, a no ser cuando su instauración se revelaba absolutamente necesaria. Sobre este tema, del análisis de la siguiente reclamación saquemos algunas conclusiones:

“por la ley 38. Tit. 2. Lib. 5 y la 29 Tit. 3. Lib. 6. Se prohíbe no nombre Thenientes en los pueblos de yndios ni los aya, y la dicha ley 38, encarga a los virreyes, presidentes y gobernadores, que hagan quitar a los tales Thenientes que no fueren precisamente necesarios, y forzosos, y esto manda la ley 42. Tit. 2. Lib. 5 que sean con lisencia del señor Virrey, y el dicho auto acordado manda que quando fuere necesario nombrar tales Thenientes ocurran al Real Acuerdo a dar noticia del dicho

Theniente los efectos para que se elige” (ANH/Q. Indígenas [1731] C. 44. Exp. 18. Fol. 1.)

El contexto de este reclamo es una petición de los caciques y pueblos de Catacocha, Celica, Domingullo y Cusinimi, apoyados por el cura doctrinero, contra el nombramiento de teniente en la persona de Francisco Ángel Valdiviezo, a quien se denuncia por haber utilizado el trabajo de los indígenas sin pagar la remuneración correspondiente, a lo que se suma el ser “amigo y paniaguado” de don Bernardo de la Vera, hacendado que de manera constante hostilizaba a los indios. Pero bien, ¿cuál habría de ser la función de los tenientes? El mismo documento nos brinda la respuesta: “según la dicha ley 42 se ponen estos thenientes para que defiendan a los yndios de los españoles y sus violencias” (Ibídem). En tal razón, el reclamo de los caciques está de por más justificado, pues mal se podría poner al zorro a cuidar el gallinero.

### **6.3 Las paradojas del poder**

El mayor estatus social de la nobleza indígena conllevaba una serie de beneficios materiales y simbólicos que colocaban a este grupo social en una situación de privilegio respecto al común de la población. Parte de estos beneficios se hacían extensivos a las autoridades municipales, estimulando el interés y la participación política dentro de las parcialidades por acceder a los cargos mediante la elección, esto a pesar de que: “Solamente de forma indirecta uno se podía enriquecer en el cargo porque los servicios mismos se prestaban oficialmente sin remuneración alguna” (Oberem, 1985:189)

Aunque las prerrogativas de que gozaban las autoridades indias podrían parecer auspiciosas, en ocasiones su situación podía tomar un giro radical, volviéndose los cargos en su contra y constituyéndose en un duro peso que llevar a cuestras; así lo hubo de experimentar don Joseph Chamba, cacique de quintos de San Juan del Valle, quien en su queja da a conocer la lamentable situación en la que se encontraban las autoridades municipales y la suya propia, su descripción resulta ser muy explícita, leemos:

“Dize este casique que no teniendo en su parcialidad mas de ocho yndios utiles y tributarios, y los mas de ellos, sirviendo en las haciendas de este territorio, le pressian indispensablemente a que contribuya cada año tres yndios con el titulo de regidores y alcaldes para el servicio comun de la republica, a quienes les an impuesto las insoportables cargas de que hayan de concurrir, indefectiblemente, a todo lo que mandasen el Corregidor, alcaldes ordinarios, y procurador general, subordinandose tambien a todos los vecinos en los empleos en que les quieran ocupar, sin más salario que la intolerable servicia con que los tratan, pues huyendo de ella, las mas veces acontece que los yndios nominados para estos ministerios, ò porque no an gosado del descanso correspondiente, o por los malos tratamientos que experimentan se ausentan de la ciudad y en este caso compelen al casique a que subroge el lugar de dichos ministeriales, sin atender a que se halla esepto de todo trabajo personal” (ANH/Q. Indígenas [1752] C. 65. Exp. 6. Fol. 1, 2.)

Todas estas presiones, sumada a ellas la constante obligación de procurar los bastimentos necesarios para el mantenimiento de la ciudad de Loja, hicieron que el servicio municipal se torne odioso a los indios, quienes “resisten con mui justa razón dedicarse a tan perniciosos afanes” (Ibidem). Don Joseph Chamba se llevaba la peor parte, debido a que por la falta de autoridades él debía responder no sólo con una mayor carga de trabajo, sino que también se veía obligado a:

alquilar indios forasteros de la real corona, costeando de su propio peculio veinte y veinte y cinco pesos para que ocupen los referidos ministerios, que como son tan gravosos para su aseptazion, piden cresidos estipendios que sufraga el desventurado casique, teniendo por mas suave medio desasarse de su propia sustancia en el costeado de estos yndios que experimentar la vejaciones que en su defecto padece. (Ibidem).

A falta de mano de obra para el servicio y la producción, los españoles intentaron resarcir esas “pérdidas” mediante su traducción a dinero en efectivo; en algunos casos los caciques y las autoridades del cabildo debieron responder con sus propios recursos a dicha pretensión. En el caso de Loja:

[...] los vecinos de dicha ciudad, quienes como capitulares y dueños de haziendas, cobran a cada cazique y mandones de los pueblos a dose pesos por año por yndios muertos, asentes, y liciados, contribucion o corruptela, a que los an tenido redusidos, de que se a resultado grandes y enormisimos daños, en aquellos micerables yndios,

siguiendose de estos juicios, las ausencias y fugas. (ANH/Q. Indígenas [1717] C. 35. Exp. 11. Fol. 1.)

Años después, en un auto referente a la provincia de Calvas se menciona:

[...] quando los caciques no dan yndios por no haber suficiente numero de ellos, esta yntroducido el perjudicial abuso de que al hacendado le de el casique quatro pesos por cada yndio que no puede enterarle, y estando entablado en que aquella provincia que sean los enteros cada mes es notablemente perjudicial este abuso al cabo del año para los caciques. (ANH/Q. Indígenas [1732] C. 44. Exp. 23. Fol. 8.)

Las muertes, los lisiados, las fugas y las estrategias de resistencia a la mita fueron facturas pasadas a los caciques, muchos entre quienes se vieron compelidos a responder con sus propios medios por la falta de quintos necesarios para cubrir las cuotas de servicio, tanto el de mitas como el municipal. Pero no solo eso, sino como lo ejemplifica el caso de don Joseph Chamba, también fueron cargados con obligaciones adicionales, debiendo tomar por cuenta propia las responsabilidades municipales y, con ello, rompiendo con la lógica administrativa de la división de poderes.

En otras ocasiones, obviando el estatus social superior que les fuera conferido, los caciques y las autoridades municipales incluso fueron vejados con maltratos físicos y violencias, medio por el cual se buscaba presionarlos a la entrega de mitas y tributos, y cuyo cálculo a menudo se sustentaba sobre padrones antiguos en los que las cifras, por lo general, se presentaban más favorables a los intereses de la sociedad dominante. En un lamentable caso de maltrato físico, el doctor Juan Bautista de la Cueva, cura y vicario de Loja:

[...] porque no fue tan puntual Juan Chachaguilca alcalde de la parte de [¿] en dar vna providençia que le avia mandado dicho Don Juan Baptista dela Cueva, le iso castigar severamente y no salir, bino un mulatillo su esclavo de parte de noche y encontrando en mi casa con un alcalde e juntamente con el pongo que esta en mi servicio, los abofeteo y arranco vn cuchillo para darle y de facto lo executa sino sale xente al reparo deste exceso, e juntamente dicho dia por la mañana al dicho alcalde Juan Chachaguilca le dio de patadas y puñetes con notable daño de su salud. (ANH/Q. Indígenas [1724] C. 38. Exp. 10. Fol. 2.)

Muy a menudo, fueron las propias autoridades coloniales las que pasaban por alto las leyes y provisiones reales, sometiendo a los caciques y al común de los indios a constantes agravios y maltratos que terminaron por volver intolerable su condición. A la sazón, don Diego de las Eras, alcalde provincial de Loja, mantuvo su hacienda con mitayos sujetos a su propia ley y con caciques y mandones coaccionados con sus prácticas violentas; la correspondiente queja elevada en su contra también describe la situación general en las haciendas de todo el corregimiento:

[...] Pasan sus mayordomos o ellos en persona a los pueblos donde les pertenecen, y los traen maniatados con sogas y tramoxos al pescuezo como si fueran reos o udores, de graves delitos asia ellos, como a sus casiques y mandones, a quienes despues de guapularlos yn pia y rigurosamente aziendose juezes contra los dichos casiques y mandones, asi maniatados, azotados y apaliados dizen los pobres casiques que los azendados que tienen zepos en sus aziendas, y que ya de caveza, ya de pies, los meten donde estan artos dias, y muertos del ambre asta negarles el agua, alimentando sus (?) con sus propios desagues, que mas pareze señor estan en poder de faraones, que de cristianos y católicos pechos cuios rigores dizen estos miseros yndios experimentan con mas rigor y fuerza en el alcalde provinzial desta dicha ziudad don Diego de las Eras

Por las obras se sacan los efectos a que como dizen se añaden no querer pagar los reales tributos, y llegandose los a pedir los dichos casiques despues de malas razones, palabras y tratamientos la paga que les da es palos, puñadas y bofetadas, no contentándose berles salir copiosa sangre de la voca y narizes si tambien de las aberturas de caveza como hizo con un casique del pueblo de Colambo, llegandole a pedir los tributos e questubo muy malo y en puntos de aconpañar a los muchos que mueren e dicha azienda. (ANH/Q. Indígenas [1716] C. 34. Exp. 13. Fol. 3,4.)

Al mejor estilo de la ley y los castigos medievales, los instrumentos de tortura hacían parte de la utilería cotidiana en las haciendas lojanas. La justicia real no era más que letra muerta, cuando lo que en realidad imperaba era la ley de cada hacendado, cuya única voluntad se imponía dentro del territorio de sus propiedades. Otro documento, esta vez de 1794, confirma esta afirmación; reparemos en el hecho que los cepos y demás instrumentos de tortura eran de uso corriente:

En Loxa, señor, hay tanto soberanos, quanto son los hazendados, ellos prenden de su autoridad, mantienen en sus haziendas sepos, grillos, cadenas, y todos los

instrumentos que pueden haber en los presidios para castigar a los delinquentes. Las carceles privadas son corrietes alli. (ANH/Q. Indígenas [1794] C. 138. Exp. 5. Fol. 3.)

Incluso en tiempos más recientes las haciendas seguían dotadas de monstruosos instrumentos de tortura, en la descripción de las enormes y poco funcionales casonas de hacienda lojanas, Félix Paladines desciende al sótano:

[...] En el subsuelo, el cuarto de castigos debidamente equipado con cepos, grilletes metálicos, látigos y argollas de las que se colgaba a los campesinos insumisos. Enormes y torvas casas de hacienda, recuerdo vívido el patrón y sus excesos, de los patroncitos y sus violaciones, de los capataces y sus salvajes desmanes. (Paladines, 2006: 268)

Ante esta realidad, no es de extrañar, pues, que en Loja la etnicidad indígena se haya tornado en una carga difícil de soportar, haciendo inconveniente a los actores sociales, tanto individuales como colectivos, su identificación social y cultural dentro de esta categoría. Quizá ello tenga mucho que ver con el “blanqueamiento” posterior de la provincia; así, la etnicidad habría sido activada como estrategia, esta vez de defensa contra el yugo de la sobreexplotación y de las agravadas condiciones de maltrato a las que se veía sometido el indio lojano.

#### **6.4 Procesos de resistencia: el papel de las jefaturas étnicas.**

Aparte de las grandes rebeliones amazónicas, la historia no recuerda ningún proceso de resistencia directa en las regiones altas del corregimiento de Loja. La severidad de los castigos, la escasa población indígena en un vasto territorio y el que ésta aprendiera a echar mano de otras estrategias “indirectas” de resistencia podrían explicar la aparente pasividad del indígena lojano, tan opuesta a la tenaz resistencia que los primeros conquistadores tuvieron que esforzarse por subyugar. Quizá la rebelión general de los indígenas de la ciudad de Loja en 1784 sea una de las pocas excepciones que recogen los documentos.

En aquel año, los pobladores de las parroquias de San Juan y San Sebastián se negaron rotundamente a realizar los “acostumbrados servicios” en la labor de tierras, refacción de casas y templos, además de las obras públicas como reparo de calles,

puentes y caminos reales, demostrando “resolución de motín” y “grave alteración” al sosegado ritmo de vida al que se mantenía acostumbrada la ciudad de Loja. La denuncia apunta directamente contra los clérigos de dichas parroquias; don Pedro Albán por San Juan y don Vicente Peñafiel por San Sebastián, quienes –se afirma– habrían incitado a los indígenas a la rebelión con el fin particular de “retenerlos para su propio servicio”. Pues bien, al recibir los indígenas la notificación referente al servicio de la ciudad, los hechos se desataron de la siguiente manera:

Y habiendo pasado á intimarseles por el escribano en las parroquias de san Sebastian y san Juan del Valle; en la primera se notó desprecio de lo mandado por su cura doctor don Pedro Vicente Peñafiel, profiriendo en alta voz en precencia de dicho escribano, del Alguacil mayor, procurador general, las voces de irrespeto y al mismo tiempo de influxo de inovediencia á los feligreses que estaban congregados; que hasta quando serian tantos Autos. A que le respondió el procurados que hasta sugetarlos ala obediencia dela Real Justicia: en la segunda parroquia de el Valle se experimentó mayor alteracion, con aquellos yndios que átumultados, y presenciando su cura entre ellos bociferaban en altas voces que no obedecian, y que primero les quitarian el pescuezo, que sugetarse al trabajo; y como tenian presente al caudillo que implícitamente les fomenta su inobediencia prociguieron con alteradas voces, y ademanes atrevidos, pasando ultimamente un yndio Fiscal de Doctrina, á decirles a Fausto Arguelles, y á Modesto Matute que fueron de auxiliares dela notificacion, que heran mestisos entremetidos, con otras palabras de oprobio, llegando al exesso de darle con un asial ala cavalleria de dicho Arguelles, como parece dela adjunta sumaria. (ANH/Q. Indígenas [1784] C. 112. Exp. 1. Fol. 20.)

Puesto que los habitantes de estas dos parroquias pertenecían al grupo de la Real Corona de ninguna manera les correspondía la obligación de hacer mita, razón por la cual el mecanismo para su sujeción pasaba por concertaje, determinado en el salario de un real por jornal. Una vez más, las autoridades argumentaban la decadencia en la que la ciudad se sumiría de no contar con el trabajo indígena, por lo que apelan a la urgencia del restablecimiento del servicio. Asimismo, se levantó un proceso judicial contra Eusebio Lima, Santiago Alolima, Pedro Benítez y Dionisio Suquicapa, autoridades indígenana de San Juan del Valle acusados de ser los supuestos cabecillas de la rebelión.

Al final, el servicio indígena quedó restaurado; las autoridades aprobaron la expulsión de los dos clérigos, resolviendo remitirlos a Quito y delegando en su lugar a encargados provisionales (curas excusadores y tenientes). En cuanto a las autoridades indígenas implicadas se ordenó su apresamiento y la confiscación de sus bienes. Aunque parece ser que, al final, el proceso de su juicio fue declarado desierto y las medidas en su contra no llegaron a ejecutarse plenamente.

## **CAPÍTULO VII**

### **LA RUPTURA: DESINTEGRACIÓN COLONIAL Y DESAPARICIÓN DE LAS IDENTIDADES INDÍGENAS**

El siglo XVIII se cierra con una serie de cambios que afectaron drásticamente el modelo social colonial, modificando gran parte de su ordenamiento económico, político y cultural. Ya desde inicios del siglo, la subida de los Borbones al trono español trajo profundas modificaciones reformistas que, en el intento de maximizar las ganancias a favor de la Península, fueron en detrimento de la producción y el comercio de Indias, y al mismo tiempo, prevenían a favor del afianzamiento de su poderío político y militar en las colonias. A estos propósitos, con el fin de sanear las fugas fiscales y el contrabando se tomaron varias medidas; entre otras, el rey Carlos III puso empeño en realizar empadronamientos más precisos y fiables, evitando que los recaudadores y demás interesados oculten el número real de tributarios en provecho propio (en su reinado (1759-1788) se realizó el empadronamiento de la población indígena lojana por el corregidor Ignacio Checa de 1763-64 al que nos hemos referido). Estas medidas significaron un control y una sujeción más rigurosos de la población indígena, lo que acarreó como consecuencia una mayor tensión en su relación con la Corona.

Pero si el descontento general por las políticas borbónicas enturbio las aguas en los territorios coloniales, los turbulentos acontecimientos con que inició el siglo XIX hicieron de éstas un río revuelto en el que todos querrían pescar. La invasión napoleónica a España en 1808, la inmediata dimisión de Carlos IV y Felipe VII a favor de José I –hermano de Napoleón– al trono español, y el desconocimiento general a la autoridad de José Bonaparte tanto en el territorio peninsular como en las colonias, ofrecieron la mejor excusa para sacudirse, sutil y disimuladamente, las imposiciones coloniales y los monopolios reales que tanto malestar causaban a los diferentes estratos sociales americanos.

Constituidas en baluarte y defensa de la monarquía española, las Cortes de Cádiz (1808-1814) llenaron en vacío de poder dejado por Felipe VII, tomando en sus manos el timón político y liderando la resistencia contra los invasores franceses. Paradójicamente, el proceso de Cádiz repelió y repudió el avance napoleónico sobre

España, pero al mismo tiempo abrazó entusiasta los postulados políticos provenientes de la nación que los invadía. En la práctica, la constitución de Cádiz daba fin al Antiguo Régimen, encarnado en el despotismo monárquico Borbón, y allanaba el camino a las reivindicaciones republicanas/constitucionales emanadas de la Revolución Francesa. De tinte liberal e ilustrado, las resoluciones tomadas en Cádiz legislaban a favor de la separación de poderes, la institucionalización de la justicia, la separación de la Iglesia del Estado, el fin de la Inquisición, la libertad de imprenta, el fin de los monopolios estatales, la igualdad ante la ley y –algo que nos interesa particularmente– el fin del tributo indígena.

Consecuentes con sus postulados, en 1811: “las Cortes Generales extenderían la abolición del tributo a todas las colonias<sup>47</sup>, por decreto del 13 de marzo de 1811. Por fin, el 19 de noviembre de 1812 se completarían las medidas que aliviaban el sistema de sujeción indígena con la extinción de mitas y todo otro servicio personal” (Heredia, 1977: 1). Pero huelga recalcar que tales medidas no solo respondían al espíritu reformista –y humanista, si se quiere– del primer proceso constitucional español, sino que también procuraban congraciarse con la amplia mayoría indígena americana, cuya rebelión en contra de la disuelta monarquía española, en pleno momento coyuntural de crisis, habría precipitado aún más los acontecimientos, poniendo en riesgo todo el sistema de dominación colonial.

Sin embargo, una vez que fuera restituido al trono en 1814, Fernando VII dio pie atrás al proceso constitucional de Cádiz, desconociendo sus resoluciones e instaurando nuevamente la monarquía absolutista. Se inició entonces una furiosa “cacería de brujas” a ambos lados del océano; a sus costas occidentales el rey envió un nutrido ejército de cuarenta mil hombres para sofocar, a sangre y a fuego, todo signo de rebelión en contra de su autoridad omnímoda.

No obstante, no todo el proceso constitucional podía ser fácilmente abortado; la reinstauración de los tributos y del servicio indígena eran cuestiones particularmente álgidas y delicadas. Toda vez que los procesos independentistas liderados por los criollos continuaban por toda América, el monarca no podía correr el riesgo de tomar una medida impopular que lo opusiese a la mayoritaria población indígena, así que

---

<sup>47</sup> El primer decreto relativo a la abolición de tributos fue dado a favor de los indígenas de la Nueva España (México) el 26 de mayo de 1810 (Heredia: 1977)

optó por consultar sobre la conveniencia o no de restituir los tributos. Para esto acudió a Ramón de Posadas, un experimentado funcionario colonial que por entonces servía de Consejero de Indias. En opinión de Posadas, se debía dar un provisorio olvido del asunto, recomendando a la vez el mantenimiento del tributo y los servicios personales en aquellos lugares donde seguían vigentes.

En efecto, el tema se dilató hasta el 1 de marzo de 1815, fecha en que se dictó una Cédula Real restableciendo los tributos, aunque ahora se recurriría a un eufemismo para referirse a ellos; en adelante ya no se llamarían tributos sino *contribución*, pretendiendo amortiguar con el cambio de nombre la exacción, asignándole una aparente naturaleza voluntaria antes que obligatoria. Además, se aconsejaba recurrir a la persuasión “pacífica” en caso de presentarse resistencias, alegando que el mayor descontento no provenía directamente de la exacción económica, sino de los métodos violentos que comúnmente eran usados para su percepción.

El tema de los tributos era un asunto de por sí candente. La dialéctica de intereses contrapuestos enfrentaba a las arcas coloniales con los anhelos de libertad e independencia de la población indígena. Los administradores coloniales en los lugares que se acogieron la eliminación del tributo reiteran, tanto a los representantes de Cádiz y luego al rey, los apuros económicos en los que se encuentran sus cabildos al no contar o ver menguados los rubros que por este concepto percibía el erario, así como por la escasa mano de obra disponible para el servicio. Esta fue una encrucijada de difícil resolución para las autoridades centrales, pues el contentar a los unos inevitablemente se traduciría en el descontento de los otros.

Pese a todo, el proceso de Cádiz echó la cimiento del fin del tributo y del servicio indígenas, aunque la aplicación de sus resoluciones fueron parciales o francamente nulas y el proceso para su consecución final se alargaría por varias décadas, representan el primer intento de desdoblamiento a la etnicidad indígena de las cargas coloniales que la marcaron a lo largo de tres siglos coloniales. La categorización del indio como concepto tributario y fuerza laboral empezó a cuestionarse, aunque en la práctica la clase de la República de indios continuaría signada por esta marca colonial durante mucho tiempo más.

A modo de preámbulo, algunos años antes a las resoluciones de Cádiz la institución de mitas ya empezó a restringirse desde el siglo XVIII: Un auto general de mitas provisto en Ambato en 1778 prohibió la adjudicación de nuevos enteros, de manera que cuando Álvaro de León, subdelegado de visita y numeración de indios, entrega a varios vecinos de Loja nuevos repartimientos de mitayos, la autoridad revierte muchas de tales adjudicaciones (es el caso de Bernardino de los Ríos) y limita otras (el caso de Bernardo Valdiviezo) ya que solo se debían confirmar los antiguos nombramientos, sin acrecentar su número ni realizar nuevas concesiones. Leemos:

[...] se extingan las mitas y por ningun titulo se den nuevos repartimientos aunque los pidan con el motivo de establecer, ó renovar las antiguas heredades, ó estancias de ganado. Y el juez numerador, visitador de yndios don Josef Villalengua vuesto fiscal arreglado á estas disposiciones en su auto general de mitas proveido en Hambato a 16 de junio de 1778, mandó que en la asignacion de mitayos, solo se repartiesen á los que havia tenido antes su titulo y pocecion. Por tanto le parece al fiscal protector que los dos mitayos asignados a don Bernardino de los Rios, vezino dela ciudad de Loxa para sus huertas, ó quadras que tiene en termino de dicha ciudad no deven correr ni confirmarse por ser de nueva introduccion, sin titulo ni pocecion antigua (ANH/Q. Indígenas [1783] C. 110. Exp. 11. Fol. 8.)

Seguramente, la convivencia de la mita con el concertaje fue la combinación llamada a oxigenar los requerimientos de mano de obra indígena, sin los cuales la economía colonial simplemente se estancaba:

En la sierra, los terratenientes desarrollaron un sistema de concertaje para retener la fuerza de trabajo, que tenía sus orígenes en una cédula real expedida en 1601, en la cual se permitía a los indios concertar “libremente” su trabajo por semanas o por días. Con el tiempo, los indios sin tierra establecieron relaciones prácticamente vitalicias y que terminaron por envolver a toda su familia en faenas agrícolas o en servicios domésticos en casa de los terratenientes. (Acosta, 2006: 31)

De todas formas, ambos, mita y concertaje, se constituyeron en sistemas precarios y “premodernos” de sujeción de la población campesina, obligándola a estrechar fuertes lazos de dependencia con los hacendados. Estos últimos, al haber acaparado la mayoría de las tierras podían extorsionar fácilmente la voluntad y cuartar la

resistencia indígena, canalizando la mayor parte de su trabajo en favor de sus grandes latifundios.

### 7.1 El final del pacto colonial

De inspiración liberal-ilustrada, los proyectos emancipadores y el posterior proyecto de construcción de los Estados-nación latinoamericanos echaron sus cimientos en la ideología de igualdad social y jurídica que unificaría a todos los estamentos sociales, dando fin –cuando menos en teoría– al sistema social racializado y organizado por castas que se constituyó durante la colonia. En lugar de grupos distinguidos por un origen étnico diverso, definidos por la “natural” diferencia y desigualdad que los separaba, los proyectos republicanos orientaron su política a la construcción de la *ciudadanía*, categoría que habría de aunar e igualar a todos los *ciudadanos* en un solo modelo social cuyo representante pasaría a ser el Estado-nación, nuevo depositario de las lealtades y de una supuesta identidad colectiva que habría de disolver toda suerte de diferencias. En el caso lojano, este corte de época significó también un corte espacial, separando al antiguo territorio de los Paltas en dos unidades nacionales no solo diferentes sino sobre todo opuestas, a menudo de manera beligerante.

Pero el Estado nacional no sólo se erige como *comunidad imaginada* que aglomera las identidades en su seno, sino que presenta las posibilidades de expansión del modelo de acumulación capitalista interno y externo, particularmente favorecido por la ruptura del monopolio español y el establecimiento de nuevas redes mercantiles con otras metrópolis europeas, principalmente Inglaterra y Francia. Los nuevos países latinoamericanos proyectaron su constitución socio-política emulando el modelo occidental; conforme avanzaban los años la búsqueda compulsiva de su modernización económico-tecnológica y su modernidad cultural fueron la premisa central que impulsó muchas de sus políticas. En este contexto, las identidades indígenas y su modelo social pasaron a ser consideradas formas arcaicas de cultura que era preciso superar si se quería alcanzar la consigna modernizadora. Se pusieron entonces en marcha, desde el Estado, las políticas *indigenistas*, cuyo estilo:

[...] ha variado histórica y regionalmente en cuanto a su forma, entre una propuesta de exterminio y una de transformación controlada; sustancialmente, se ha caracterizado por la intolerancia a cualquier heterogeneidad cultural que obstaculice la formación del mercado interno o le dispute a la nación la legitimidad para ejercer la hegemonía sobre la totalidad social (Iturralde, 1995: 14)

Las formas comunitarias tanto de tenencia de la tierra como del trabajo colectivo fueron asumidas como caducas y atrasadas, considerándose anacrónicas con respecto a las nuevas dinámicas e instituciones sociales que se habrían de incorporar. Asimismo, se buscaba liberar la mano de obra precarizada por el “régimen feudal” y ponerla a disposición del mercado laboral, haciendo del salario su condición principal. En el caso de los países andinos, las políticas indigenistas se construyeron en torno a la asimilación del indígena a la sociedad blanco-mestiza, cuya condición previa, según Martha Moscoso, sería:

- Un cambio de denominación llamándolos “indígenas” en lugar de “indios”, como habían sido llamados en el periodo colonial.
- ... los “pueblos de indios” se convertían en “parroquias” de indígenas.
- Se eliminaban los servicios personales sin salario, y sobre todo, el impuesto “conocido con el degradante nombre de tributo”.
- ... la eliminación del sistema comunitario de tenencia de la tierra, considerado como “posesión precaria”, y su conversión en propietarios directos. (Moscoso, 1991: 368)

Condiciones estructurales, tanto económicas como ideológicas de fuerte arraigo, no permitirán la realización total de los proyectos que buscaban homologar a la sociedad bajo un solo modelo, permitiendo más bien la coexistencia de sistemas sociales pre-capitalistas con instituciones “modernas” de ordenamiento social. Además, algunos grupos de ambos sectores; de la aristocracia terrateniente en defensa de sus privilegios y de los indígenas de sus culturas, resistirían a la acción política del indigenismo, a veces coordinadamente mediante el establecimiento de pactos y acuerdos clientelistas.

En ciertos lugares, la acción de las políticas estatales, en conjunción con las estrategias internas adoptadas por la población indígena, permitieron que el proyecto de absorción cultural al grupo blanco mestizo sean totales; con la sola excepción de Saraguro, ese fue el caso de Loja. En otros casos en cambio –incluida la mencionada excepción–, la absorción nunca llegó a darse y las identidades culturales indígenas han llegado hasta nuestros días sin sufrir cortes temporales.

Así pues, con miras a la construcción generalizada del modelo social blanco-mestizo, las autoridades nacionales se preocuparon por “la mejor civilización de los indígenas ecuatorianos”, y a este propósito publicaron y ordenaron la circulación de un edicto que brindaba las instrucciones del caso, llegando éste a Loja el 24 de octubre de 1833. La autoridad provincial dio puntual cumplimiento a lo mandado respecto a su circulación: “ha sido obedecida, publicada y circulada por este gobierno, a todas las parroquias de esta comprensión; cuyo cumplimiento servirá a satisfacción de V.S.” (ANH/C. Gob. Adm. [1833] C. 44246. Fol. 2)

## **7.2 Último día del despotismo y primero de lo mismo**

Con el siglo XIX los cambios en la sociedad colonial se radicalizan, los recios avatares económicos y políticos se entrelazan con los ideales enciclopedistas de los criollos, deseosos de declarar la independencia política para, entre otras cosas, acceder al aparato de poder oficial que por largo tiempo les había permanecido vetado. La ruptura con el desgastado sistema colonial es eminente, la coyuntura de las guerras napoleónicas en Europa no hizo más que acelerar el proceso. Por otro lado, la intelectualidad latinoamericana fue una de las primeras en acoger entusiasta las ideas de la Ilustración europea, así, los postulados humanistas de la igualdad del hombre junto con todas las doctrinas filosóficas del Siglo de las Luces chocaron abiertamente con un sistema colonial que, precisamente, se construía en torno al modelo de una organización pre-moderna, opuesta a los ritmos del pensamiento de su época.

Sin embargo, una cosa era el sistema filosófico que preconizaba la libertad y la igualdad y otra cosa muy diferente eran las condiciones estructurales objetivas y la superación de un laxo voluntarismo que permitiesen construir, a partir de estos postulados, un proyecto social unificador y consensuado. El tiempo se encargaría de

desmentir la aparente coincidencia de intereses entre ambos sectores sociales; en la práctica lo que en realidad se impuso fue una continuidad de las estructuras coloniales que siguieron construyendo al indígena como un sujeto social subalterno, como un medio para viabilizar el proceso de acumulación del Estado y de la nueva burguesía republicana que se hizo con el poder. Pero asimismo, la descalificación de las culturas indígenas y su absorción al proyecto homogeneizante de construcción de la ciudadanía encontró resistencia por parte de la sociedad indígena, la que aunque en ocasiones ha sido tardía, se ha convertido y se está convirtiendo en un fuerte catalizador de la acción social y la identificación colectiva.

Retomando ahora el tema de la tributación indígena, cabe señalar que en el régimen republicano ésta presentaba dos caras: por un lado, el Estado aceptó que se trataba de un sistema denigrante de diferenciación social, además de ser una laceración a las modestas economías domésticas indígenas. Pero en su reverso, el tributo continuaba siendo el principal sustento del erario provincial y de la administración central. La dificultad de conseguir financiamiento por otros medios hizo que el tributo extendiera sus tentáculos hasta más allá de la primera mitad del siglo XIX, esto es, casi cuatro décadas luego de la independencia. Las palabras del mariscal Sucre a su paso por Cuenca –recogidas por Silvia Palomeque– sintetizan la voluntad de convertir a los indígenas en ciudadanos de la Gran Colombia y la dificultad de liberarlos de las imposiciones surgidas durante el régimen colonial:

[...] los indios serán considerados en adelante como ciudadanos de Colombia, y los tributos que hacían la carga más pesada y degradante para esta parte desgraciada de América quedan abolidos... pero atendiendo a... las necesidades públicas y los gastos de la guerra... el administrador de tributos cobrará las deudas de los años 20 y 21... (Palomeque, 1991: 391)

Sin embargo, el tributo se extendió más allá de estos dos años: utilizando el mismo eufemismo al que acudió Felipe VII cambiaría de denominación al de “contribución personal de indígenas”, siendo oficialmente restablecido el 28 de octubre de 1828 mediante Registro Oficial de la República de Colombia. El régimen tributario sufrió algunas reformas; se dio fin al sistema colonial de cobrar tributos dos veces por año (en Navidad y San Juan) determinando una contribución cancelable de manera anual. La autoridad de la provincia de Loja reporta:

Quedo inteligenciado de la resolución expedida por la prefectura en 24 de marzo último, declarando que la contribución de indígenas de esta provincia debe cobrarse el fin del año vencido, y no por semestres: la que tendrá su cumplimiento. (ANH/C. Gob. Adm. [1832] C. 34166. Fol. 5)

Aunque no ha sido posible localizar mayor información documental respecto a la tributación indígena en Loja durante los primeros años republicanos, unas pocas fuentes permiten vislumbrar las dificultades para su percepción, así por ejemplo, en 1834 se informa:

[...] la cobranza de tributos se ha hecho difícil en extremo en esta provincia, tanto por la miseria de los tributarios, quanto y principalmente porque se acogen á los últimos decretos que tanto les favorecen para demorar la entrega de sus cuotas. (ANH/C. Gob. Adm. [1834] C. 34060. Fol. 3)

Otro documento fechado dos años antes, en 1832, confirma que dada la pobreza de los indígenas no se consigue recaudar el dinero de la contribución personal (ANH/C. Gob. Adm. [1832] 34169). Respecto al texto de 1834 que acaba de ser citado, no se especifican cuáles son los decretos que favorecen la demora en la entrega de las cuotas, aunque de todos modos deja claro que la población indígena también aprendió a instrumentalizar la legislación republicana en su beneficio, del mismo modo como a su vez y a su tiempo lo hizo con la legislación colonial.

No obstante y a pesar de la estrechez económica reinante, el ramo de contribución personal de indígenas de Loja tuvo que acudir en ayuda de otras regiones que se encontraban en similar situación. Tal fue el caso de la recaudación del año 1839, destinada al auxilio de la escases económica en que se hallaba la provincia del Azuay:

Ya se estan tomando todas las medidas posibles a fin de dar principio a la recaudacion de contribuciones de indigenas del presente año en ésta provincia, y puedo asegurar á V. S. que todo cuanto ingrese por lo pronto sera remitido á esa tesoreria en aucilio de su escases y por cuenta de los contingentes resagados. (ANH/C. Gob. Adm. [1839] C. 32264. Fol. 1)

Siguió en vigencia el sistema de pago de tributos en función de la edad y la exoneración de lisiados y enfermos, así como las prerrogativas concedidas a la clase

dirigente indígena. Como medida para igualar a todas la sociedad, el tributo intentó pasar por una contribución directa o territorial, o sea, la misma con que se grababa a la población no indígena. Pero sería el fracaso de este intento –pues bajo este concepto la recaudación era mucho menor – el que llevaría a la reimplantación de la contribución indígena en 1828.

En la medida en que el tributo indígena continuo siendo la principal fuente de financiamiento del Estado, su eliminación definitiva no pudo ser efectiva sino hasta encontrar otro ingreso sustitutivo, y sólo en 1857 aquello fue posible<sup>48</sup>. Citando a Rodríguez, Martha Moscoso (1991) indica que para dicho año el ramo de la aduana pasó a representar el 49% del ingreso nacional, frente al 12,6% que reportaba la contribución indígena. Como lo evidencia Von Aken (1983), el despegue económico de la Costa producto del auge de la economía agroexportadora permitió engrosar los caudales de las arcas fiscales por vía de los impuestos; el precio del cacao se triplicó de 5 pesos por carga en 1840, a 15 pesos en 1857. Asimismo, la expansión de comercio exterior benefició el ramo de la aduana, incrementando sus recaudaciones en un 100% en el periodo comprendido entre 1830 a 1857, al mismo tiempo, la recaudación del tributo indígena sufriría un decrecimiento del 26% en el referido periodo. Además, también se aumentaron los impuestos sobre la sal y el alcohol, productos que en adelante pasarán a ser uno de los principales soportes fiscales.

La coincidencia de todos estos factores permitieron que la Cámara Legislativa elimine de una vez por todo el tributo indígena, condonando a su vez todos los rezagos que estaban pendientes. A pesar de todo, la acción de liberar al indígena de las instituciones de explotación colonial apenas fue parcial; si bien a partir de 1857 ya no debían cancelar tributos en metálico, continuaron sujetos a la llamada *contribución subsidiaria* implantada en 1825, esto es, la entrega gratuita al Estado de su fuerza de trabajo para la realización de obras públicas. Pero incluso ésta podía tomar un carácter pecuniario, pagando los indígenas para ser eximidos del servicio.

Así, pues, hasta bien entrado al siglo XX, la clase indígena no se “igualó” al resto de la población ecuatoriana; sobre sus hombros siguió cargando con obligaciones que sólo le correspondían a su clase, diferenciándose y supeditándose a los sectores

---

<sup>48</sup> Durante la presidencia de Francisco Robles.

blanco-mestizos dominantes. Estas obligaciones se constituyeron en un verdadero referente de la dicotomía identidad-alteridad; los blanco-mestizos se distinguían de los indígenas por estar libres de obligaciones que sólo correspondían a aquel *otro*, que por el hecho de no contar con el mismo privilegio, quedaba en manifiesta situación de sometimiento y en una supuesta relación de “inferioridad” social.

### **7.3 La falacia del modelo homogeneizador**

Responde al mismo afán de implantar un sistema de deberes y derechos universales el que los indígenas hayan quedado sujetos al cumplimiento del servicio militar, aunque podían eximirse de esta obligación si pagaban la contribución de indígenas. La tradición colonial siempre pesó en las relaciones sociales republicanas lo que permitió a los indígenas acudir a su pertenencia étnica para verse exentos de las obligaciones castrenses. Tal fue caso del indígena peruano Pedro Rojas, quien al haber quedado disperso luego de la derrota de su ejército en el Portete estableció morada definitiva en Loja, donde contrajo matrimonio con María Rafaela Hidalgo, oriunda de San Pedro. Tiempo después, en 1842, Pedro Rojas fue enrolado en el batallón Ligero N° 3 Loja, solicitando se le dé la baja alegando no sólo la responsabilidad por el cuidado de sus cinco hijos, sino también su pertenencia a la clase indígena. Solicita asimismo su numeración para el pago de la contribución de su clase y se compromete a pagar lo que adeude al Estado con tal de quedar eximido del servicio. Es notable que un programa político que buscaba unificar a la sociedad, eliminando las diferencias étnicas bajo la única categoría de ciudadanos, haya sido necesario decretar documentalmente como indígena a Pedro Rojas, condición básica para liberarlo del servicio militar y adscribirlo al pago de la contribución de su clase:

Para que en meritos de justicia y por las atribuciones que residen en la autoridad de V.S. se sirva declarar al dicho Roxas de tal Yndígena, y darle al espediente el curso que corresponda. (ANH/Q. Indígenas [1842] C. 175. Exp. 3. Fol. 3.)

En suma, la construcción del ciudadano como categoría social unificadora no dio fin al sistema de racialización que distribuía a la población en varias capas desiguales, articuladas entre sí de manera asimétrica por un marcado sistema de estratificación social. La asignación a la sociedad indígena de un lugar subalterno basado en una

supuesta diferencia natural internalizó diferentes roles en los estratos socio-raciales, en un marco donde la ideología del derecho que asistía a unos a imponerse sobre otros también se normalizó. No obstante, conforme pasaban los años los mecanismos de dominación irían adquiriendo formas más sutiles y solapadas dado que:

Es verdad que, por su misma situación, ninguna ideología se presenta como ideología de dominio de clase. No obstante, en el caso de ideologías “precapitalistas”, el funcionamiento de clases siempre está presente en su principio, estando allí justificado como “natural” o “sagrado” (Poulantzas, 1969: 275)

La afirmación de Poulantzas se puede extender más allá de las sociedades precapitalistas a las protocapitalistas como la colonial, donde se estaban dando incipientes y contradictorios procesos de acumulación de capital, y donde, en efecto, la diferencia étnica y las asimetrías que comportaba eran asumidas como algo “natural” y “normal”. Desde esta matriz epistemológica podemos develar el trasfondo de las políticas indigenistas y la construcción de la ciudadanía universal planificada desde el Estado. La filosofía de la desigualdad social se hacía cada vez más insostenible en un sistema republicano que pretendía erigirse sobre un modelo ilustrado; las clases dirigentes no podían sustentar su dominio en un sistema contradictorio con sus postulados de igualdad en la ciudadanía, pese a que éste nunca pasó más allá de ser un recurso retórico, o mejor dicho, demagógico. Así, si por un lado sus postulados políticos pregonaban la igualdad de todos los ciudadanos, tras bastidores orquestaban los sistemas de sujeción y dominio que les permitía mantener intacto su *statu quo* y sus privilegios.

Hay que aclarar que sus intentos no implicaron un propósito de acabar con el racismo, ya que tal prejuicio continuo operando como un factor real en las relaciones interétnicas, sino que en el discurso oficial éste debía ser escamoteado y matizado, incluyendo a los sectores indígenas en el proyecto y los discursos de la nacionalidad, representándolos como actores constitutivos de su “esencia” y de sus mitos fundantes. Pero al mismo tiempo, había que persuadirlos de que el porvenir estaba en manos de la clase dirigente, cuyo *ethos* correspondía al interés más general de la sociedad y en el que toda ella, en adelante, se debería ver reflejada. La apología al indio histórico y la descalificación y el sometimiento del indio presente fueron la estrategia y el síntoma de esta realidad.

#### 7.4 La desintegración de las comunidades y nuevos patrones culturales

Dentro de los esquemas modernizadores del Estado, la tenencia comunitaria de la tierra fue asumida como un modelo arcaico y caduco que no se correspondía con la ideología liberal del derecho a la propiedad privada ni con modelo de desarrollo a implantarse. De ser comunitarios, los indígenas deberían volverse propietarios privados de sus parcelas, organizando la producción de acuerdo con los cánones de la economía política clásica. Naturalmente, aquello habría de tener un impacto en la comunidad en cuanto sistema social de organización y recepción de las lealtades, favoreciendo el encapsulamiento doméstico y mercantilización del trabajo, volcando las lealtades hacia fuera de la comunidad. Igual habría de ocurrir con las jefaturas étnicas tradicionales, pues como es lógico, al quedar sin territorialidad jurisdiccional y sin comunidad socio-cultural también habrían de disolverse. Este proyecto buscaba reproducir localmente las condiciones del desarrollo capitalista europeo, sin tener mayor cuenta de las especificidades estructurales de nuestro medio ni la dinámica de la división internacional del trabajo y del *sistema mundo* que ya se venían configurando, asignando a cada lugar del planeta sus respectivos roles y sentenciando su desarrollo desigual.

Ya desde los mismos albores de la independencia, Simón Bolívar decretó la desamortización de las tierras comunales<sup>49</sup>, medida que aceleraría el proceso de fragmentación de la propiedad agraria indígena que ya se venía arrastrando desde finales de la colonia. A guisa de ejemplo, en 1830 el Cacique de Malacatos, en representación de su gente, eleva una queja al presidente del nuevo Estado del Ecuador para que en alguna forma se solucione su problema: informan que el pueblo prácticamente ha desaparecido porque los hacendados vecinos se han anexo las tierras de comunidad, por lo que le solicitan:

Tenga piedad de un destituido pueblo y de la comunidad que en el habitamos; que en el día se halla ya todo reducido todo el terreno que era del pueblo es ahora haciendas, por que los tiranos quienes han habitado al lado de este dicho pueblo son los vecinos que se hallan poseyendo nuestras propiedades, despojandonos de ellas con violencia y impiedad, de modo que nos hallamos citiados con una redonda tan pequeña que no tiene mas campo con escases tan reparada, que compone menos de

---

<sup>49</sup> Decreto del 8 de abril de 1824

ocho quadras, este pues es el citio que nos han dejado circulandonos por todos quatro costados, y queriéndonos obligar a pensiones grandes, quales son establecidas en las haciendas de esta provincia; pues no es otra la pretencion que tenemos bajo del dominio como a esclavos. (ANH/Q. Indígenas [1830] C. 174. Exp. 5. Fol. 1.)

Poco a poco, muchas tierras de comunidad, sobre todo aquellas consideradas baldías o que carecían de documentación que certificara su propiedad, pasaron a ser tierras de *reversión* a favor del Estado, instancia que pasó a hacerse cargo de su administración, por lo corriente entregándolas en arrendamiento a terceras personas. Entre otros actores, los municipios provinciales buscaron adjudicarse las tierras descomunalizadas, tentativa que en más de una ocasión fue repelida por los indígenas. Contamos con el testimonio de la acción del Concejo Municipal del cantón Paltas cuando en 1905 envió un proyecto de ordenanza relativo a reglamentar los terrenos de reversión que en 1752 el gobierno español concedió a la comunidad de indígenas de Catacocha. A fin de resolver esta cuestión, el gobernador de Loja envió un oficio a la Corte Suprema de Quito para que dicte su sentencia, lo cual no fue posible en vista de que:

Una resolución tal, expedida como se quiere, de plano, sin los trámites de lo contencioso, sería ajená de la competencia del tribunal; y creo que, declarándose así, debe devolverse esa a manera de consulta; con lo cual aún habrá una razón más para que no se dé cumplimiento a dicha ordenanza, que parece por extremo dura y arbitraria. (ANH/Q. Gobierno [1905] C. 140. Exp. 16. Fol. 2.)

Lo cierto es que el Estado también tuvo que ceder posiciones; si se continuaron exigiendo contribuciones y fuerza de trabajo a la clase indígena por varios años después de la independencia, se hacía entonces necesaria la entrega de un “contradon” que justifique tales exigencias. Ese contradon por excelencia lo constituía la tierra. Por otra parte, si los indígenas eran transformados en propietarios minifundistas libres, y exentos de contribuciones, habrían tendido a crear una economía doméstica independiente, haciendo difícil –en opinión de Silvia Palomeque (1991)– el extraerles plus-trabajo en beneficio de la clase terrateniente y del Estado. Además, la entrega de tierras a la clase indígena es algo que tuvo que esperar muchos años más, hasta que la propiedad agraria perdiera una parte de su

potencial productivo y se encontraran otros medios sustitutivos para reemplazar su primacía económica.

Claramente, las estructuras coloniales no eran fácilmente desmontables; todo su tejido envolvente se ceñía sobre el conjunto social, imponiéndose por encima de los tempranos postulados políticos de “igualdad” y “ciudadanía” surgidos desde los proyectos nacionales. Es en este desfase entre ideología (más bien voluntarista) y estructura donde podemos encontrar la gran contradicción del proyecto liberal unificador. Si los indígenas fueron los “pies” sobre los que se sustentó el sistema colonial, manteniendo los privilegios y la acumulación unilateral de excedentes a favor de la república de españoles, en el periodo republicano la situación no varió mayormente, cambiando únicamente el poder de manos y los sistemas de explotación de nombre.

### **7.5 Otros factores de desintegración**

Al despojo de tierras debemos sumar otros dos factores que resultaron determinantes en la pérdida de las identidades indígenas en Loja. El primero de ellos es la importante oleada migratoria llegada a la provincia a finales del siglo XVIII. Por aquel entonces, el fin del ciclo minero de Potosí arrastró consigo a la economía quiteña, fuertemente dependiente de la que un día fuera la “ciudad pavimentada con plata”<sup>50</sup> para la comercialización de sus renombrados textiles. El descalabro económico, consecuencia de la crisis de los obrajes, empujó a muchos habitantes del norte y centro de la audiencia quiteña –la mayor parte indígenas– hacia lo que hoy es el austro ecuatoriano, donde el vasto territorio del corregimiento de Loja se encontraba particularmente despoblado. La crisis de los obrajes coincidió –y también estimuló– con el auge textil sureño, donde el medio de producción era netamente artesanal en el seno de las pequeñas economías domésticas campesinas. El anteriormente citado informe de 1752 reporta esta actividad: “[...] propenden sus naturales á los texidos, y los labran de la mayor estimacion en bayetas, lienzos y alfombras” (ANH/C. M/V Documentos de la colonia. [1752] Fol. 42)

---

<sup>50</sup> Sobre la ciudad minera de Potosí Eduardo Galeano anota: “En 1568, para la celebración del Corpus Christi, las calles de la ciudad fueron desempedradas, desde la matriz hasta la iglesia de Recoletos, y totalmente cubiertas con barras de plata” (Galeano, [1971] 2008: 37)

Junto con los textiles el otro producto mercantil que articuló Loja con los mercados externos fue la cascarilla. Dentro del circuito de comercialización de éstos y otras mercancías, la población lojana se especializó en el arrieraje, actividad para la que contaban con las famosas mulas producidas en la provincia<sup>51</sup>. Esta especialización permitió la amplia movilidad espacial de la población, posibilitando contactos transfronterizos que sin duda tuvieron que ver con la internación de modelos externos y el consecuente proceso de mestizaje cultural.

Un tercer factor que se suma al desvanecimiento del elemento indígena en Loja es la construcción ideológica de lo “blanco” como base –y hasta diríamos orgullo– de la identidad lojana. Esta construcción tiene dos elementos claramente distinguibles; uno propiamente ideológico, elaborado desde las élites provinciales; y otro empírico, es decir, la presencia real de núcleos poblacionales de conocido origen europeo. Parte de estos grupos se asentaron en la región durante el auge minero y permanecieron en ella cuando la actividad decayó:

Los emigrantes de tronco europeo buscaron, al fin del espejismo minero, cómo instalarse como agricultores en las tierras vírgenes de la provincia, tierras ya acaparadas por la aristocracia territorial española. (Pietri-Levy, 1993: 24)

Asimismo, varios autores han llamado la atención sobre la nutrida migración judío-sefardita a Loja, cuya causa principal quizá fue la huida y el ocultamiento al fanatizado espíritu antisemita de la inquisición. La presencia de estos grupos dio lugar a una nueva identificación socio-cultural en la provincia; el “chazo” como sustantivo y la “chacería” como fenómeno social, representado por los labriegos blancos que se afincaron de forma definitiva en el campo lojano.

La presencia de enclaves de población de ascendencia europea da un cierto soporte a la construcción ideológica que hace de Loja una provincia blanca y “castellana”, esto último sobre todo en relación al acento y la sintaxis características del castellano hablado en la provincia, mayormente libre de los barbarismos quichuizantes propios de otras regiones y más cercano al lenguaje peninsular. Sin embargo, estas nociones deben ser matizadas y relativizadas si lo que con ellas se persigue es negar la existencia del *otro* en una provincia que por largo tiempo estuvo constituida

---

<sup>51</sup> Los mulares de Loja junto “[...] con los de la provincia argentina de Salta y a criterio de los entendidos, tienen fama de ser los mejores de América” (Paladines, 2006: 149)

mayoritariamente por indígenas, y que por otra parte contaba con uno de los más altos porcentajes de población afrodescendientes en la Audiencia de Quito.

En este punto el eje de análisis central lo constituye la ideología en cuanto sistema de legitimación y reglamentación normativa del proyecto social hegemónico. Para ello, los grupos que ejercen la hegemonía intentan proyectar su propia imagen como modelo social a seguir, procurando personificar –como mecanismo de legitimación– las cualidades que una sociedad ideal *debería* tener, al tiempo que descalifican y deslegitiman las manifestaciones y las formas de lo subalterno. La negación del *otro* –junto con los complejos que llegó a generar– y la aferración al ideal eurocéntrico se puede percibir el siguiente relato que Minchom, en comunicación personal, recogió del doctor Fauroux:

“En 1920 las familias Eguiguren y Burneo, por ejemplo, ordenaron la quema en la plaza principal de los trabajos de Clodoveo Jaramillo que aparentemente habían desafiado la asunción racial de las familias aristocráticas de Loja” (Minchom, 1983: 25, traducción mía)

Así pues, la desaparición del componente indígena en Loja no significó su eliminación física, y ni siquiera su total mestizaje o reducción a una minoría imperceptible. Es preciso aclarar que el concepto de minoría (étnica, social, de género, religiosa, etc.) no necesariamente responde a criterios cuantitativos: una minoría es aquella a la que se le ha vetado el poder y la influencia para participar en la toma de decisiones sobre una totalidad social que la abarca, aunque numéricamente represente una parte importante, o incluso el grueso de una población. Y a la inversa, hay minorías numéricas que detentan el poder y la influencia política, llegando a imponer su propio proyecto al resto del conjunto social. Es en este sentido que debemos entender el “blanqueamiento” de Loja, es decir, como la reproducción colectiva y generalizada del modelo social y cultural de los sectores hegemónicos blanco-mestizos. Este proceso, aunque en el fondo es impuesto, no siempre resulta forzado; más adelante nos ocuparemos de ello.

En resumen, el blanqueamiento de Loja no se produjo con el doble movimiento de eliminación física del indígena y el asentamiento de una población blanca numéricamente mayor. Más bien, los enclaves de población blanca se han

superpuesto a la totalidad social, proyectando su propia cultura como el modelo mismo de la identidad lojana, o cuando menos, como su modelo ideal. Así; la imagen bucólica del chazo, dueño de una cultura única y diferente a la del indigenado serrano; la alta cultura cosmopolita de las élites; el buen romance hablado por ambos; y su –por cierto muy reconocida– actividad artística en los campos de la música, la literatura, las artes plásticas y la fecunda producción intelectual, han devenido en el arquetipo de la identidad regional por excelencia. La “excepción” a la regla, los Saraguro, habitantes indígenas del norte de la provincia, han sido incorporados al discurso desde una mirada “folclorizante” y “exotizante” de la diferencia, como la “nota de color” dentro del texto identitario.

Todo lo dicho, desde luego, cuando los imaginarios sociales llevan la mirada hasta su extremo más eurocéntrico. En su interior, el chazo lojano es dueño de una cultura única y original, llena de símbolos y significados propios que le asignan sentidos particulares a su mundo. La cultura del Chazo es una cultura autogenerada y compuesta por los elementos característicos del medio natural y social lojano, sin que para encontrar y reafirmar su identidad sienta la necesidad de mirarse en el occidental espejo de Narciso.

### **7.6 Demografía en los siglos XVIII y XIX**

El padrón de 1763 asigna al corregimiento de Loja una población total aproximada entre 9400 y 10000 habitantes indígenas (2578 tributarios). En los años venideros, su número aumentó sostenidamente; Minchom presenta el siguiente cuadro comparativo basado en los censos posteriores:

## CUADRO 8. LA POBLACIÓN DE ACUERDO CON LOS CENSOS OFICIALES

	1778				1814			1825	
	Blancos	Indios	Libres/Esclavos	Total	Españoles	Indios	Castas	Total	Total
Loja	501	58	1945	2504	2558	30	329	2917	}
San Sebastián	-	513	-	513	-	639	-	639	
San Juan del Valle	1	1711	-	1712	-	1957	-	1957	
Saraguro	39	1328	640	2007					} 12607
Chuquiribamba	3	845	54	902	55	1663	63	1781	
Santiago	1	210	16	227	62	265	-	327	
Malacatos	817	603	46	1466	915	513	161	1589	
Chito	1	202	64	267	?	?	?	215	
Zaruma	1942	286	240	2468					} 6387
Yulug	48	1805	106	1959					
Catacocha	462	1033	466	1961	716	1774	818	3308	}
Guachanamá	1	185	45	231	-	352	71	423	
Celica	41	758	867	1666	1189	958	85	2232	
Cariamanga	1293	1463	47	2803	1136	1489	99	2724	}
Amalusa					964	568	19	1551	
Sosoranga	54	1000	389	1443	554	1329	54	1937	
Gonzanamá	404	642	256	1302	646	937	43	1626	
Valladolid	2	128	200	330	-	534	-	534	
Zamora	1	48	-	49					
				23810	(c 30000)*				34471

**Total indígenas 12818      Total indígenas 13008**

\*En realidad suma 23 760, pero dada la ausencia de datos para Saraguro, Zaruma, Yulug y Zamora, Minchom redondea la cantidad en 30 000 habitantes aproximadamente

**Fuente; Minchom: 1983**

**CUADRO 9. EVOLUCIÓN DEMOGRÁFICA**

AÑO	TRIBUTARIOS	TOTAL
SIGLO XVI		
1548	3647	9482
1575	2849	7407
SIGLO XVIII		
1763-4	2578	10630
1778	?	12818
SIGLO XIX		
1814	?	13008

Elaborado por: Juan Carlos Brito Román

Hay que advertir que Minchom reconoce que los censos no son el

reflejo fiel de las características étnicas de la población ya que traen consigo errores y datos no cuantificables al respecto. Sin embargo, al ser el único instrumento disponible representan un importante apoyo para realizar un acercamiento, aunque imperfecto y parcial, a las dinámicas étnicas cuantificables de la región.

En el siglo XVI la línea demográfica tiende al descenso y al estancamiento; el maltrato, las fugas y las epidemias son la causal del despoblamiento

indígena de la provincia. Aunque no hay datos al respecto que lo confirmen, en el siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII la misma tendencia parece haber sido la regla. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII la curva demográfica cambia de orientación e inicia un paulatino asenso.

Los varios emigrantes llegados tras la crisis en el centro-norte de la audiencia quiteña alimentan el crecimiento poblacional de Loja, a quienes se agregan los contingentes de personas en busca de fortuna que se instalaron en la comarca a partir de 1740, año de activación de la economía cascarillera. De cualquier manera, el aumento poblacional total es inversamente proporcional al aumento de población indígena; mientras las cifras globales van en alza, el porcentaje de población indígena disminuye.

Ya en 1763, los indígenas se ubicaban alrededor del 46,7% de la población en tanto que los habitantes blancos, mestizos y esclavos sobrepasaron su número ubicándose en el porcentaje del 53,26%. Pero para 1778 (cuadro 10) se nota un repunte de la

población indígena, alcanzando la cifra de 12818 (53,84%) frente a los 10992 blancos, libres de todos los colores y esclavos (46,16%). Gracias al padrón sobre el total del corregimiento que fuera efectuado en 1790 y los detalles que en él se presentan sobre las características de la población, podemos seguir el rastro a los cambios producidos.

CUADRO 10. PADRÓN DEL TOTAL DE LA POBLACIÓN DEL CORREGIMIENTO DE LOJA (1790)

PROVINCIA DE LOXA

Padrón hecho en el año de mil setecientos y noventa del numero de Almas ó Personas con distincion de sexos, estados, clases y castas, Yncluidos Parbulos, que havitan en la Provincia de Loxa con arreglo á lo prevenido en la Real Orden de Diez de Noviembre de mil setecientos sesenta y seis.

Nombre de lugares	Estado eclesiástico				Blancos				Yndios				libres de varios colores				Esclavos de varios colores				TOTAL HABITANTES
	seculares	regulares	legos	religiosas	hombres casados	solt incluidos parbulos	mugeres casadas	solt incluidas parbulas	hombres casados	solt incluidos parbulos	mugeres casadas	solt incluidas parbulas	hombres casados	solt incluidos parbulos	mugeres casadas	solt incluidas parbulas	hombres casados	solt incluidos parbulos	mugeres casadas	solt incluidas parbulas	
Loxa ciudad capital	5	16	4	30	93	189	80	184	25	20	24	21	365	820	365	820	12	48	12	57	3190
San Sebastian parroquia	1								135	139	136	142									553
San Juan del Valle	1								394	495	400	490									1780
Zaruma villa	2	1			385	628	387	725	49	88	50	79	30	49	29	43		10		12	2567
Yulug pueblo y anejos	1	1			27	34	27	48	290	364	289	356	32	50	32	51	4	6	4	7	1623
Saraguro pueblo	1				6	18	6	14	340	420	340	390	118	228	118	114	1	3	1	1	2119
Saraguro pue. y anejos	1				6	6	3	8	56	79	59	65									283
Chuga pueblo y anejos	1				4	2	4	3	103	149	103	208		1		2		1		1	582
Catacocha pueblo y anejos	1	1			106	200	106	167	175	356	176	340	86	204	88	181	6	12	8	10	2223
Guachanamá pueblo	1				8	9	8	8	34	21	33	26	3	5	4	7					167
Celica pueblo y anejos	1				132	274	132	256	145	187	145	175								5	1452
Sozoranga pueblo y anejos	1	1			55	170	55	156	195	370	195	399	70	192	70	153		7		6	2095
Cariamanga pueblo y anejos	1				102	296	102	300	258	292	258	295	73	184	73	154	7	14	7	18	2434
Gonzanama pueblo y anejos	1	1			90	174	90	146	165	199	165	191	82	69	82	75	5	3	5	4	1547
Malacatos pueblo y anejos	1				195	136	195	142	94	46	94	53	6	8	6	10	7	3	7	4	1007
Paltas pueblo y anejos	1				26	68	26	62	25	33	25	31	13	24	13	27					374
Chico 2 anejos	1				2	3	2	4	35	89	35	24	21	20	21	34					291
Zamora pueblo	1							4	6	4	7										22
Pagcha	1				81	140	81	136	96	194	96	173									998
Amaluza	1				116	179	116	175	90	84	90	99					5	10	5	13	983
	25	21	4	30	1434	2526	1420	2534	2708	3631	2717	3564	899	1854	901	1671	47	117	49	138	26290

Fuente: ANH/L [1790]s/n (documento exhibido en vitrina)

Elaborado por: Juan Carlos Brito Román

Según los datos de este padrón, los indígenas representan la mayoría de la población con un total de 12630 personas. Les siguen los blancos (7914), los libres de varios colores (5325), es decir, negros, mulatos y mestizos, y por último se ubican los esclavos con un total de 351 almas. Pero si sumamos el total de la población no indígena, ésta alcanza la cifra de 13590 habitantes, a lo que agregamos las 80 personas del estado eclesiástico (que por entonces no podían ser indígenas) para obtener un total de 13670. Es decir, para 1790 el 48% de los habitantes del corregimiento de Loja eran indígenas, mientras que los blancos, las castas y los esclavos representaban el 52% de la población.

**CUADRO 11. RESUMEN DEL PADRÓN DE 1790**

<b>INDÍGENAS</b>		<b>BLANCOS</b>	
Hombres casados	2708	Hombres casados	1434
Solteros incluidos		Solteros incluidos	
párvulos	3631	párvulos	2526
Mujeres casadas	2717	Mujeres casadas	1420
Solteras incluidas		Solteras incluidas párbulas	2534
párvulas	3564		
		TOTAL	7914
TOTAL	12620		

<b>LIBRES DE VARIOS COLORES</b>		<b>ESCLAVOS DE VARIOS COLORES</b>	
Hombres casados	899	Hombres casados	47
Solteros incluidos párvulos	1854	Solteros incluidos párvulos	117
Mujeres casadas	901	Mujeres casadas	49
Solteras incluidas párvulas	1671	Solteras incluidas párvulas	138
		TOTAL	351
TOTAL	5325		

<b>ESTADO ECLESIAÍSTICO</b>	
Seculares	25
Regulares	21
Legos	4
Religiosas	30
TOTAL	80

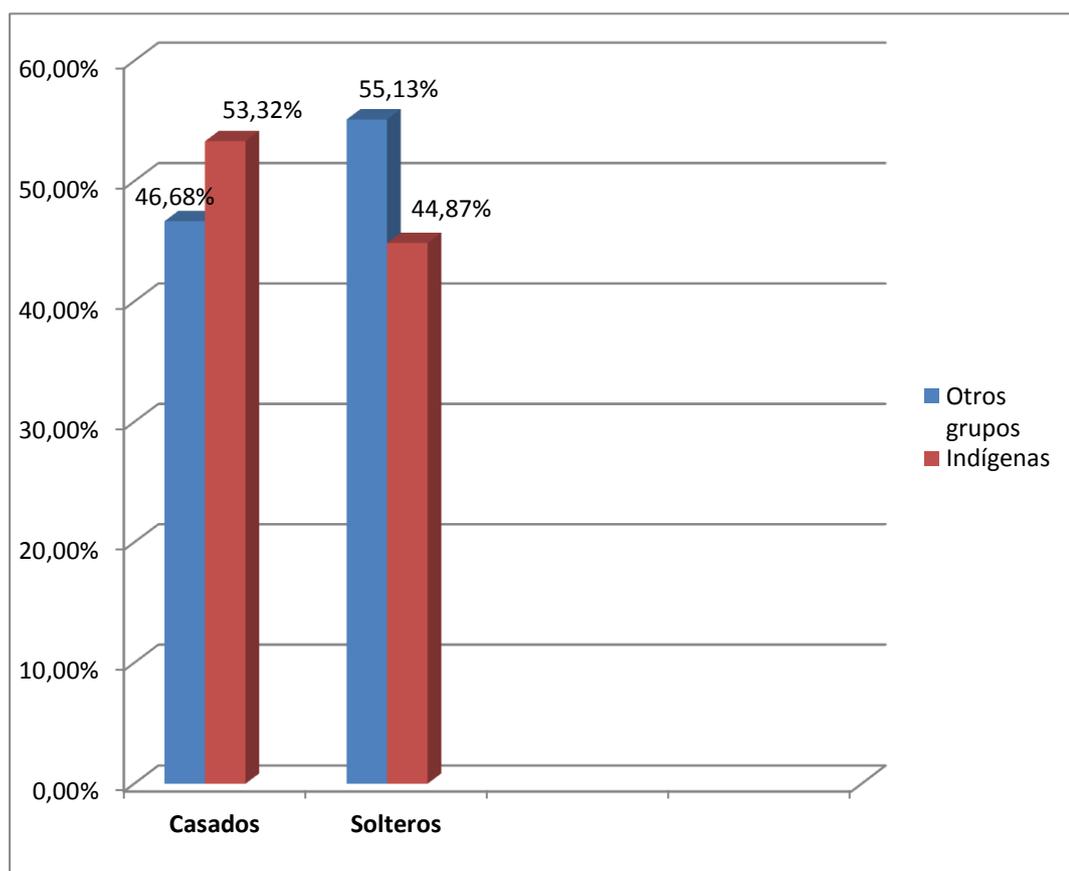
Elaborado por: Juan Carlos Brito Román

De cualquier manera, lo más remarcable es la diferencia que se puede percibir al tomar en consideración el estado civil de la población censada, lo que en buena medida conlleva también un criterio de

edad. Así, los y las indígenas casados representan un total de 5425 personas frente a las 750 personas blancas y de las castas, ya sean libres o esclavas; los indígenas claramente son mayoría al constituir el 53,32% de la población frente al 46,68% del conjunto total de los demás grupos étnicos.

En cambio, los y las indígenas solteros suman 7195 personas frente a las 8840 pertenecientes a los otros grupos (sin tomar en cuenta a los 80 religiosos). Es decir, los indígenas ahora pasan a ser minoría con una representatividad del 44,87% frente al 55,13% que alcanzan los blancos, mestizos y mulatos. El análisis de estos datos arroja la cifra de una población mayoritariamente joven, y que paralelamente se iba tornando minoritariamente indígena; un cambio generacional que también representa un cambio en el componente étnico de la región. Asistimos, pues, al sostenido proceso de ladinización y mestizaje del indígena lojano.

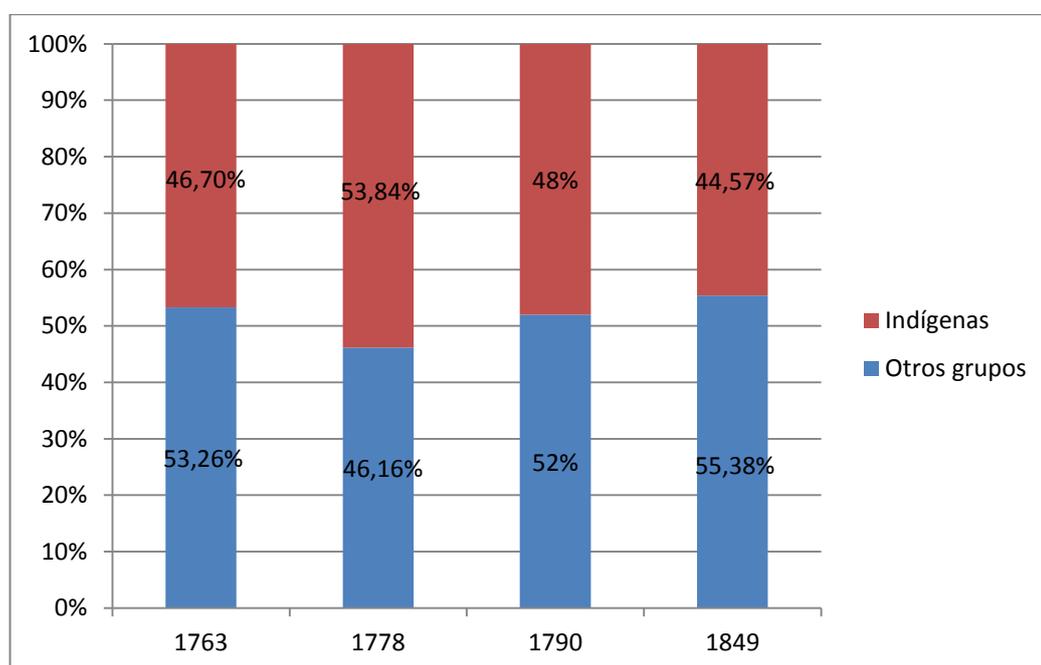
**CUADRO 12. CAMBIO ETNODEMOGRÁFICO INTERGENERACIONAL (1790)**



Elaborado por: Juan Carlos Brito Román

Entrado el siglo XIX la tendencia se acentúa<sup>52</sup>: Galo Ramón (2008) recoge los datos del padrón de 1849 de acuerdo con el cual la mayoría de la población, 49,3%, es blancomestiza, los indígenas son el 44,57% y los negros el 6,08%. O sea, 44,57% son indígenas y el 55,38% pertenecen a otros grupos. Respecto al padrón de 1790 estos datos representan un aumento porcentual de 3 puntos en la población de blancos, castas y esclavos y un descenso de 4 puntos de la población indígena. Un proceso que fue en constante aumento hasta finalmente –salvo en el norte de la provincia– dar cuenta del fin del indígena lojano.

**CUADRO 13. EVOLUCIÓN ETNODEMOGRÁFICA DE LOJA**



**Elaborado por: Juan Carlos Brito Román**

Aunque el número de indígenas inició un continuo declive desde finales del siglo XVIII, su presencia seguía siendo importante a nivel regional, pues como grupo particular siguieron siendo mayoría, los otros grupos superaron su número sólo si los consideramos en conjunto y no individualmente. Por lo tanto, la falta de indígenas en Loja no puede entenderse por su escasa presencia física, que si bien fue una realidad respondió al despoblamiento general del corregimiento lojano más que a su poca representatividad en comparación con otros grupos, una situación de despoblamiento que, sin embargo, con el tiempo se revertiría. Porcentualmente, la población indígena

<sup>52</sup> No he considerado un padrón de 1814 puesto que éste no reporta datos de importantes poblados como Zaruma, Zamora y Saraguro.

ocupaba un primer sitio en el mosaico étnico de la región y no era en lo absoluto una minoría en sentido numérico. Es tal vez con este trasfondo que Joaquín de Valdiviezo, en su tentativa por anexarse nuevas entregas de mitas argumenta que:

Para que no carezca mi parte de aquel auxilio tan necesario en una provincia como la de Loxa, donde la escasez de cervisio proviene no tanto de la falta de gente, quanto de su deresa en reducirse a la servidumbre (ANH/Q. Indígenas [1783] C. 111. Exp. 18. Fol. 7.)

El carácter indómito de los Paltas, cuyo largo sustrato precolombino siempre permaneció latente, se evidencia en su resistencia a reducirse al servicio de los conquistadores, activando para ello varias estrategias que les permitían evadir las exigencias del régimen colonial. Una de ellas fue el paso del grupo de los quintos al de los coronas –en el siguiente subtítulo ahondaremos en ello– con lo que quedaban libres del servicio de mitas; veremos que en lugar de pocos indígenas lo que en realidad hubo fueron pocos indios quintos, a lo que debemos agregar que seguramente los coronas tampoco eran muy afectos al concertaje. Por lo tanto, la falta de indios no debe tomarse de forma tan literal, sino más bien habrá de entenderse por la falta de indios de servicio.

### **7.7 La desaparición del indígena lojano: condiciones y posibles causas**

Todo el recorrido efectuado a lo largo de este trabajo toma como hilo conductor la permanencia del pueblo palta –con el denominativo de “indios” – durante la colonia y los primeros años de la república, y busca establecer lazos de conexión con el presente, particularmente hoy que el pueblo palta ha vuelto a reclamar su presencia en una región que por siglos le ha pertenecido. La tesis del blanqueamiento de Loja y la abrupta desaparición de la mayor parte de su población indígena, más aparente que real, no es en lo absoluto una cuestión nueva ni original, ni tampoco se trata de una mirada sesgada que procura forzar una realidad: Hace ya treinta años el investigador francés Martin Minchom –en el marco de los trabajos que el IFEA<sup>53</sup> efectuó en Loja– fue en encargado de estudiar la demografía colonial en la región y definir sus características. Tras la publicación de su primer informe, Minchom reparó en las contradicciones que presentan sus estudios con la idea general de Loja como una

---

<sup>53</sup> Instituto Francés de Estudios Andinos

provincia blanca, toda vez que a finales de la colonial e inicios de la república la región experimentó un crecimiento demográfico donde los indígenas siguieron representando un importante porcentaje de la población. Esta constatación desembocó en su segundo artículo: “The making of a white province. Demographic Movement and Ethnic transformation in the South of the Audiencia de Quito. (1670-1830)”<sup>54</sup>, cuyo título de por sí resulta muy revelador.

Pues bien, a partir de su artículo podemos establecer cuatro razones principales para la desestructuración y la dispersión del elemento indígena en Loja, hecho que paradójicamente fue más completo en la provincia ecuatoriana con uno de los mayores porcentajes de población rural en el siglo XIX. La primera razón acaba de ser tratada; los movimientos migratorios multiétnicos, particularmente a finales del siglo XVIII, provocaron el incremento sostenido de una población que continuaba siendo mayoritariamente indígena, pero que poco a poco fue revirtiendo su composición en un sostenido proceso de ladinización. Así, los pueblos de indígenas, creados para ser reductos exclusivos de la población nativa, empezaron a albergar a una gran cantidad de emigrantes en búsqueda de oportunidades, y cuya llegada comportó la notable recomposición de su componente étnico:

Una mirada atenta nos muestra que la población blanco mestiza es mayor a la indígena en siete parroquias y muy significativa en otras tres. En las ciudades de Loja y Zaruma creadas para residencia de los blancos ello no sorprende. Pero en cambio, en pueblos como Malacatos, Cariamanga, Catacocha, Celica y Guachanamá que fueron pueblos de reducción, ello representa un cambio radical, lo cual significa que el proceso se había generalizado en la región y había penetrado en los principales pueblos indígenas. (Ramón, 2008: 262,262)

Pues bien, entre los recién avecindados en tierras lojanas, es lógico suponer que los emigrantes indígenas se anotaron en el padrón como forasteros de la Corona Real, cuyo número pasó a superar largamente al de los indios quintos. En el padrón levantado por Ignacio Checa (1763-64), las coronas ya representan dos tercios de la población tributaria, elevándose dos décadas después, para el periodo comprendido entre 1785 y 1792, a cerca de tres cuartos. Paralelamente, existen indicios de que el aumento de indios coronas y el proceso diametralmente opuesto de disminución de

---

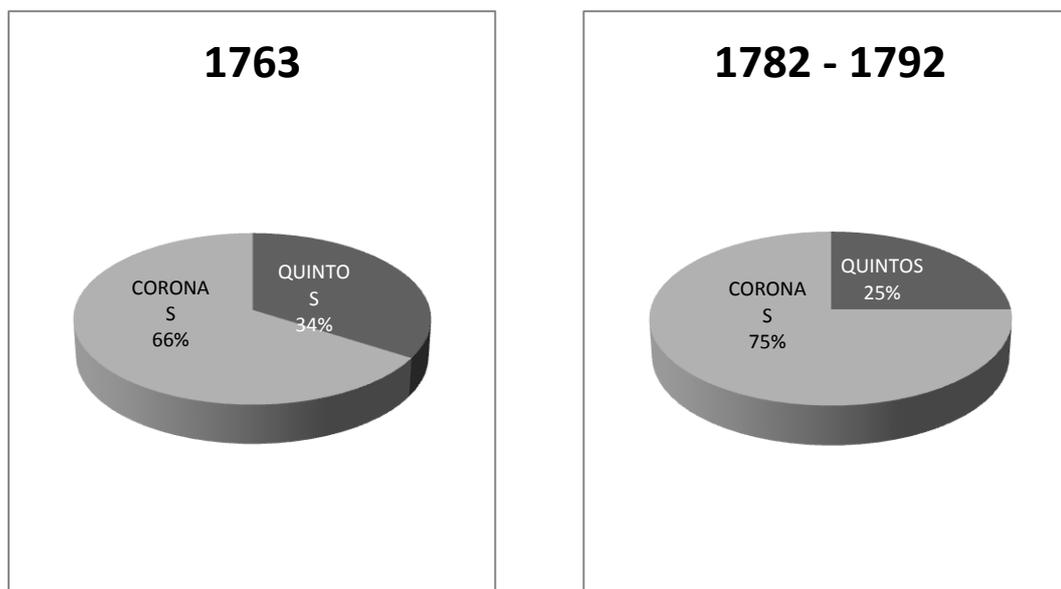
<sup>54</sup> La construcción de una provincia blanca: movimientos demográficos y transformación étnica en el Sur de la Audiencia de Quito. (1670-1830)

quintos también responde a un flujo migratorio interior, puertas adentro de la misma provincia. Páginas atrás anotamos el siguiente informe colonial recogido por Minchom:

“Se distinguen los quintos en que tienen tierras propias, y pagan de tributo 5 pesos y los Coronas 3 pero pasándose en un quinto de otro pueblo ya se le estima por corona” (Minchom, 1983 (b): 32)

La población local desarrolló sus propias estrategias de movilidad hacia el grupo de los indios coronas: En la consulta del doctor Piedrahita a la que nos hemos referido anteriormente, se menciona que en estos matrimonios mixtos entre quintos y coronas los indígenas podían elegir si se adscribirían al grupo familiar paterno o materno, eligiendo la gran mayoría el pasar a formar parte del grupo de los coronas, pues: “los mas el mismo dessorden se denominan dela real corona por pagar menos tributo y por no hazer mitas, y esta es la causa por que se va extinguiendo la clase delos yndios quintos y escasee mucho el ramo de reales tributos como tambien las mitas”. (ANH/Q. Indígenas [1759] C. 74. Exp. 10. Fol. 1,2.) Las autoridades delimitaron este movimiento sentenciando la descendencia patrilineal para el caso de los matrimonios indígenas legalmente constituidos y la descendencia matrilineal para los hijos de madres solteras, provisión que al parecer tuvo efecto, pues otro informe –proveniente de Chuquiribamba– se destaca el hecho de que las mujeres indígenas no querían casarse con los *llactayos* (quintos), prefiriendo el matrimonio con los forasteros. Teniendo una vez más en cuenta que la administración colonial reconocía la descendencia patrilineal en el caso de las uniones maritales legalmente constituidas, los hijos de estos matrimonios podrían ingresar directamente al padrón de coronas, ahorrándose a futuro la estrategia de tener que emigrar y alejarse de su comunidad de origen para adscribirse a esta categoría. En definitiva, el paso previo al blanqueamiento de Loja fue el movimiento masivo de los indios quintos al grupo de los coronas.

**CUADRO 14. PROPORCIÓN DE INDIOS QUINTOS E INDIOS DE LA CORONA REAL EN EL CORREGIMIENTO DE LOJA (1763/1782-1792)**

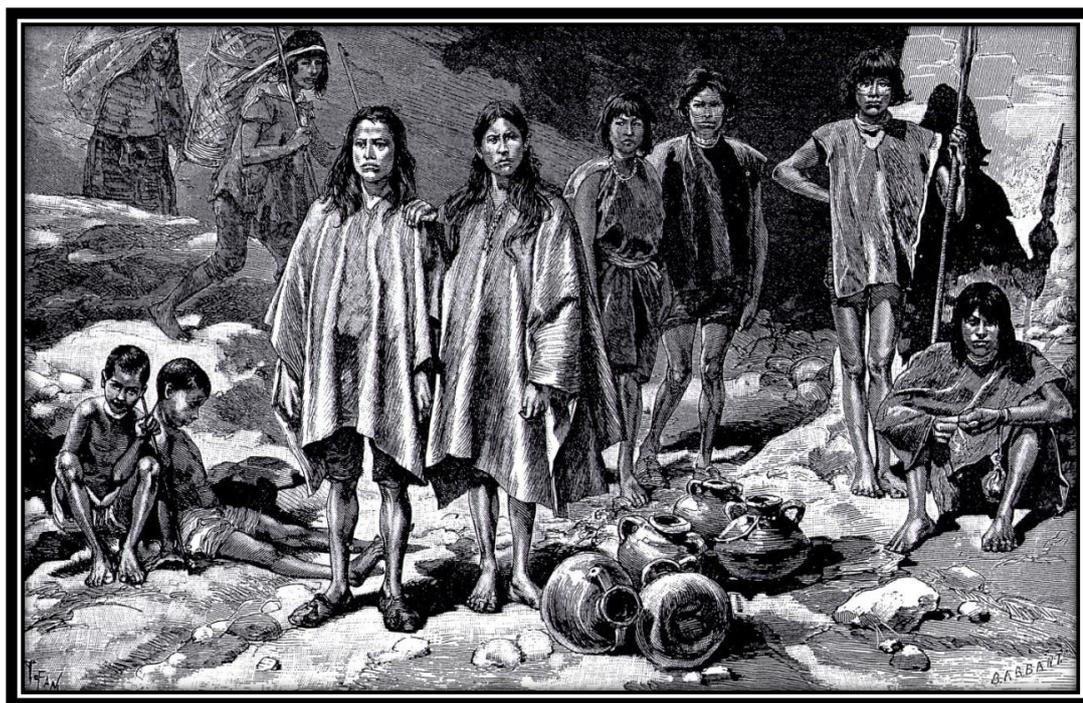


**Elaborado por: Juan Carlos Brito Román**

Ahora bien, separados de su comunidad de origen, los indios de la Corona Real no contaron con sus propios mecanismos internos para cohesionarse como grupo, carecían de estrategias autogeneradas para su supervivencia colectiva; su categorización como indios y su reproducción cultural les era asignada por la Corona española con fines netamente tributarios (recordemos que estaban libres de servicios). Esta falta de estrategias y “conciencia” étnica –por llamarlo de alguna manera– determinaron su tendencia a desprenderse de su identificación indígena.

Aunque tal vez lo más acertado sea afirmar que la ladinización fue su estrategia; el desprendimiento de su categorización como indios operó como medida de escape a las imposiciones tributarias. Además, tanto la no posesión de tierras propias como la ausencia de símbolos y mecanismos internos restaban fuerza a su lealtad grupal, determinando su propensión a realizar el cruce de fronteras étnicas que aligerase sus cargas. Minchom trae a colación un informe fechado en 1803; en él el virrey de la Nueva Granada reporta una comunicación del presidente de Quito relativa al pedido de varios individuos del pueblo de Sozoranga, quienes solicitan excepción del tributo alegando ser mestizos.

## GRÁFICO 17. INDIOS DE LA CORDILLERA DEL ECUADOR. EN PIE LOJANO



Types d'Indiens des Cordillères de L'Equateur. Dessin de Tofani, d'après les documents communiqués par M. André. A. gauche, au fond, Yumbos de Nanégal; au premier plan, Lojanos; au Milieu, Záparos, homme et femme; á droite, guerriers jíbaros.

**Tipos de indios de las cordilleras del Ecuador. A la izquierda al fondo, Yumbos de Nanégal; en primer plano, Lojanos; al medio, Záparos; a la derecha Jíbaros. Dibujos de Tofani, según los documentos de André.**

---

Fuente: Grabado del siglo XIX. 1883

En segundo lugar, al proceso de mestizaje coadyuvaría otro factor; el maltrato y los abusos contra la población indígena, más marcados en Loja que en otras regiones, y que motivaron la huída y ocultamiento a los que hemos hecho referencia a lo largo de este trabajo. La activación de las estrategias de huída y ladinización se perciben claramente en el informe del corregidor Checa recogido por Caillavet:

Los yndios de aquí tienen poca diferencia de los demás de la provincia de Quito, a excepción de los que tienen sus pueblos inmediatos a balles que son más ladinos y más racionales; su número no es el que corresponde a la muchedumbre de los pueblos porque el servicio y el mal repartimiento de mitas en haciendas muy distantes y de mal temple, el maltrato de los españoles y mestisos y especialmente de los que viven en los pueblos, los repartimientos que de estos y de los pasajeros sufren, no habiendo tenido el abrigo que devieran de sus corregidores **a extinguido muchas familias especialmente de quintos y obligando a otras a huir a valles, a**

**más de los muchos que con mudarse a otra provincia y ponerse chupa se confirman de mestisos** (Caillavet, 1983: 457 énfasis mío)

El simple desprendimiento de su vestimenta “tradicional” ya impulsaba el salto del mundo indígena al espacio de las castas. Ahora, considerando que este movimiento estratégico era autogenerado por la población tributaria, y que la administración colonial debía tomar medidas para evitarlo (es la finalidad del informe de Checa), retomemos una cuestión que fue dejada en puntos suspensivos: La reproducción del modelo hegemónico, aunque en el fondo es impuesta, no siempre resulta forzosa. La ideología del proyecto social blanco-mestizo no fue alentada únicamente desde la élite provincial, sino que encontró un campo fértil donde germinar en una sociedad que iba fracturando la relación con su pasado y con sus sistemas culturales tradicionales. Una vez que fuera vaciada de su contenido propio y desatada de sus referentes ontológicos inmemoriales, la población regional rompió con su identificación indígena, asumió aquella identidad que las políticas del indigenismo hubiesen deseado ver replicarse a un nivel más general.

El tercer factor que determina la dispersión del indio lojano es el debilitamiento del tributo indígena, categoría que –junto con el vestido o el idioma– se constituyó en un verdadero marcador de su adscripción étnica. Minchom afirma que el tributo declinó mucho más en Loja que en las regiones vecinas, y aunque no es la única causa posible, la crisis económica regional tiene mucho que ver en ello. Esta afirmación se condice con los documentos que hemos presentado al estudiar el fin del tributo indígena, dos de ellos (de 1832 y 1834) se refieren a las dificultades de percibir este ramo en vista de la pobreza general en que se hallaba sumida la región.

La simple revisión de las fichas de documentos que reposan en el Archivo Nacional de Historia de Cuenca deja ver una larga serie de trámites e informes relativos al tributo indígena en el Sur de la Audiencia de Quito. Sin embargo y pese a la existencia de una larga lista de documentos referentes a la provincia de Loja (a la sazón, cambiada de nombre al de provincia de Flores) muy pocos hacen alusión a los tributos indígenas. Y lo que es más, conforme avanzan los años –a diferencia del Azuay y del Cañar– muy pocos hablan de indígenas<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Valga también esta constatación para el Archivo Nacional de Historia de Quito y el de Loja (con las grandes limitaciones que representa el segundo), donde tampoco ha sido posible localizar información al respecto.

En lo que respecta a la *contribución subsidiaria*, existe una innumerable lista de documentos que reportan la ingente cantidad de energía y mano de obra indígena puesta al servicio de las obras públicas en el Azuay y el Cañar. Esta constatación me hizo pensar que el localizar material referente a Loja solo sería cuestión de tiempo y paciencia, sin embargo, al final de la jornada la pesca resultó inútil; luego de revisar los ficheros desde 1822 hasta 1860 (dos años después de suprimido el tributo) no me fue posible dar tan siquiera con un solo documento que muestre a la población indígena lojana movilizada por la exigencia estatal del trabajo subsidiario. Más allá de la desazón inicial por lo estéril del intento, el que los documentos callen, en realidad de por sí dice mucho y de manera muy elocuente.

Aunque Minchom no atiende este punto, al declive del tributo no podemos sustraerle su otra mitad; la amputación de las tierras de comunidad, espacio de creación y reafirmación de las identidades indígenas que al mismo tiempo permitía el ejercicio de un cierto rango de autonomía y autogobierno. La tierra siempre mantuvo vigente el concepto de comunidad como organización social; a su amparo y usufructo se reproducían los mecanismos tradicionales de reciprocidad y solidaridad grupal, al tiempo que los símbolos indígenas cobraban sentido y performatividad. Además, la salvaguardia de la tierra movilizó la acción colectiva, haciendo de las luchas por su defensa un importante dispositivo de cohesión social. Sin la menor duda, el proceso de descomunalización de la tierra –que no logró ser total– está a la raíz misma de la desaparición cultural del indio lojano.

Por último, un cuarto factor de desintegración tiene que ver con la amplia movilidad espacial de la población regional ligada al comercio de mulares, a lo que agregamos; el arrieraje como actividad que ocupó a muchos trabajadores de la provincia, creando contactos externos y desanclando a la población de sus comunidades de origen. Como dijimos, esta actividad estaba principalmente ligada al comercio de textiles y cascarilla.

La conjunción de estos cuatro factores, al cabo de un tiempo, habrían desvanecido las condiciones que permitían la identificación colectiva de los indígenas en Loja. A finales del siglo XIX los indicios de su presencia se debilitan, y luego:

Para la primera mitad del siglo XX, la presencia india había sido reducida a Chuquiribamba, el Cisne y Saraguro. En la segunda mitad del siglo XX, solo

Saraguro retiene una población india quichua hablante claramente identificable (Minchom, 1983(b): 33, traducción mía.)

Y ya en el siglo XXI, testimoniamos la rápida pérdida del bilingüismo entre los Saraguros.

### **7.8 Permanencia cultural y ruptura; dos procesos contradictorios**

¿Por qué se conservó la cultura saraguro y las demás identidades indígenas lojanas se disolvieron? ¿Qué condiciones y procesos diferentes se produjeron en ambos espacios de la provincia? Si bien estas cuestiones son difíciles de dilucidar y no podemos más que ensayar una aproximación parcial e incompleta, existen ciertos indicios que permiten vislumbrar el punto de bifurcación entre las estrategias de permanencia y de ruptura cultural desarrolladas en cada espacio. A primera vista, se podría pensar que la mayor cohesión de los Saraguros se debe a su apego telúrico a un territorio sacralizado en el que, por otra parte, les fue posible desarrollar un sistema social y cultural cerrado, solidario con el interior y opuesto al exterior. Esta idea se refuerza con la tesis –muy difundida– de que los Saraguros son un pueblo *mitimae* de origen boliviano, el cual se habría asentado en la región desde la época del incario (mucho antes de las reducciones toledanas). Entonces, sería en su condición de diáspora y en su marcada alteridad con los otros indígenas de la comarca donde radicaría la clave de su mayor solidaridad y lealtad grupal.

Sin embargo, a esta idea se opone una sólida barrera: Saraguro fue, precisamente, el asiento con mayor cantidad de indios de la Corona Real en todo el corregimiento de Loja, es decir, una parte considerable de sus habitantes eran forasteros “recién avecindados” en su territorio, dejando claro que no se trataba de un área hermética y cerrada, sino por el contrario, de un importante punto de recepciones y cruces culturales. Desembocamos en otra paradoja: el área con la mayor cantidad de indios coronas, más vulnerables a la pérdida de su identidad cultural, es el único sector donde ésta logró sobrevivir.

Es probable que el sistema de tenencia de la tierra nos dé una clave sobre el pasaje cultural ininterrumpido del pueblo saraguro hasta el presente. En su estudio sobre los efectos de la reforma agraria en Loja, Pietri-Levy refiere la existencia de cuatro zonas que se crearon en el periodo posterior a las medidas de repartición de tierras:

La primera es la de las pequeñas propiedades indígenas, del cantón Saraguro y del norte del cantón Loja, en donde la reforma agraria no ha cambiado nada. Este sector fue siempre dominado por el minifundio; las haciendas muy grandes fueron allí desconocidas y las explotaciones medianas, que exceden raramente 50 has., pertenecen a los comerciantes blancos y mestizos del burgo de Saraguro; ellas han sido constituidas por la compra sucesiva de pequeñas parcelas. (Pietri-Levy, [1986] 1993: 32)

El predominio del minifundio y el hecho de que no haya sido necesario aplicar la reforma agraria en este sector dibuja el panorama de una comunidad libre de las presiones del sistema hacendatario, y que además contaba con una tierra propia donde poder reproducir su cultura y procurarse su autosubsistencia, y por ende, ejercer un mayor grado de autonomía y autodeterminación. Asimismo, de forma paralela a la conservación de los minifundios indígenas, los sistemas andinos de ordenamiento social también subsistieron y continuaron operativos. El mismo texto de Pietri-Levy reafirma que es en la conservación de esos sistemas donde radica la fortaleza de la sociedad indígena, contrariamente a lo que sucede en: “Ese minifundio, de origen reciente, (que) no se beneficia de las estructuras comunitarias, de la organización económica y social que es la fuerza de su homóloga indígena” (Ibidem., paréntesis mío.) Por “ese minifundio de origen reciente” se refiere a las propiedades agrícolas de otros sectores de la provincia que fueron fragmentadas por la reforma agraria de 1964.

Aun otra paradoja: la cultura indígena y sus sistemas sociales se presentan como una fortaleza, como un sólido refugio contra los mecanismos de explotación desarrollados por la sociedad dominante, y donde los indígenas pueden activar sus sistemas de solidaridad, reciprocidad y redistribución, estando en situación ventajosa respecto a la población que se desprendió, justamente, de su identidad indígena como mecanismo de defensa contra la sobreexplotación. Surge inevitablemente otra cuestión: ¿Conservación cultural o ladinización? ¿Cuál es en verdad la estrategia más efectiva? La respuesta parece depender de las condiciones sociales objetivas que se dieron en uno y otro espacio.

Apoyándonos en varios autores y documentos, hemos visto que las condiciones de explotación al indígena eran particularmente extremas en el corregimiento de Loja – no era excepción el sector de Saraguro– por lo que lo que las estrategias de

ladinización, mestizaje y, en últimos términos, blanqueamiento cultural, fueron la respuesta generada por la población nativa para contrarrestar esta situación. Con todo, parece ser que con el tiempo las condiciones de maltrato al indígena en el sector de Saraguro se relajaron, y por el contrario:

En promedio, los Saraguros están tan o mejor acomodados que los no indígenas que viven entre ellos. Esta es una situación inusual y ha dado a los saraguros cierto grado de poder en la región. Así pues, aunque los saraguros están imbricados en un contexto nacional en el cual, en calidad de indígenas, se supone que se encuentran al fondo de casi toda dimensión jerárquica (social, política, económica, educacional) – un contexto nacional que algunos no indígenas quisieran encontrar replicado a nivel local–, el tratamiento que se les da es moderado por el hecho de que los no indígenas locales (que tienen pocas oportunidades) estén en competencia unos con otros por el acceso a la riqueza saraguro. Esto significa que si se mostrase perjuicio o discriminación, se pondrían en peligro las relaciones económicas con los indígenas, las mismas que los no indígenas del área, por lo general, necesitan para progresar o incluso para sobrevivir (Belote, [1984] 1997: 20)

Para James Belote, incluso a nivel nacional los Saraguros se encuentran en una posición ventajosa, pues su relación con los blanco-mestizos es más horizontal respecto a la desarrollada en otras regiones. Por lo tanto, ni el racismo ni la explotación pudieron minar las bases de su identidad, y más bien ésta se tornó en un espacio colectivo de sobrevivencia, de orgullo y protección contra un medio que en el pasado les fue hostil, y que potencialmente lo podría volver a ser si sus mecanismos culturales internos llegaran a desestructurarse.

Pero además, en opinión de Ramón, otra de las claves para entender la pervivencia del pueblo saraguro radica en la mayor carga demográfica de la región, esto en vista de que las tierras altas de montaña fueron más benignas en comparación con las tierras subtropicales más bajas, donde por aquel entonces las epidemias cobraron muchas vidas y condujeron a un considerable descenso demográfico. Concomitantemente, al haber sido destinados los Saraguros al servicio de los tambos, pudieron permanecer en sus comunidades de origen sin tener que desplazarse a largas distancias para el servicio hacendatario y doméstico, y peor aun al servicio de la mita minera, como en cambio si sucedió con la población indígena de otros puntos de la provincia.

Hasta aquí solo la epidermis, la capa más superficial del asunto. Quedan por dilucidar las cuestiones de fondo: ¿Cómo y en qué momento los Saraguros lograron consolidar sus minifundios? ¿Por qué la hacienda no logró imponer su voraz control en este sector? (sobre todo si consideramos la fertilidad del suelo y las altas precipitaciones de la zona) ¿De qué manera y en qué momento los Saraguros consolidaron su relación simétrica con los blanco-mestizos? Son importantes cuestiones que quedarán en deuda.

En cuanto respecta a otros puntos de la provincia, las últimas informaciones documentales no hacen más que empañar la visión: en un documento de 1824 el gobierno grancolombiano solicita información referente a la existencia de “indígenas salvajes” en la provincia de Loja, lo que eventualmente podría interpretarse como la continuidad de un sistema socio-cultural autónomo en ciertas zonas de refugio, de alguna manera similares a los antiguos reductos hostiles que los primeros españoles encontraron en la región. Por desgracia, la autoridad provincial responde no tener noticia al respecto ni ahonda detalles sobre su identidad étnica (ANH/C Gob. Adm. [1824] 28461). En otro documento del mismo año se reporta: “por los ningunos conocimientos que tiene este gobierno de los indígenas salvajes en esta provincia, ha tenido a bien tomar los informes sobre esta materia en esta ilustre municipalidad” (ANH/C Gob. Adm. [1824] 32220 fol. 2)

¿Existían tales grupos? Y de haber sido así, ¿se trataba de poblaciones locales o acaso se refiere a grupos de avanzada desde la Amazonía? La última hipótesis es altamente probable puesto que las expediciones guerreras desde la frontera jíbara continuaron a lo largo del siglo XIX. Por citar sólo un ejemplo, en 1839 las autoridades se mostraron alarmadas a causa de una revolución aparentemente de mayores proporciones que se habría iniciado cerca de Macas, la tensa situación generaba gran temor en los territorios de frontera, particularmente en Loja:

[...] pues si la rebolucion en realidad llega á estallar, es muy probable que los indigenas de Zamora, Bomboiza y las demas gibarias sercanas que nos rodean ataquen esta poblacion antes que ninguna otra, ya por su pocicion geografica, como por los indigenas en que se encuentra, hay mas que la poblacion de indigenas de la parroquia del Valle con ocacion de capitular a un cura parroco hace tiempo que se halla medio sublevada; y es de temerque que pudiera haber alguna coligacion con las gibarias cercanas ... para este gobierno que tiene a la vista sucesos que acreditan

analogía con el movimiento de las gibarias de Mendez, Yarubay y Alapicos (ANH/C Gob. adm. [1839] 32269 fol. 1-3)

Por desgracia, la autoridad no detalla cuáles son los sucesos que permiten acreditar analogía entre las acciones de los indígenas lojanos con los amazónicos. En todo caso, son una interesante muestra de una posible continuidad de relación transversal entre los pobladores de ambas regiones, siendo altamente probable que los indígenas salvajes que se reportan en el interior de la provincia tengan que ver con estos movimientos trascordilleranos.

Por otro lado, a partir de la revisión de otras fuentes Loja se muestra como una región de refugio para los indígenas de otras comarcas. En un documento de 1842, la autoridad de Gualaceo en la provincia del Azuay ordena a los tenientes que: “vigilen con la actividad posible las fugas en que emprenden los indígenas para la de Loja... a fin de que velen con la actividad y esmero posibles sobre la conducta y permanencia de aquellos indígenas” (ANH/C [1842] Gob. adm. 75166. Fol. 5) Años más tarde, en 1855 el gobernador de la provincia de Loja escribe a su homólogo de Cuenca informándole ser cierta la presencia de los indios prófugos Eduardo Yansaguana y Gregorio Coraizaca en el pueblo de San Juan del Valle, quienes sin embargo, según información del párroco de dicha parroquia: “le consta que se volvieron á Cuenca antes que su huida les sea mas perjudicial” (ANH/C [1855] Gob. adm. 30010. fol. 1) ¿Por qué huían los indígenas a Loja? ¿No era precisamente la jurisdicción donde el indio era más maltratado? O a diferencia de otros lugares ¿era ya Loja para la época un espacio que permitía la movilidad étnica, en donde los indígenas podrían desprenderse fácilmente de su identidad mediante el recurso de la ladinización? ¿O quizá la existencia de una posible red de intercambio (a la que nos hemos referido en el capítulo III) en el cuidado mutuo de los indígenas forasteros que escapaban de ambas provincias seguía vigente? Por desgracia, la magra generosidad de las autoridades en cuanto a detalles sólo permite poner puntos de interrogación a estas cuestiones.

## **7.9 Transformaciones en el siglo XX**

Hasta la década de los sesenta del siglo XX la precariedad seguía siendo la norma en el agro ecuatoriano al extremo que, junto con el ganado, los bienes inmuebles o los

aperos de labranza, en los contratos de compra-venta de las haciendas los indígenas eran incluidos como parte de su inventario. El feudalismo –con sus condiciones particulares en el Ecuador– no terminó de irse ni con la independencia ni con las múltiples revoluciones que se sucedieron. La forma que éste adoptó en el periodo republicano fue el *huasipungo*, sistema análogo a la encomienda y los repartimientos del periodo colonial. Lo dicho; las formas de explotación tan solo cambiaron de nombre, variando muy poco su estructura.

En Loja el sistema de huasipungo –que no existió como tal– tomó otra forma y otra denominación; el sistema de los *arrimados*, compuesto por campesinos de origen multiétnico asentados en el agro provincial. Vale la pena citar nuevamente el texto de Pietri-Lévi: “Los emigrantes de tronco europeo buscaron, al fin del espejismo minero, cómo instalarse como agricultores en las tierras vírgenes de la provincia, tierras ya acaparadas por la aristocracia territorial española.” (Ibídem). En el ocaso de otras actividades productivas, muchos trabajadores –blancos, mestizos e indígenas– procuraron su reconversión económica como agricultores propietarios de sus parcelas, sin embargo, sus intentos fracasaron puesto que las tierras de la provincia (aún aquellas vírgenes y que permanecían improductivas) ya habían sido acaparadas por la aristocracia terrateniente regional. Estos nuevos agricultores no tuvieron otra alternativa sino “arrimarse” a un poderoso, buscar la “protección” de éste a cambio de entregarle sus servicios personales. Sustancialmente, las diferencias entre el huasipungo y el arrimazgo son:

“Igual que el huasipunguero, el arrimado recibe para su usufructo una parcela de tierra, denominada posesión o huerta. Igual que aquél, se obliga, por este hecho, a laborar cierto número de días al año en las tierras de la hacienda; número que varía de acuerdo a numerosas circunstancias, siendo las principales la extensión de la parcela, el tipo de cultivos a que está destinada y la calidad de la tierra. Con todo el número de días fluctúa entre 120 y 200 por año. A diferencia del huasipunguero, el arrimado no percibe absolutamente ninguna remuneración por esos días de labor para la hacienda. Todo su jornal consiste en la **posesión**, que propiamente es una simple tenencia temporal de la tierra” (Galarza, 1973: 44)

Aunque mínimo, los huasipungueros percibían un salario del hacendado, no así los arrimados quienes debían trabajar gratuitamente por el solo beneficio de acceder a un lote de tierra, apenas una fracción de las vastas tierras que en manos de la oligarquía

terrateniendo local siempre permanecieron ociosas. Si bien el huasipunguero no era propietario, su parcela junto con sus productos se transmitían a sus descendientes por heredad, no así la tierra ni los productos de los arrimados, susceptibles de volver a manos del terrateniente cuando éste así lo resolviera. Además, el tiempo de trabajo que el arrimado debía entregar a la hacienda no guardaba relación alguna con el tamaño de la parcela, simplemente, respondía a las exigencias del terrateniente en función de sus propias necesidades productivas y mercantiles.

Galarza anota que la legislación ecuatoriana –hasta la década del setenta, cuando el precarismo agrario empezó a disgregarse– no reconoce el término ni las condiciones particulares de *arrimado*, con lo que éste quedaba incorporado a la legislación hecha a la medida de los *huasipungueros*, sin atender a las condiciones especiales de su medio natural y social. Por ejemplo, si el huasipunguero terminaba su relación de dependencia con el terrateniente, éste debía permitir que aquél tome los productos que sembró antes de liberar la tierra. En este caso, se trata de productos de ciclo corto como el maíz, la papa, el frejol o los cereales, especialidades productivas de la sierra centro-norte (espacio del huasipungo). En cambio, la producción lojana, sobre todo en los valles subtropicales de la provincia, se caracteriza por sus cultivos permanentes como el café, el cacao, la caña de azúcar y los frutales. Mal garantizado en dicha ley, el arrimado apenas podría tomar una parte de los frutos de su trabajo, aquellos inmediatamente disponibles, para luego abandonar sus cultivos de carácter permanente a favor del terrateniente, quien nada invirtió y nada hizo por producir esas tierras, y cuyos frutos ahora quedaban para su usufructo exclusivo.

En las décadas del sesenta y setenta también se inicia el proceso de ruptura del aislamiento provincial; de manera paulatina Loja se iría integrando a las dinámicas de un Estado nacional que también inició un movimiento profundo de reestructuración. Por entonces predominan los planes desarrollistas y los proyectos de la industrialización; se requiere cambiar el modelo social predominantemente agrario (y precarizado), creando las condiciones para el surgimiento de un mercado interno, una agricultura funcional a la industria, y la liberación de mano de obra precarizada para el mercado laboral asalariado.

Para alcanzar esta meta, el Estado se torna en garante de los cambios estructurales a implantarse. Sin duda, uno de los más importantes está representado por la Ley de

Reforma Agraria expedida en julio de 1964 por el régimen militar en el poder. La eminencia de esta medida generó resistencia entre la aristocracia terrateniente, la que temerosa por un posible escenario de futuras expropiaciones, ya desde la década del cincuenta se abstuvo de entregar parcelas a los arrimados. Primaron entonces las relaciones contractuales de arriendo, haciendo del factor monetario el único medio para acceder a la tierra.

Cuando finalmente se decretó la ley, Loja fue la provincia que más lenta y tímidamente inició su aplicación, encontrando fuerte resistencia por parte de los latifundistas. Sin embargo, la gran sequía de 1968 habría de cambiar el panorama: por toda la provincia se produjeron levantamientos espontáneos, que aunque descoordinados, atemorizaron a la clase terrateniente y la obligaron a aceptar y acelerar el proceso. Al fin y al cabo, la ley respondió en gran medida a sus propios intereses; se produjo un proceso de puesta en valor de las tierras, con lo que las indemnizaciones resultaron ser un buen negocio. Para la población de campesinos precarizados en cambio, las condiciones del reparto no resultaron tan prometedoras; se resolvió que las haciendas con el sistema de arrimazgo deberían entregar a los campesinos el 10% de su extensión total, sin atender a que éstos, para la época, ya ocupaban una extensión mayor a dicho porcentaje. Por lo demás, les correspondieron las tierras menos productivas (11.5 hectáreas fue el promedio provincial), aquellas menos irrigadas y desgastadas, localizadas en zonas de difícil acceso. El fracaso de las medidas agrarias y las cruentas sequías son dos de las causales más importantes de la emigración masiva hacia otras regiones del país, principalmente hacia las antípodas de Loja, los territorios de las actuales provincias amazónicas de Napo, Sucumbíos, Orellana.

A inicios de los setenta, las reformas políticas de orientación nacionalista incrementan de manera sustancial los ingresos que por concepto de explotación petrolera percibía el Estado –también se incrementa notablemente su extracción–. Se produce entonces, por primera vez, una masiva inversión estatal en Loja, provincia de frontera que empezó a ser visibilizada en la herida conciencia nacional, afectada en el cuarenta y uno por lo que se considera la amputación de la mitad de su territorio. La presencia del Estado se reafirma con la creación de PREDESUR, institución pública encargada de coordinar y ejecutar acciones de desarrollo en las

tres provincias meridionales: Loja, El Oro y Zamora Chinchipe. Se instala el periodo del desarrollismo tecnócrata.

Por su parte, la aristocracia terrateniente logró su reconversión económica, transformándose en una burguesía comercial, bancaria (con la creación del Banco de Loja) y administrativa, ocupando los puestos centrales de las propias instituciones de desarrollo y diseñando sus políticas, ahora funcionales a sus intereses de fomentar y expandir el mercado interno, pues, a final de cuentas, el campesino dejó de ser visto como un siervo de la gleba y empezó a ser visto como un potencial cliente.

## CAPÍTULO VIII

### EL PUEBLO PALTA HOY: MOVILIDAD ÉTNICA Y DESBLANQUEAMIENTO SOCIO-CULTURAL

De acuerdo con el modelo previsto por Hegel, la historia universal se dirigía de manera inexorable hacia la occidentalización de toda la humanidad. Para algunos, el triunfo de la democracia liberal y el advenimiento del capitalismo global confirmarían la predicción, los más impacientes y entusiastas incluso llegaron a afirmar que ya habríamos entrado en el periodo del “fin de la historia”, un desenlace inevitable y necesario en el que *todos* intersecaríamos en la misma meta. Pero más allá de la reciente crisis económica y civilizatoria de la sociedad global y de la serie de incertidumbres que sobre ella se ciernen, las últimas décadas de la historia globalizada han sido testigo de la explosión de las diversidades y las diferencias en todas partes del globo, y no sólo en países como el nuestro en donde la diversidad era claramente visible pero intencionalmente invisibilizada, sino también en espacios aparentemente singulares y homogéneos donde cualquier trazo de diferencia hace mucho tiempo que habría desaparecido.

La autoafirmación y el reconocimiento de la identidad étnica es una de las variantes de la identidad que más se reclaman en los tiempos presentes. Hasta hace poco se pensaba que las minorías étnicas estaban inevitablemente avocadas a su extinción, por eso Lévi-Strauss se lamentaba que justo ahora que los antropólogos empiezan a calibrar adecuadamente sus instrumentos de estudio, la identidad de las sociedades de *interés etnológico* empezaba a diluirse; los grupos étnicos particulares eran entonces considerados vulnerables ante el avance de una sociedad global que finalmente acabaría por engullirlos. No se contaba con que la cultura posee una gran vitalidad y un sistema de regeneración constante que, si bien cambia y se adapta en el tiempo, logra reproducir la diferencia y afirmar la pluralidad.

Insospechadamente, el concepto de etnicidad empezó a ganar fuerza en los últimos treinta años, generando determinadas adhesiones grupales y acciones sociales *conscientes* alrededor suyo que se activan y estudian bajo el concepto de *etnogénesis*. En el Ecuador, varias identidades indígenas consideradas extintas están atravesando por este proceso que busca revivir la conciencia étnica de las culturas

que fueron desarticuladas por el hecho colonial y por la política republicana de cuño positivista y liberal; los pueblos Manteño-Wancavilca, Kitukara, Pasto y los Paltas han logrado su reconocimientos oficial por parte del CODENPE (Consejo de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador) como pueblos indígenas, sumándose así al discurso y la acción del movimiento indígena ecuatoriano que busca la construcción de la *igualdad en la diferencia* en un país ya reconocido constitucionalmente como multinacional e intercultural. El haber obtenido el reconocimiento oficial del CODENPE ya es un paso importante en el proceso de etnogénesis, sin embargo, más complejo resulta obtener la aprobación y el reconocimiento por parte del conjunto general de la sociedad ecuatoriana, tanto más cuanto que estos pueblos han perdido los marcadores étnicos “tradicionales” como organización social, vestido o idioma que remarquen claramente una particularidad distintiva. En tal virtud, en este capítulo analizaremos los supuestos teóricos y empíricos de tres conceptos clave para entender los procesos de etnogénesis y su trasfondo, se trata de los conceptos de identidad, etnicidad y cultura.

### **8.1. Etnogénesis del pueblo palta**

Si bien –como hemos analizado– el proceso de ladinización disolvió la mayor parte del elemento indígena en la provincia de Loja, sobre su suelo quedó yacente la semilla de la identidad a la espera de las condiciones propicias para volver a germinar. Atento a los fenómenos sociales y culturales característicos de nuestro tiempo, el historiador lojano Galo Ramón encuentra que esta situación en tierras paltenses no es nada improbable:

Hasta hoy en día hay vestigios de las antiguas comunidades paltas. Sin embargo, ninguna de ellas reclama o reconoce su identidad indígena, ni existe una frontera étnica con el resto de la población blancomestiza. Quedan algunos elementos de territorialidad, que podrían eventualmente producir una etnogénesis. (Ramón, 2008: 269)

Y en efecto es así; ya desde el año 2006 las comunas herederas del pasado y del territorio palta iniciaron su proceso de reconstitución identitaria y etnogénesis, reuniéndose bajo la misma denominación que identificaba a sus ancestros y buscando revitalizar y refuncionalizar sus elementos culturales autóctonos. Frente a la pérdida de la mayor parte de sus elementos manifiestos de su cultura que los pudiesen

distinguir como indígenas, la conservación comunitaria de sus tierras ancestrales conforma los eslabones de una cadena que unen el pasado de este pueblo surandino con el presente, determinando un importante elemento de continuidad histórica ininterrumpida que conserva encendida la llama de sus orígenes ancestrales y que se mantiene vigente en la memoria de los comuneros.

Por sobre la fuerte presión que ejerce el mercado de tierras las comunas lojanas lograron pervivir hasta el presente, una continuidad enmarcada dentro de un proceso lleno de múltiples vicisitudes culturales, políticas y económicas propias de cada etapa histórica en que las condiciones de permanencia a veces fueron propicias y otras veces adversas, en muchos casos llevando a la descomunalización y la disgregación de las tierras mediante la apropiación forzosa o la venta. En su arista desfavorable, las leyes de desamortización de las tierras comunales decretadas por Bolívar, así como la declaración de tierras baldías y de reversión al Estado (particularmente las de 1865 y 1875) amenazaron la propiedad colectiva de las antiguas tierras de indios y contribuyeron a su desmembración parcial. En su otra arista, las leyes de 1828 que restablecieron el tributo indígena y con él los derechos a las tierras de comunidad, pero sobre todo la Ley de Comunas expedida en 1937, garantizan el derecho de las comunidades a conservar sus tierras de uso común, con lo que se evitó que los procesos de desmembración agraria y apropiación privada logaran ser totales. Amparándose en ésta última ley, en Loja se llegaron a reconocer un total de 86 comunas.

Con el pasar de los años las tierras han ido perdiendo buena parte de su potencial productivo debido a su uso continuado, situación que se presenta todavía más acentuada en Loja donde muchas regiones son presa de la sequía y la frontera agrícola ha retrocedido a consecuencia del avance de la desertificación. No obstante, aquello no significa que las luchas reivindicativas por la propiedad agrícola haya menguado puesto que la tierra, a más de ser un factor de producción, es también un factor generador de identidad y un ámbito de reproducción comunitaria; a su resguardo la historia sigue vigente y halla continuidad temporal, los ritos, las tradiciones y la parafernalia encuentran su espacio propio de performatividad, las lealtades grupales se renuevan constantemente, también en ella se depositan las normas y los valores de grupo, a más de metaforizar y fortalecer la cohesión social. A ello responde justamente el que:

La demandas y conflictos de tierras, lejos de haber amainado por el deterioro de las condiciones productivas se han ido intensificando, responden no tanto ya a las estrategias agrícolas del campesinado indígena, cuanto a la necesidad de extender y homogeneizar un territorio étnico, condición objetiva para reforzar una identidad tanto territorial como socio-política, y para robustecer sus condiciones de relación, reivindicativas y de negociación con la sociedad y el Estado. Pero también en razón de esto mismo cuenta para el indígena consolidar su cohesión interna como movimiento. (Sánchez-Parga, 1992: 68)

Por lo tanto, la tierra no debe ser analizada únicamente como factor de producción sino también como elemento de territorialidad, a la manera de las antiguas *marka* y *llakta* andinas donde los *ayllus* encontraban su espacio vital, tanto social como económico, y donde un sentido de *ethos* comunitario se transmitía a lo largo de las sucesivas generaciones. En cuanto al manejo del espacio y como lo señala Guamán (s/f) las comunas paltas han heredado el sistema de asentamiento vertical en archipiélagos; las tierras de algunas comunas se localizan a diferentes alturas emplazadas en los distintos nichos ecológicos. En cambio, hay otras estrategias productivas de conocida eficiencia en el manejo antropogénico del espacio pero que hoy se encuentran en desuso, tal el caso de los sistemas de albarradas y cochas de altura en cuyo dominio los Paltas demostraron admirable maestría. Si bien es cierto que hoy no se utiliza más este sistema, la memoria histórica y los aportes de la arqueología demuestran que los Paltas desarrollaron una técnica muy avanzada de agroecología que eventualmente podría ser reactivada como alternativa contra el manejo irracional de los recursos (proveniente de la que irónicamente afirma ser la “racionalidad económica occidental”) y para hacer frente a las condiciones climáticas adversas del medio.

Por lo demás, a la reactivación de la identidad étnica palta también subyace la construcción de la interculturalidad, esto es, el diálogo recíproco y simétrico de saberes que debería mediar en la interacción social y cultural de las distintas diversidades que componen el país. La herencia palta respecto al manejo de albarradas puede ser una de sus grandes contribuciones en el intercambio de conocimientos y la búsqueda de alternativas a un modelo económico que privilegia lo cuantitativo e inmediato sobre lo cualitativo y de largo plazo.

## De comuneros a pueblo palta

Gracias a su reconocimiento como comuneros la llama de la identidad palta permaneció tenuemente encendida y nunca llegó a extinguirse por completo; los habitantes de las comunas son conscientes de ser los legatarios de un sistema de propiedad agraria de origen ancestral del que no sólo se tiene noticia mediante la tradición oral, sino que en muchos casos cuenta con documentos probatorios que así lo ratifican; en efecto, muchas comunas tienen en su poder y exhiben títulos coloniales por medio de los cuales se certifica la propiedad histórica y legal de sus tierras. Cabe de paso señalar que tales documentos –cuando existen– se constituyen ellos mismos en un importante elemento simbólico de identidad y reconocimiento grupal, son un patrimonio vivo –a diferencia de aquellos que se encuentran en los museos– que mantiene viva la historia y son un verdadero marcador identitario, igual que cualquier otro “más visible” y de uso más cotidiano.

Pero allende el concepto de comuna de origen exógeno (el cual sin embargo define adecuadamente el sistema tradicional de organización andina) el autoreconocimiento bajo el ancestral nombre de Paltas empieza a ser exhibido y reclamado por una parte de los comuneros que perdieron en el camino su identificación indígena. Como es predecible, el volver tras sus pasos y la acción consciente de querer encaminar su andar por una senda propia es una vía escabrosa y no libre de riesgos y cuestionamientos, tanto internos como externos. Sin embargo, considerando que al parecer el camino de la ladinización también fue conscientemente elegido, surge inevitablemente una cuestión: si la ladinización y el “blanqueamiento” fueron procesos legítimos y *naturales* de cambio tanto social cuanto cultural, ¿Por qué el movimiento contrario, es decir, la “indigenización” y el “desblanqueamiento” habrían de ser ilegítimos? Sin en un momento dado un pueblo tuvo la libertad de decidir por un determinado rumbo ¿por qué no puede resolver cambiarlo? Son cuestiones que en adelante trataremos de analizar, empírica (en la descripción de caso) y teóricamente.

Las comunas lojanas que se habían mantenido mayormente desarticuladas entre sí inician en el año 2002 un proceso de reorganización a nivel provincial, Mark Córdova fue designado como su presidente. Poco después, esta red organizativa llega

a cobrar mayor fuerza en el año 2006 con la creación de la FEPROCOL (Federación Provincial de Comunas de Loja) en la que participaron 30 comunas de toda la provincia, Cristóbal Romero llegó a ocupar su primera presidencia. La organización regional de por sí significó un paso importante a nivel de acción y de representatividad, pero en el mismo año de 2006 la red organizativa se extendió a nivel interprovincial, posibilitando su ligación con el movimiento indígena nacional a través del reconocimiento de la FEPROCOL por parte del CODENPE y su adhesión a la CONAIE. Los comuneros reivindicaron entonces sus orígenes al ser oficialmente reconocidos como pueblo palta. A partir de diciembre del 2008, la asamblea provincial eligió al Sr. José Ulpiano Jiménez como presidente de la FEPROCOL/Pueblo Palta, cargo que ejerce hasta el presente.

En conformidad con el reglamento de conformación de la Federación, los objetivos de la FEPROCOL son los siguientes:

- Promover la conservación, el rescate, el desarrollo y la difusión de la identidad cultural, lingüística, espiritual, el sistema jurídico y conocimientos propios de la cosmovisión de los pueblos ancestrales “Paltas, Calvas, Ambocas, Chaparros, Malacatos” a fin de lograr una convivencia armónica entre sus miembros con el entorno, la pluriculturalidad y el territorio.
- Impulsar programas de producción agropecuaria, artesanal, turística, educativos en coordinación con los organismos locales, nacionales e internacionales que impulsen estas acciones.
- Velar por la protección y conservación del medio ambiente y la biodiversidad a fin de garantizar una vida sana, ecológicamente equilibrada y un desarrollo sustentable.
- Organizar programas de capacitación técnica desde nuestra identidad ancestral y formación profesional en las diferentes áreas y niveles según las necesidades y requerimientos de los comuneros, en coordinación con los organismos locales, nacionales e internacionales afines.
- Impulsar por todos los medios, la reconstrucción, unidad y fortalecimiento de la interculturalidad en cada comuna base de la FEPROCOL.

La consigna es profundizar y reafirmar la organización comunal y recuperar la identidad junto con los saberes y las prácticas ancestrales que deben adaptarse y ponerse en relación con las dinámicas sociales del presente. Para ello se revela indispensable operar ciertos cambios; el reproducir nuestros imaginarios sociales desde el modelo unilateral blanco-mestizo implica reproducir la matriz colonial, de ahí que el proceso de etnogénesis y la búsqueda de nuevas alternativas civilizatorias implique una forma de descolonialidad, un desprendimiento de una parte del acumulado histórico que internalizó roles subalternos y de dominio en las relaciones interétnicas y que construyó la idea de que existe una sola vía posible en la construcción del porvenir, inevitablemente monolítico y homogéneo. En contraposición a tales supuestos varios discursos deben ser deconstruidos y la acción social reorientada hacia la superación del racismo y el eurocentrismo imperantes. Durante todo el transcurso de expansión de Occidente, estos elementos se constituyeron en los primeros, muy eficaces y más constantes instrumentos de sometimiento y dominación, pues ofrecieron la mejor coartada para imponer un control mundial en la base de una supuesta relación –complejo– de “superioridad”, un proceso que continúa operando en nuestros días:

Nuestra emancipación del Eurocentrismo, esa forma de producir subjetividad (imaginario social, memoria histórica y conocimiento) de modo distorsionado y distorsionante, que, aparte de la violencia, es el más eficaz instrumento de control que el capitalismo colonial/moderno tiene para mantener la existencia social de la especie humana dentro de este patrón de poder. (Quijano, 2009: 111,112)

Así pues, el proceso diametralmente opuesto de desblanqueamiento e indigeneización marca las coordenadas de un cierto cambio de rumbo en los imaginarios sociales racistas y una revalorización de las identidades indígenas en nuestro país, y de por sí, nos da una pauta de la posibilidad real de construir una sociedad intercultural donde el mutuo reconocimiento y respeto sea la norma que marque las relaciones interétnicas. Junto con este proceso debe existir un diálogo en el que no sólo se imponga la opinión del logocentrismo<sup>56</sup>, sino que por el contrario la voz de los actores locales sea escuchada y tomada en cuenta con el fin de lograr la sistematización de saberes y experiencias que permitan orientar una nueva acción social.

---

<sup>56</sup> La idea que sólo los conocimientos científicos y académicos son relevantes.

## 8.2. El camino de la etnogénesis

Tras una larga lucha de varios años, los pueblos indígenas del Ecuador lograron que el marco constitucional reconozca el carácter plurinacional e intercultural del Estado ecuatoriano, aceptado como uno de sus deberes primordiales el fortalecimiento de la unidad nacional en la diversidad. Por medio del Capítulo Cuarto de la Constitución sobre los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades, también se alcanzaron reivindicaciones puntuales respecto a la conservación y la continuidad de los modelos económicos y políticos tradicionales; así, en el artículo 57 leemos:

10. Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes.

11. No ser desplazados de sus tierras ancestrales.

Art. 60. Los pueblos ancestrales, indígenas, afroecuatorianos y montubios podrán construir circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura. La ley regulará su conformación. Se reconoce a las comunas que tienen propiedad colectiva de la tierra, como una forma ancestral de organización territorial.

Queda constitucionalmente reconocido el derecho a ejercer su propia jurisprudencia en el espacio de las comunidades, siempre y cuando ésta no entre en conflicto con otras normas constitucionales establecidas. Además, la garantía de poseer sus tierras ancestrales y de conservarlas en el igualmente ancestral sistema de tenencia comunitario también implica un sentido de jurisdiccionalidad propia, compuesta por sus instituciones y sus autoridades elegidas internamente, un derecho que también se encuentra puntualmente expresado en la constitución.

Art. 57

9. Conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social y de generación y ejercicio de autoridad, en sus territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral.

Aunque el reconocimiento constitucional de la plurinacionalidad y la interculturalidad representa una victoria importante, es apenas un primer paso y no precisamente el más difícil de dar; lo más complejo es hacer que los manifiestos contenidos en el papel cobren vida y se vean reflejados en el mundo real. Es en este sentido que Boaventura de Sousa Santos, sociólogo portugués que acompañó el

proceso constitucional, alertó sobre los riesgos de la “desconstitucionalización” de lo contenido en la Carta Magna, es decir, que sus mandatos no pasen más allá de ser una mera declaración de buena voluntad, volviéndose apenas letra muerta sin reflejarse en un cambio de actitud por parte de la sociedad ecuatoriana y en las prácticas de sus cuadros políticos. Y esto puede suceder ya sea por falta de voluntad política, por aquello que no se reglamenta, o por aquello que se reglamenta en contradicción con la Constitución.

Desgraciadamente, la advertencia se va tornando constatación: la herencia del Estado neoliberal sigue presente y es incompatible con el modelo social de desarrollo contenido en la Constitución del 2008. Varias leyes como la Ley de Desarrollo Agrario expedida en 1994 favorecieron la división de las tierras comunitarias bajo el pretexto de entregar a los comuneros los terrenos que estaban produciendo (Guamán, s/f). Evidentemente, esta ley colisiona y entra en franca contradicción con la Ley de Comunas que todavía sigue en vigencia. Por otra parte, la conformación de asociaciones resulta más popular entre los comuneros debido a la facilidad de su conformación, lo cual va directamente en detrimento de las formas de organización territorial como las comunas, eso a pesar de que la constitución –en teoría– salvaguarda el sistema agrario de tenencia comunal:

Art. 57

4. Conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles. Estas tierras estarán exentas del pago de impuestos.

La exención de impuestos podría estimular la conservación del sistema organizativo y de tenencia comunitaria de la tierra, pero en contrapartida encuentra otras dificultades que resultan esperables si se considera que el espíritu de las anteriores legislaciones fue pensado en función y salvaguarda del sistema de propiedad privada, y cuya aplicación resulta incompatible, ambigua y contradictoria respecto al sistema de propiedad comunal. Así lo han comprobado varios comuneros al verse privados del crédito por la imposibilidad de hipotecar terrenos comunitarios, o la dificultad de conseguir ayuda y financiamiento para vivienda por no poseer títulos que certifiquen la propiedad privada de los terrenos. La naturaleza inalienable de la tierra de comuna

también se ve amenazada por la invasión y la mercantilización a la que las presiones agrarias la sujetan cada vez con mayor rigor.

A nivel institucional la situación no pinta mejor; las comunas, aunque son dependientes del MAGAP (Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca) deben enfrentar una serie de trabas para su legalización de cara a este Ministerio, además, las competencias del MAGAP entran en disputa con las del CODENPE y la FEPROCOL, puesto que los funcionarios de aquella institución no reconocen la jurisdicción de éstas dos últimas, generando confusión y conflictos de intereses entre los comuneros que se encuentran adscritos, al mismo tiempo, a estas tres entidades.

Todos estos obstáculos representados por la contradicción entre las leyes y el cruce de competencias entre las instituciones hacen que el camino de la etnogénesis resulte tortuoso y difícil de transitar. La lucha de la FEPROCOL/Pueblo Palta por su reconocimiento no ha hecho más que comenzar, y pese a los altibajos, ha encontrado adhesión entre una buena parte de los comuneros de la provincia de Loja y cuenta con la simpatía de varias comunas de Zamora Chinchipe. Resulta imperativo fortalecer la organización colectiva y la procura de acuerdos interinstitucionales que viabilicen la opción comunitaria como sistema social concreto y estrategia productiva real. Igualmente prioritario resulta la restauración del conocimiento y la conciencia histórica del pueblo palta, ya que sobre ella se asientan las bases de la identidad, la etnicidad y la cultura paltense, términos que por cierto necesitan ser desmitificados, desencializados y desnaturalizados para acompañar y analizar de mejor manera los procesos de etnogénesis; de esto nos pasamos a ocupar a continuación en el capítulo final de este trabajo.

## CAPÍTULO IX

### HACIA UNA ESTRATEGIA CONCEPTUAL DE LA IDENTIDAD, LA ETNICIDAD Y LA CULTURA

Ya ha transcurrido más un siglo desde que el padre de la lingüística moderna, Ferdinand de Saussure, se propusiera analizar la operatividad del lenguaje desde una perspectiva totalmente nueva. Ya en el camino, Saussure se planteó una cuestión básica que increíblemente no había sido reconocida por sus antecesores: ¿Cuál es la naturaleza de la materia que estudia la lingüística? Encasillados en un análisis filológico e histórico, los lingüistas nunca se habían preguntado sobre qué es exactamente aquello que estudian, cuál es su funcionamiento, de qué está hecho y cómo llega a integrarse. Los esquemas planteados por Saussure empiezan a indagar y a responder por primera vez estas cuestiones; es a partir de entonces que la lingüística se nutre de un sistema conceptual que permitirá no solo su amplio y vigoroso desarrollo posterior, sino que influirá decisivamente sobre el conjunto de las demás Ciencias Humanas.

Eh ahí la gran importancia que los sistemas conceptuales revisten para la investigación científica, pues a partir de su análisis podemos indagar la naturaleza de nuestro objeto de estudio, su composición y su dinámica, su genealogía y evolución, sus potencialidades éticas y políticas así como su pluralidad y polisemia. Para nuestros fines, el objeto de estudio son las acciones concretas y las elaboraciones semióticas que los sujetos sociales construyen –conscientemente o no– como actores actuantes en el mundo, asignándole así un sentido y un referente material y simbólico a sus acciones. Más concretamente, nos estamos refiriendo a la identidad, la etnicidad y la cultura en un renovado rol ontológico que ha dado paso a nuevas acciones sociales y nuevas identificaciones y diferenciaciones, las que paradójicamente tienen lugar en el escenario de una sociedad globalizada de mercado que tendería a la supresión de las diferencias.

Ahora bien, es preciso subrayar que los conceptos de identidad, etnicidad y cultura son conceptos históricos y plurales, por lo tanto, tienen su propia genealogía, su evolución, y permanecen abiertos a la realidad y a las dinámicas del mundo. Entonces, no se trata de ensayar conceptos unívocos y definitivos, pues hacerlo así

implicaría negar la pluralidad y la historicidad inherente a los mismos. Es por este motivo que, haciéndonos eco de la propuesta de Patricio Guerrero, los conceptos que serán analizados no deben ser tomados como realidades últimas, definitivas y cerradas, sino más bien como un ámbito móvil, variable y polisémico para cuya aproximación dicho autor propone una estrategia –y no un broche– conceptual. Y es que mediante una estrategia conceptual –hay que insistir en ello– identificamos la multivalencia semántica de estos términos a la vez que reconocemos su genealogía.

Por otra parte, dado que detrás de estos conceptos subyacen una amplia gama de hechos y fenómenos sociales diversos, cualquier aproximación a una sola de sus variantes implica hacer un recorte de la realidad, con lo que faltamos al canon del método holístico –propio de la antropología– sin mencionar que transigiríamos ante los determinismos reduccionistas.

De lo expuesto se desprende que el ensayo de cualquier aforismo conceptual destinado a definir la identidad, la etnicidad y la cultura no es suficiente, necesariamente deberá correr algo más de tinta; de lo que se trata es de analizar los múltiples mecanismos operacionales de estos conceptos y la variedad de campos y acciones sociales a los que se aplican, evitando tomar a alguno de ellos como determinante, absoluto o más arquetípico respecto de los demás.

Aunque cada uno de estos conceptos tiene su propia identidad y nos es posible señalar sus particularidades, todos ellos interactúan constantemente entre sí y se definen mutuamente. Son conceptos que se han acompañado a lo largo de su recorrido histórico, a veces indisolublemente ligados, a veces sufriendo escisiones, pero que en su interacción cada vez más amplia y en un contexto histórico coyuntural que los amenaza han llegado a nutrirse de nuevas posibilidades éticas y políticas de las que se sirven para cerrar sus líneas de defensa, empleando las mismas armas con las que se les ataca.

Tampoco cabe duda alguna respecto a la pertinencia antropológica de los paradigmas de la identidad, la etnicidad y la cultura. La antropología, más que ninguna otra Ciencia Social, ha sabido hacer suyos estos conceptos y los ha colocado en el centro de su debate disciplinar, además de haber contribuido directamente a sentar sus bases semánticas actuales.

## 9.1. LA IDENTIDAD

Desde su acepción latina *identitas*, y ésta a su vez de *ídem*, “el/lo mismo”, la identidad define una identificación personal y colectiva. Sin embargo, la dinámica de la identidad encierra una paradoja; la identidad nunca puede llegar a definirse a sí misma si no cuenta con el apoyo de su opuesta, la alteridad. El yo/nosotros solo se visibiliza ante la presencia de la otredad, ambos interactúan en un juego en el que se construyen pertenencias y se marcan diferencias. Carmelo Lisón lo expresa de la siguiente manera:

La conciencia del yo se hace posible, se adquiere y se conoce en la alteridad, por el reconocimiento del Otro, como se viene repitiendo desde Hegel, mucho de lo que está fuera de nosotros pertenece a la esencia del yo (Lisón, 1997: 9)

Sin embargo, ese “yo” no es un ente atomizado a su mínima expresión ni tampoco es un cuerpo indivisible; localizado en el centro de nuestro ser, el “yo” se caracteriza por rayonar en todas direcciones en un recorrido en el que adopta múltiples identidades. Refiriéndose a esta multiplicidad del “yo”, de la identidad, Rimbaud lo expresaba en su célebre “Yo es otro”. Entonces, uno puede ser varias cosas a la vez sin por ello perder su identidad; poseer una identificación étnica, ser militante de un partido político, hincha de un equipo de fútbol, ser miembro de una iglesia, padre de familia, trabajador, dirigente, etc.

Pese a todo, existen identidades que por su naturaleza son contradictorias; estas no permiten una doble adscripción, y cuando llegan a interrelacionarse, entonces se producen las crisis de identidad. Por ejemplo, uno no puede ser vegetariano y carnívoro a la vez. Otras identidades, sin llegar a ser del todo contradictorias, si generan resquebrajamientos y contradicciones internas; las disputas entre grupos indígenas católicos y protestantes ejemplifican muy bien este hecho, pues evidencian que las lealtades comunitarias –tradicionalmente, las más fuertes en las sociedades andinas– han sufrido un debilitamiento frente a otros modos de asociacionismo.

La identidad nos permite la doble operación de posicionarnos en el mundo y asimilar la diversidad que en él existe; la comparación de la mismidad y la alteridad es el mecanismo por medio del cual elaboramos nuestras pertenencias e identificamos las diferencias. Ahora bien, la *identidad grupal* genera adhesiones muy fuertes y

acomoda en un sentido de “normalidad” nuestro entorno, el resultado de esto es que, lo más de las veces, no identificamos la diversidad con la diferencia sino que la colocamos en la esfera de lo “anormal” y lo extraño. Esta noción da paso al *etnocentrismo*; la creencia de que nuestra cultura y nuestros valores son “naturales” y “normales”, frente a las actitudes, valores y comportamientos extraños y “anormales” que caracterizan la identidad, la actividad y la cultura del *otro*.

Hegel, Marx, Nietzsche, Sartre, Foucault y muchos otros más se han encargado de bombardear este sentido de “normalidad” que –suponemos– construye el orden natural del mundo; la cultura, la sociedad, la identidad y la propia etnicidad, nuestros valores, normas, creencias, saberes, instituciones, etc., son realidades construidas por la capacidad creadora del pensamiento simbólico del ser humano, por tanto, son construcciones culturales y no entes naturales que responden a causalidades deterministas.

La verdad es que, desde la mirada del *otro*, todos somos diversos y diferentes (nadie es “normal”), si es que no extraños o curiosos, cuando no “exóticos”. De acuerdo con Amalia Signorelli: “...la diversidad parece ser una realidad relacional; en otras palabras nos percibimos y/o somos percibidos diversos sólo en relación a alguien” (Signorelli, 1997:17). En Indias, la identidad española adquirió un sentido diferente al que tenía en la península; al oeste del Atlántico el español era el *no indígena*, lo que a su vez marcaba una identidad no solo *racial*, sino también social, económica, política e ideológica. Allá el español era un cristiano (en oposición al Islam y al Judaísmo), en su gran mayoría, un anónimo labriego sujeto a un sistema de férreo dominio feudatario, aquí en cambio se constituyó en un “civilizador”, “evangelizador” y propietario, y por lo mismo, desde su más temprana presencia, se adjudicó un sitial “superior” respecto al lugar social ocupado por los indígenas.

Hemos analizado que en una sociedad de castas como la colonial la identidad indígena se tornó en una dura carga para la población originaria, por lo que en algunos casos los actores sociales optaron voluntariamente por desprenderse de la misma, esto es lo que al parecer ocurrió con el indígena lojano del centro y sur de la provincia. Sin embargo, hoy el panorama es diferente; el Estado ha reconocido la existencia de las identidades indígenas y de cierta manera reconoce determinadas

ventajas a aquellos grupos que se encuentran reunidos bajo el denominador étnico. Ya volveremos a ello cuando nos ocupemos del concepto de etnicidad.

En todo caso, lo importante es subrayar que el proceso de etnogénesis del pueblo palta construye una frontera identitaria entre comunidades que eran consideradas mestizas pero que ahora buscan redefinir una identidad particular y diferente. En otros espacios del país y predeciblemente en Loja, la reafirmación de las particularidades identitarias entre los indígenas levanta una serie de suspicacias y temores entre determinados sectores de la sociedad dominante, quienes afirman que la integridad territorial y jurisdiccional del Estado, así como la “esencia de la cultura nacional”, se ven amenazadas por fuerzas que podrían tomar un giro disidente y separatista, llevando a la desunión y el conflicto entre los diferentes grupos que componen la sociedad ecuatoriana. La experiencia histórica y el discurso de las organizaciones indígenas dejan sin sustento tales sospechas puesto que, en efecto, una de las consignas más repetidas y recurrentes en el discurso del movimiento indígena es la del “nada sólo para los indios”, con lo que queda claro que su propuesta de plurinacionalidad no mira únicamente al interior del movimiento indígena, sino que incluye a todos los sectores en la búsqueda de un camino común hacia la construcción de la interculturalidad dentro de las propias fronteras nacionales, sin atentar contra su permanencia. Por otro lado, en los actuales momentos del contexto latinoamericano las fuerzas divisionistas tienen otra matriz; en Bolivia por ejemplo, las amenazas divisionistas provienen de los sectores oligárquicos, particularmente aquellos afincados en la ciudad de Santa Cruz, mas no del movimiento indígena. La identidad étnica, busca entonces reafirmarse, pero no de una manera fundamentalista, totalitaria ni excluyente, por el contrario, la propuesta de la “igualdad en la diversidad” ha forjado alianzas y ha encontrado puntos coincidentes con otros movimientos sociales y políticos del contexto nacional.

## **9.2. LA ETNICIDAD**

En cierto modo, el concepto de etnia se nos presenta más problemático respecto a los conceptos de identidad y cultura; sucede que tanto la identidad como la cultura se consideran patrimonio común de toda la humanidad, en tanto que, por el contrario, muchas personas no se reconocen a sí mismas dentro de ninguna categorización

étnica. Para algunos, la etnicidad está relacionada con lo “exótico” y lo “primitivo”. Para otros –baste mirar la historia reciente de los Balcanes– la etnicidad es asumida como un fuerte referente identificadorio de sí mismo en una marcada relación de oposición a un *otro*.

El origen del término se remonta a la antigua Grecia, donde bajo su forma original *ethnicus* tenía una connotación política de diferenciación con respecto a la *polis*. Si la *polis* era un espacio positivamente definido como el lugar donde los habitantes podían ejercer plenamente su ciudadanía, el *ethnos* se entendía de modo inverso, definiéndolo negativamente como el ámbito de lo bárbaro y rural. Así pues, a más de su urbanismo, la polis se caracterizaba por su institucionalidad, por su estado de derecho y por su identificación colectiva dentro de determinadas costumbres, en tanto que el *ethnos* se equiparaba a un tipo de organización informal en donde reinaba el estado de hecho, con carencia manifiesta de organización política.

Más tarde, los romanos adoptaron este término y le dieron la forma latina *ethnicus*, la que a pesar del cambio morfológico siguió caracterizándose por designar los dos extremos de una polaridad: en un extremo se encontraban los cristianos del imperio, opuestos a los paganos y a los gentiles quienes se ubicaban en la posición contraria. Como tal, *ethnicus* tenía un uso eclesiástico y se caracterizaba por demarcar las distinciones en la fe. En cambio, dentro de la esfera secular, en lugar de *ethnicus* aquellos *otros* “se llamarán primero naciones o pueblos, y a partir del siglo XIX, raza y tribu” (Bazurco: 2006: 34).

Empero, a inicios del siglo XX ve la luz una serie idiomática de neologismos que vuelven a traer el término a colación, así, en francés aparece *ethnie* y en alemán *ethnicum* y *ethnikos*. Su uso tiene como contexto un trasfondo ideológico y político, pues según Tylor:

[...] nación se reserva para los Estados “civilizados” de Occidente, pueblo, en tanto que sujeto de un destino histórico, es demasiado noble para los salvajes (al menos en francés), y raza, centrado ahora en criterios puramente físicos, es demasiado general; especie de “nación” en rebajas, la etnia se resume por una suma de rasgos negativos. Su surgimiento responde también a las exigencias de encuadramiento administrativo e intelectual de la colonización: la nueva terminología que se elabora permite “ponen

en su lugar” a las poblaciones conquistadas, fraccionarlas y encerrarlas en definiciones territoriales y culturales unívocas (Tylor, 1996 [1991]: 258).

No obstante, el término tomará un giro semántico al rayar la segunda mitad del siglo XX y habrá de adquirir un uso distinto, pues frente a los conceptos ambiguos de los términos “raza” y “tribu” respectivamente, el término etnia se perfila científica y políticamente correcto, con lo que su legitimidad en las Ciencias Sociales está largamente garantizada.

Esta revalorización del término va a la par de los sucesos sociopolíticos acaecidos a finales de la década del sesenta del siglo XX, época que dio testimonio de los procesos descolonizadores y la constitución de nuevas naciones en el llamado “Tercer Mundo”. Es así que en el marco de una nueva estructura estatal más compleja y frente a la imperante necesidad de justificar los nacientes nacionalismos, el uso de los términos tribu y raza se revelaron inapropiados por cuanto parecían hacer referencia a estructuras sociales más pequeñas y fragmentarias. Hoy por hoy, el concepto de etnia no solo se ha legitimado sino que ha ganado en amplitud y complejidad, ya que de forma inesperada y a escala global empezó a constituirse como medio y fin de las acciones sociales y así también de las reivindicaciones que amplios sectores de las diferentes sociedades reclaman.

Sin embargo, el término etnicidad también llegó a definirse a partir de la mirada a un *otro*, pero antes que tratarse de un juego recíproco de miradas, la etnicidad fue básicamente una construcción de Occidente para mirar a la “otredad radical” de aquellos que se encuentran en posición marginal, “tercermundista” y ubicados fuera de los espacios urbanos. Mas no habría de ser así por mucho tiempo: la emergencia del factor étnico en ámbitos urbanos; la reivindicación por parte de emigrantes en la diáspora de su etnicidad, –por dar el caso– los chinos o italianos en EE UU; el surgimiento de disputas étnicas al interior de varios países occidentales; los procesos migratorios de personas provenientes del “Tercer Mundo”, llevaron la cuestión étnica puertas adentro del mundo occidental, donde hoy se presenta como una realidad inexorable.

## **En busca de una teoría de la etnicidad**

La etnicidad se nos presenta como un fenómeno de capital importancia para entender el tipo de relaciones sociales que se tejen en la actualidad. Aquella época en que el campo del antropólogo estaba en islas lejanas, en enmarañadas selvas o en inaccesibles cordilleras ha quedado atrás: el capitalismo globalizado ha producido cambios sustanciales en la organización social que cada vez se define más y más por la interacción de múltiples grupos socio-culturales e identidades plurales. Si –como se creía a una época– el efecto lógico de la globalización habría de ser la supresión de las diferencias y la homogeneización de la sociedad, hoy se constata que no hay nada más alejado de la realidad.

La etnicidad es el punto clave para entender el proceso de reconstitución identitaria del pueblo palta; en ella un conglomerado humano ha empezado a reconocerse y definirse a sí mismo y a diferenciarse en relación con los demás. Construyen y proyectan su presente y su futuro utilizando un referente simbólico y un nexo con su pasado. Ante todo, el enarbolaramiento de la etnicidad representa un criterio de asociación que por sus características intrínsecas se revela ontológicamente poderoso; bajo el manto de la identificación étnica palta se activan una serie de rasgos comunes entre sus miembros que se piensan “esenciales” (sin importar que lo sean o no, constatación hecha en todos los grupos étnicos), por ejemplo, ciertos identificadores primarios como los lazos de sangre, símbolos compartidos y un mismo *habitus* social. También se asocian a un arraigo telúrico a un territorio en el que se define fuertemente la pertenencia grupal y a la herencia de un conjunto de instituciones tradicionales de ordenamiento social, muchas de las cuales sin embargo necesitan ser rehabilitadas.

En consonancia con la naturaleza de la identidad y la cultura, la etnicidad no es un ente fijado de una vez y para siempre, ni tampoco se trata de un concepto estancado e inmóvil que puede ser aprehendido de forma consensual y unívoca, por el contrario, estamos ante un fenómeno que se define por su naturaleza dialéctica, dinámica, permeable, contingente y aleatoria. Frente a esta realidad, las disensiones epistemológicas entabladas entre los diferentes científicos sociales argumentan y defienden distintos enfoques, todos dirigidos a la mejor categorización del concepto etnicidad y la comprensión de los fenómenos socio-culturales que mediante suyo se

activan. Huelga recalcar que el tema de la etnicidad ha ganado importancia en el debate de las ciencias sociales a partir de la segunda mitad del siglo XX, haciéndose más relevante en nuestro medio hace aproximadamente veinte años como consecuencia de los levantamientos indígenas de principios de los noventa, y por conmemorarse el quinientos aniversario de conquista española y resistencia de los pueblos originarios. A continuación y siguiendo el estudio de Bazarco respecto a la etnogénesis del pueblo manteño-wancavilca, analizaremos los tres enfoques principales desde los que se analiza la cuestión étnica.

### **Enfoque primordialista**

Este enfoque se encuentra anclado en las nociones “esencialistas” y “primordialistas” que se alojan en el “sentido común” del imaginario social, generado e instrumentalizado por los grupos hegemónicos dominantes (Ese “todos sabemos” que Foucault se encargó de deconstruir y desnaturalizar). Desde este prisma, la etnicidad es vista como una realidad natural e irreductible, se localiza en una temporalidad “ancestral” cuya memoria histórica más remota se pierde en la oscuridad de los tiempos. También se la suele imaginar desde una perspectiva trascendental, metafísica, como una esencia única e intransferible al exterior de la identidad de un colectivo humano y que se visibiliza en determinados *diacríticos étnicos* como raza (fenotipo), y costumbres, símbolos, lenguaje, etc. –rasgos culturales– que demarcan la personalidad y la morfología de una población. El énfasis en los aspectos manifiestos de la etnicidad enfoca los supuestos material-empíricos que la componen, pero paradójicamente no es empíricamente sostenible: “[...] los grupos étnicos efectivamente existentes no suelen cumplir con todas estas premisas. En algunos casos puede, incluso, que cumplan con tan solo uno o dos de estos elementos, lo cual no impide que sean considerados como tales” (Ventura, en: Bazarco, 2006: 37).

A partir del *enfoque sustantivista*, la etnicidad es algo eterno y cerrado, sin posibilidades de “movilidad ascendente”, es decir, de adhesión a un grupo étnico para aquellos que no cumplen los “requisitos” preestablecidos por la mirada impuesta desde occidente. Lo que sí sería posible partiendo de esta lógica es la “movilidad descendente”, o sea, el desprendimiento de la etnicidad debido a procesos de aculturación y mestizaje. Subrayemos esta noción puesto que la retomaremos más

adelante: la etnicidad sería posible y tendría lugar en situación de aislamiento, pues los contactos transculturales generarían pérdidas identitarias y disolución étnica.

Para Bazurco, las identificaciones étnico-grupales están estrechamente ligadas a lo que Edward Shils llamó *anclajes primordiales*, se trata del: “tipo de relaciones y sentimientos que, desde su punto de vista –de Shils–, garantizan la existencia de los llamados grupos primarios. A su turno, estos grupos primarios serían las unidades fundamentales alrededor de las cuales se estructuran las sociedades, incluso las más complejas” (Ídem: 38). Más concretamente, bajo el paradigma de *anclajes primordiales* entendemos la fijación de las relaciones afectivas, profundamente arraigadas y por consiguiente primordiales para la existencia de un grupo de personas unidas por fuertes vínculos fundados en las relaciones sociales. Como habrá quedado ya en evidencia, el tipo de anclajes que se analizan bajo este modelo teórico no parten del plano racional-cognitivo sino del ámbito de los afectos y los apegos personales.

Los *anclajes primordiales* son una compulsión primaria para la asociación basada en la solidaridad y el altruismo hacia el interior del grupo; por medio de ellos se resuelven las necesidades afectivas, sociales, espirituales y simbólicas de los miembros que pertenecen a un colectivo social. Diversas agrupaciones pueden cumplir con este propósito (partidos políticos, organizaciones sociales, religiones, clubs deportivos, organizaciones voluntarias, etc.) No obstante, Bazurco –ahora basándose en Thompson– considera que el asociacionismo étnico tiene mayor fuerza en lo que a apegos y anclajes primordiales se refiere, puesto que el mismo se encarna con mayor intensidad en la subjetividad de los individuos por cuanto se presenta como una extensión de las relaciones de parentesco. Luego acude a Geertz, un notable partidario de esta posición:

“Por apego primordial se entiende el que procede de los “hechos dados” –de la existencia social: la contigüidad inmediata y las conexiones de parentesco principalmente, pero además los hechos dados que suponen el haber nacido en una particular comunidad religiosa, el hablar una determinada lengua o dialecto de una lengua y el atenerse a determinadas prácticas sociales particulares. Estas igualdades de sangre, habla, costumbres, etc., se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos... Pero virtualmente para toda persona de toda sociedad y en casi toda época algunos apegos y adhesiones parecen deberse más a un

sentido de afinidad natural –algunos dirían espiritual- que la interacción social” (Ídem: 39).

El tipo de relaciones sociales producto de los anclajes o apegos primordiales no tiene necesariamente que ver con los rasgos materiales de la cultura ni con los patrimonios cognitivos de la misma –aunque los contienen–. Los apegos primordiales se ubican más bien en el lugar de un *pathos* social que satisface el sentimiento de unidad, solidaridad y altruismo de una población.

Pues bien, también se puede afirmar que la pérdida de los *apegos primordiales*, de los afectos y la solidaridad, y más notablemente, de los lazos tradicionales de parentesco, es uno de los principales factores de desprendimiento cultural. En el caso lojano, hemos analizado que el paso previo a la desaparición de los indígenas fue el tránsito del grupo de los quintos a los coronas, con lo que no sólo se produjo un desarraigo territorial, sino que también se resquebrajaron los lazos tradicionales de parentesco y las lealtades comunitarias. Todo esto produjo la pérdida de las solidaridades internas y la descomunalización del territorio (aunque no total). La familia se resignificó y la solidaridad comunitaria desapareció, y con ellas la cultura indígena se diluyó, todo lo cual quizá tuvo como catalizador principal la pérdida de los *apegos primordiales*.

A medida que pasaban los años el individualismo y la ética utilitarista ha ido afianzándose como los modelos sociales dominantes, el encapsulamiento doméstico se amplió paralelo al paulatino avance de la sociedad de mercado que hizo de la familia una institución funcional a los sistemas productivos del capitalismo central y periférico. Por lo tanto, una reificación identitaria necesariamente debe pasar por la reconstrucción de una parte de los *apegos primordiales*, ya no, por su puesto, en las formas de endogamia tradicionales, pero sí en el sentido de reconstruir los sistemas de solidaridad y lealtad grupal. Ello implica la desmercantilización de una parte de la economía mediante la adopción de sistemas de intercambio no monetario, la reorganización de las mingas y del sistema de prestamano, la solidaridad grupal mediante mecanismos de redistribución, para lo cual es necesario “desindividualizar” la sociedad por medio de la adopción de una estrategia comunitaria.

Pero a más de renovar la solidaridad y las lealtades grupales y a la vez fortalecer los apegos primordiales, esta estrategia también se presenta como estrategia productiva

llamada a garantizar la soberanía alimentaria de las comunidades paltas, preocupación que por lo demás ocupa un lugar primario en la agenda política y en el discurso de la FEPROCOL. De otro lado, los apegos primordiales se renuevan y fortalecen a través de la activación de los símbolos comunes mediante la socialización, la ritualización, la fiesta, las actividades lúdicas y demás mecanismos simbólicos que brindan a la comunidad la representación de su origen y de sus valores, activándolos y renovándolos en el proceso.

Pasando ahora a otro punto, más cercana a los aspectos materiales está la relación concomitante que algunos establecen entre “raza” y “etnicidad”. Las características físicas como color de piel, contextura física, forma y color del cabello, etc. son consideradas como un marcador primordial de las pertenencias étnicas. De inicio aclaremos que desde las Ciencias Sociales la equiparación raza/etnia ha sido largamente superada toda vez que la experiencia ha demostrado que entre ellas no existe una correspondencia directa e inequívoca. Así pues y por un lado, los procesos de mestizaje a escala global no permiten hablar de “razas puras” en virtualmente ningún rincón de la Tierra; recordemos que de acuerdo a Lévi-Strauss la condición básica del surgimiento mismo de la cultura es el intercambio y la regla de exogamia. De suerte que desde los albores de la raza humana, los intercambios matrimoniales y las alianzas han sido una realidad constante.

Por otro lado, la etnicidad no se define necesariamente por las características físicas o biológicas. Citemos tres ejemplos: Primero, en el esquema de Kaarhus presentado por Art Dewulf:

“se distinguen –en el Ecuador– cuatro grupos étnicos desde el punto de vista de los blanco/mestizos hispanohablantes: indígenas, cholos, mestizos y blancos. Estas categorías solo parcialmente son grupos raciales, más bien se definen en base a características culturales como: idioma, trajes y tocado; y en base a características socio económicas como residencia (ciudad o campo) y recursos económicos”. (Dewulf, 1999: 5)

Tomemos nuestro segundo ejemplo de Diego Arteaga; en lo referente al vestido<sup>57</sup>, este autor afirma que: “El indio del común vio en su uso la posibilidad de pasar como

---

<sup>57</sup> El vestuario de los mestizos era comúnmente “todo azul, y de paño de la tierra, y aunque los españoles de baja esfera procuraban distinguirse de ellos, o bien por el color, o por la calidad, lo común era, que entre unos, y otros haya poca diferencia” (Ibarra, 2002: 58)

un mestizo y poder ser eximido de la mita y del tributo” (Arteaga, 1999:95). Hemos presentado algunos ejemplos que, en el caso de Loja, así lo demuestran. El indígena ladinizado, aquel que abandonaba los rasgos materiales visibles de su cultura, pasaba a ser él mismo un mestizo, quedando claro que no existe una correspondencia necesaria entre raza y pertenencia étnica. El movimiento contrario es descrito por Michiel Baud:

“Más que biológica, la mezcla resultante fue sobre todo de carácter cultural. Así podía pasar que los negros de África y los blancos de Europa se fueran a vivir oficialmente a pueblos de indios, que empezaran a pagar el tributo indio y que consecuentemente se hicieran indios. De hecho, en ninguna fuente colonial se habla de “indios biológicos”, y en absoluto por parte de los propios indios. Este concepto no tenía mucha relevancia... García Martínez (1990) descubrió por ejemplo que una gran parte de los habitantes de algunos pueblos “típicamente indios” situados al nordeste del altiplano mexicano estaban formados por descendientes de esclavos de África occidental. Tylor (1986) constató que pueblos indios en la región de Guadalajara ya a principios del siglo XVII acogieron a españoles y negros, por lo tanto a “gente de fuera”. En ambos casos, posteriormente, los habitantes de estos pueblos pasaban jurídicamente por indios. Al mismo tiempo, grupos pequeños de “indios” se marchaban de sus pueblos para establecerse en las ciudades. Allí se consideraban jurídica y culturalmente como mestizos”. (Baud, 1996: 37)

Las fuentes etnohistóricas nos han permitido reconstruir parte de este proceso en Loja: recordemos el caso de los hermanos Gómez que definieron su identidad mestiza a través del vestido y que para reafirmarla necesitaron de apoyo documental; o la preocupación de Ignacio Checa referente a los indígenas quienes: “por ponerse chupa se confirman de mestizos” acción que afectaba directamente a las arcas fiscales; así como la acusación en contra del corregidor Clemente Sánchez de Orellana por haber expedido:

[...] otros despachos de libertad de mitas y tributos declarandolos por españoles, o mestisos; bistiendoles como a tales de los generos de sus Grangerias para expender, con mas facilidad, los muchos paños y ropa de Castilla que a yntrodusido en dicho Corregimiento y a precios excesivos (ANH/Q. Indígenas [1717] C. 35. Exp. 11. Fol. 5)

A diferencia de lo que supone el “sentido común”, desde hace ya mucho que la “raza” y el fenotipo no son elementos esenciales ni imprescindibles para definir la identidad étnica.

### **Enfoque instrumental**

Si para los enfoques primordialistas más extremos la etnicidad se presenta como limitada por zonas fronterizas claras y definidas, contornadas por murallas infranqueables hacia su interior, en cambio, para el enfoque instrumental la etnicidad es un ente mucho más permeable, fluido y dinámico, susceptible de sufrir ajustes estructurales en concordancia con los cambios que se producen sobre el sistema social.

Más aun, a partir del enfoque instrumental, la etnicidad no sólo que se ajusta a los cambios de su entorno, sino que ésta es producto de la acción consciente y calculada de los agentes sociales que son –o pasan a ser– considerados como los depositarios de una determinada identificación étnica, compuesta y definida muy seguramente por una serie de rasgos de reciente factura. ¿Con qué propósito? Básicamente, la etnicidad es pensada como un instrumento político utilizado con el fin de negociar con el poder –fundamentalmente con el Estado– con el objeto de alcanzar determinadas metas y reivindicaciones políticas, económicas, sociales y culturales.

Pero bien, la etnicidad también cumple una función teleológica; es un medio para alcanzar un fin, pero también es un fin en sí misma. Teniendo en cuenta las políticas, los fueros especiales y los beneficios legales que varios Estados reconocen a la categoría étnica, la misma se presenta como una posibilidad política a ser instrumentalizada para lograr el acceso preferente a determinados recursos y factores de producción, así como al trato preferencial estipulado en determinados acuerdos y tratados. Sin embargo, también es un valor *per se* que va más allá de cualquier consideración “pragmática”

La negociación es un concepto clave dentro del enfoque instrumentalista; la identificación étnica e identitaria coloca a los agentes sociales en una posición dialógica diferente y particular. Sus discursos y sus retóricas políticas se desplazan hacia un nuevo lugar de enunciación que, sin eliminar las consignas gremiales, de clase, de género, etc., agregan elementos *culturales* y *ancestrales* a sus demandas

reivindicativas. Se adscriben al discurso de las organizaciones indígenas de carácter nacional y regional con lo que la negociación tiene lugar en términos diferentes a los únicamente “partidistas” y de clase, aunque sin eliminarlos y llegando a imbricarse continuamente con ellos.

El reconocimiento constitucional del Ecuador como estado intercultural y plurinacional ha abierto nuevas perspectivas de negociación con el Estado, por otra parte, la misma constitución reconoce derechos políticos, económicos, jurisdiccionales y la posibilidad de ejercer el derecho consuetudinario en el territorio de las comunidades, lo que amplía los márgenes de acción social y legal para quienes se benefician del hecho de pertenecer una identidad étnica particular. Asimismo, los actores sociales con mayor capacidad de convocatoria y movilización desde los ochenta, y particularmente desde inicios de los noventa, son precisamente los movimientos y las organizaciones indígenas, de ahí que la adscripción a este movimiento brinde mayores posibilidades de activar la acción social efectiva. Otra ventaja es el haber obtenido el reconocimiento del CODENPE junto con los beneficios económicos y de implementación de proyectos de desarrollo impulsados y financiados por esta institución estatal.

Previsiblemente, nunca faltarán quienes se opongan a la reconstitución étnica alegando que ésta se ha tornado una cuestión política y que por tanto carece de valor “étnico” propiamente dicho. Les asiste toda la razón al alegar la politización del tema, pero omiten el hecho que la cultura y la etnicidad siempre ha cumplido una función política pues siempre ha servido para crear identificaciones y distinciones, para instrumentalizar la solidaridad y la oposición, así como para mediar los pactos y los acuerdos establecidos entre la mismidad y la alteridad. En virtud de las identificaciones étnicas, los pueblos de todos los tiempos han regulado el acceso o la negación de los recursos, el trato preferencial o la hostilidad propinados al interior o al exterior de los grupos, las negociaciones y los acuerdos intergrupales, en fin, las relaciones políticas al interior y al exterior de sus grupos étnicos. De manera que, más que haberse “politizado” (pues siempre ha sido un fenómeno “político”) la etnicidad, en los actuales momentos, opera con los mismos mecanismos de siempre, solo que ahora adaptados a las nuevas estructuras socioeconómicas y políticas de los Estados-nación modernos con los que le corresponde negociar. Como bien lo

recuerda Edwar Vargas: “lo cultural también es lo económico y lo político” (Vargas, 2009: 99)

Además, desde el enfoque instrumentalista, la etnicidad ya no puede definirse únicamente a partir de sus rasgos diacríticos originales como vestido, lengua, costumbres, tradiciones, etc., en vista de que las mismas, si bien no siempre han desaparecido, han cambiado de forma y en nada se parecen a los modelos ancestrales originales. Es más, es común que en muchos casos tales diacríticos se hayan desvanecido del todo, sin que ello signifique la disolución de la identificación étnica. Citamos nuevamente a Bazurco quien razona:

La sociedad industrial habría roto las fronteras étnicas de los grupos basadas en una forma de vida (cultura) característica y peculiar, de ahí que la relación etnia/cultura haya perdido su sentido dentro de la nueva realidad socio-cultural. De ahí que pueda existir la etnicidad en ausencia total de formas culturales propias”. Consecuentemente agrega que: “Se habría pasado de una etnicidad sustentada en una realidad empírico-objetiva a una realidad subjetiva, donde el sustento último es la conciencia y no la cultura” (Bazurco, 2006: 47).

Desembocamos en nuevas aguas: la *conciencia étnica* se considera instrumento capital en la creación de adhesiones e identificaciones grupales, es decir, por medio de ella los actores sociales toman plena consciencia de su ser sociocultural –bien podríamos hablar de una reflexividad de consciencia étnica–. Así, la etnicidad se revela como una elección racional y conscientemente manipulable; su carácter instrumental deriva precisamente de la planificación calculada de acciones e interacciones simbólicas que persiguen determinados fines, no solo culturales sino también sociales, económicos y políticos. Igual que el pueblo palta, el proceso de etnogénesis del pueblo kitukara también significa el despertar de la conciencia étnica por sobre la existencia de cualquier otro marcador identitario:

Para el pueblo Kitukara (PKK) los indígenas no sólo son los que se visten de indios, son también como ellos mismos, los que están recuperando su relación ancestral con el territorio que ocupan. Para ellos, indígena es también quien ha vivido la experiencia de discriminación por su condición de etnia y clase marginal, que se convierte en una bandera para legitimar la recuperación de su identidad, territorio y cultura en la actualidad (Gómez, 2008: 108,109)

Pues bien, las posiciones críticas y contrarias a los movimientos de revitalización étnica también pueden hacer causa común en alegar la nulidad e ilegitimidad del proceso puesto que no surgiría de causas espontáneas ni “naturales”, antes por el contrario, sería el resultado de una “ingeniería social” que busca implantar planes y proyectos para forzar una realidad, o mejor dicho, para montar una realidad artificiosa. Por lo general, esta noción parte de la idea que los grupos surgidos en procesos de etnogénesis contemporánea calculan y manipulan sus acciones, hecho que los diferencia de los grupos étnicos de pasado (sus ancestros) ya que estos últimos creaban y vivían su cultura y su identidad étnica sin saberlo, de forma inconsciente e incalculada, y por lo tanto, la suya sí es la *verdadera* etnicidad dado su carácter espontáneo.

Sin embargo, un examen minucioso de la etnicidad en todos los tiempos históricos revela que, desde épocas ancestrales, la etnicidad fue conscientemente instrumentalizada por los actores sociales con los más diversos fines. De esto ya nos ocupamos y hemos presentado algunos ejemplos y análisis en el estudio etnohistórico. Lo importante es recalcar que, en apariencia, estamos asistiendo a una dinámica de la etnicidad totalmente nueva y nunca antes vista en la historia de la humanidad; y efectivamente así es en su forma, pero no en su fondo. Los rasgos simbólicos y materiales que construyen los grupos étnicos de nuestra época difieren respecto a los diacríticos de su pasado, no así la operatividad y la función que la etnicidad siempre ha cumplido en su interacción con las dinámicas socio-culturales con las que le ha tocado articularse. Es decir, la etnicidad conserva su naturaleza de siempre y sigue manteniendo la “materia prima” que la compone, pero ahora con un recubrimiento y un decorado distintos.

La cuestión de la etnicidad como estrategia que permite la libre elección y la manipulación consciente de las estructuras sociales ha sido tratada, desde la sociología, como la cuestión del *agency*, representando la capacidad de los individuos para actuar independientemente y hacer sus propias elecciones, versus la cuestión de la *estructura*, el conjunto de patrones y esquemas repetitivos que comandan la acción social y limitan la capacidad de elección. Antony Giddens adopta en una posición dual en la que analiza como el *agency* y la *estructura* se entrelazan continuamente e influyen mutua y efectivamente entre sí.

De acuerdo a Giddens, *agency* se refiere a la capacidad de los actores de provocar efectos sociales mediante sus acciones y la reflexión sobre las mismas. Ahora bien, los actores dan forma al entorno conscientemente, pero para hacerlo deben servirse de reglas y procedimientos sociales existentes que son independientes del actor en cuestión. Tales reglas y procedimientos son la *estructura*. Esta noción recuerda la propuesta geertziana de ver la acción simbólica (cultural) no como un conjunto de esquemas concretos de conducta –tradiciones, costumbres, hábitos– sino como una serie de mecanismos de control –reglas, fórmulas, instrucciones, recetas– que demarcan campos de acción abiertos y a la vez imponen límites *por todos conocidos* a la conducta de los individuos.

Esto significa que la conducta de los actores sociales no procede *ex nihilo*, más bien, se enmarca dentro de una estructura preexistente que es la que señala las coordenadas de su acción. Sin embargo, esta estructura no es fija ni inmóvil, por el contrario, su red se teje intercalada con la acción de los actores sociales, y ambas van dando forma al entramado de la realidad socio-cultural. En consecuencia, *agency* y *estructura* se componen dentro de una interrelación dialéctica, y como toda dialéctica en su sentido más hegeliano y marxista, las contradicciones, los desequilibrios y la lucha de intereses contrapuestos son parte constitutiva de la naturaleza de su interacción.

La dialéctica entre *agency* y *estructura*, la manera como el “actor” y la “estructura” se influyen mutuamente, no es una dinámica exclusiva de la sociedad occidental<sup>58</sup> sino que ella hace parte de la naturaleza misma de su relación, por tanto, la misma se define por su carácter universal. Esta premisa nos ayuda a comprender la dinámica y la movilidad de los procesos socio-culturales y, por ende, a entender los mecanismos del cambio que operan en *todas* las sociedades, incluyendo dentro de dichos mecanismos las dinámicas y las negociaciones étnico-identitarias.

La consciencia étnica puede encontrarse en estado de latencia o en estado activo, esta cuestión ha sido analizada por los teóricos marxistas utilizando la terminología *etnicidad en sí* y *etnicidad para sí*; la primera también llamada etnicidad “caliente” o manifiesta y la segunda etnicidad “fría” o latente. Michiel Baud afirma que la base de apoyo de la etnicidad –que se encuentra en la comunidad– “puede existir de forma

---

<sup>58</sup> Puesto que la sociedad occidental suele verse como la sociedad del cambio y el emprendimiento en tanto que las sociedades tradicionales se suelen pensar como si fuesen estacionarias por completo.

“latente”, mientras que en otros momentos puede activarse y convertirse en fuerza social, encaminada a alcanzar objetivos sociales”. (Baud, 1996: 22)

Cuando la etnicidad deja su estado de latencia y se activa como fuerza social, la misma debe adoptar nuevos patrones de acción y representación; la etnicidad se torna en un sistema estructurante de la acción y la movilización social que solo es posible en un renovado marco de solidaridad y cohesión colectiva; la etnicidad se pone entonces en movimiento. En el caso del pueblo palta, el estado de latencia étnica eclosionó en el año 2006, para de ahí en adelante adoptar un rol activo y manifiesto dentro del vasto mosaico étnico de pueblos y nacionalidades que dan su tono multicolor al Ecuador y a Latinoamérica.

### **Enfoque constructivista**

A diferencia del enfoque primordialista para el que la etnicidad es un fenómeno “natural” e irreductible, y del punto de vista instrumentalista según el cual la etnicidad es un instrumento y un mecanismo político de acción social consciente, el enfoque constructivista ve en la emergencia étnica la continuidad de un proceso lógico de la realidad social que responde a sus propias leyes. Para los constructivistas, la etnicidad se reactualiza en determinados contextos que cambian los rasgos primarios de las culturas, sin responder necesariamente a algún tipo de instrumentación social o política.

Retomemos lo que fue dejado pendiente unas páginas atrás; la idea de que la etnicidad es posible y tiene lugar en situación de aislamiento, pues los contactos culturales generarían pérdidas identitarias y disolución étnica. A más del punto de vista común en el imaginario posmoderno según el cual la globalización estaría destruyendo la diferencia y generando un profundo e irreversible proceso de aculturaciones masivas y de cristalización unidireccional del modelo occidental. Durante mucho tiempo se pensó que la etnicidad sólo podría hallarse y reproducirse en reservas y guetos aislados, solidarios al interior del grupo y hostiles con el exterior. Únicamente dentro de este modelo insular la identidad étnica se salvaría de caer presa de los lazos aculturizadores lanzados por los contactos exógenos.

En oposición a este modelo insular, en 1969 Frederick Barth publica su obra “Los grupos étnicos y sus fronteras”. Barth es contrario a la idea de que los contactos

culturales diluyan la identificación étnica, antes por el contrario, las zonas fronterizas en las que dos o más grupos se encuentran yuxtapuestos son el lugar donde la etnicidad cobra mayor fuerza: Por un lado, en un escenario de amenaza y débil cohesión social la consciencia étnica puede resurgir como una estrategia de solidaridad establecida entre “iguales” donde su reconocimiento mutuo genera una adhesión interna como defensa contra posibles amenazas externas. Por otro lado y encaminada con la anterior, la identidad étnica se produce en la interrelación y la interacción social entre diferentes grupos, a través de la cual elaboramos la identidad y la diferencia. Recordemos que de acuerdo con Signorelli la identidad (y dentro de ella la etnicidad) es relacional, nos percibimos y somos percibidos diversos sólo en relación a alguien. De manera que, es justamente en la yuxtaposición donde la etnicidad se torna visible y puede llegar a aflorar con mayor vitalidad.

Así que, el lugar recurrente al que siempre debemos acudir en la reflexión sobre esta temática es la identidad, desde luego, en su relación con el “otro”. El “yo/nosotros” y el “ustedes/ellos”; la mismidad y la alteridad, forman aquellas dicotomías imprescindibles para poder conocer al “otro” y para poder conocernos a nosotros mismos. Por consiguiente, la interacción social en regiones fronterizas, en espacios liminales, en los *no lugares* de los que hablara Augé, etc. se construyen en un movimiento de incorporación-exclusión que es el que da sentido a la pertenencia y a la diferencia. De modo que, las distinciones étnico culturales: “No dependen de la ausencia de interacción y aceptación social, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen”. (Barth, en: Bazurco, 2005: 52)

Para la noción constructivista, la emergencia del factor étnico en plena época de la globalización no sólo responde a una instrumentalización política sino que se genera por la propia resignificación simbólica que la cultura adopta en la interacción con los cambios tecnológicos y sociales que se han producido en el mundo y que afectan a prácticamente todos los habitantes del globo. Si alguna vez se pensó que la antropología nada tenía que hacer en el ámbito urbano ni en los espacios administrativos, burocráticos, fabriles y productivos de la modernidad, la eclosión de múltiples identidades en estos espacios demostró todo lo contrario al ensanchar enormemente los horizontes antropológicos. Tal es así que en el presente las clásicas dualidades ciudad-campo; civilizado-salvaje; moderno-primitivo, etc., en cuanto

categorías interpretativas, han perdido parte de su poder epistemológico. Incluso determinados paradigmas como centro-periferia no pueden recibir el mismo sentido que poseían cuarenta años atrás por cuanto algunas periferias (satélites) han devenido o están deviniendo centros (el caso de los países del BRICS), sobre todo en los espacios urbanos. O el hecho de que tanto la flexibilidad laboral como la vida propia que ha cobrado la economía financiera (que no requiere mano de obra para la reproducción del capital) estén multiplicando los lugares periféricos en los propios centros como consecuencia del desmantelamiento del *Welfare State* (Estado del bienestar).

La modernidad y su espacio predilecto, la ciudad, permean todos los lugares planetarios; su influencia que se hace sentir por doquier ya no permite hablar de espacios rurales, de esferas productivas tradicionales o de grupos étnicos que no estén afectados por su influencia directa. Delante de esta estructura *sistema-mundo*, Josepa Cucó afirma que el modelo insular de análisis (al que Barth también se opone) no permite captar la complejidad de la enmarañada red de interacciones planetarias de las que hoy somos testigos. Apoyándose en Hannerz, Cucó es partidaria del llamado “análisis de red”, el mismo que:

continúa siendo una metáfora útil cuando intentamos pensar de una manera ordenada...sobre algunos de los heterogéneos conjuntos de relaciones a larga distancia que organiza la cultura en el mundo de hoy... Se puede concebir la ecúmene global como una gran red única...como una red de redes. (Hannerz, en: Cucó, 2004: 27)

Así pues, lo urbano, lo moderno, lo tecnológico, no son como se pensaba, el espacio de la homogeneización y la unificación de toda heterogeneidad. De manera incalculada, estos espacios han pasado a ser escenario de reivindicaciones identitarias de todo tipo y de emergencia de identidades étnicas que alguna vez fueron renegadas<sup>59</sup>.

Es en estos espacios que las identidades étnicas pierden su pretendido aislamiento y llegan a interactuar con una amplia gama de alteridades, canalizando así su propia autoidentificación y tomando consciencia de sus particularidades. También es

---

<sup>59</sup> Durante los siglos XIX y XX, muchos emigrantes en los Estados Unidos procuraban olvidar sus orígenes con el fin de adaptarse a la sociedad receptora; no hablan más su idioma nativo a sus hijos, quienes eran bautizados con nombres “americanos”. Hoy, varias comunidades que descienden de estos emigrantes se han propuesto rescatar y reificar simbólicamente sus orígenes.

notable el hecho de que los contactos entre culturas llegan a cambiar la forma de la “identidad original”, donde ésta adquiere nuevas formas y hasta nuevos significados. Este reacomodo y reconfiguración de la identidad tiene una larga secuencia histórica y no es un fenómeno exclusivo de la (pos) modernidad, es más, muchas identidades étnicas “tradicionales” surgieron como consecuencia de la interacción y el intercambio simbólico con occidente. En el caso latinoamericano, las Coronas española y portuguesa recategorizaron las diferencias étnicas y las reacomodaron de acuerdo al cuadro de sus necesidades administrativas y evangelizadoras, dando lugar a nuevas identificaciones, oposiciones y símbolos. Muy ejemplificador resulta el siguiente texto de Eduardo Galeano:

“Los turistas adoran fotografiar a los indígenas del altiplano vestidos con sus ropas típicas. Pero ignoran que la actual vestimenta indígena fue impuesta por Carlos III a fines del siglo XVIII. Los trajes femeninos que los españoles obligaron a usar a las indígenas eran calcados de los vestidos regionales de las labradoras extremeñas, andaluzas y vascas, y otro tanto ocurre con el peinado de las indias, raya al medio, impuesto por el Virrey Toledo” (Galeano, [1971] 2008: 68)

Así como los trajes indígenas fueron calcados de los trajes de las labradoras peninsulares, los procesos de reconfiguraciones y rearticulaciones étnicas en África parecerían haber sido calcados de los procesos latinoamericanos, pues allá también, la administración colonial jugó un rol de primer orden en la reacomodación etno-identitaria de la población. Y también de forma muy análoga, las interacciones constructivistas a ambos lados del Atlántico han llegado a configurar identificaciones y oposiciones de diverso tipo. Cucó lo expone con el siguiente ejemplo en un espacio urbano de interacción:

la plasticidad de ciertas costumbres tribales en la ciudad puede relacionarse con las manifestaciones urbanas de la oposición existente entre los africanos y los europeos, entre los africanos de distintas tribus, y entre los africanos urbanos de distintos grupos de status o clases sociales...Gluckman desveló la naturaleza de la vida social y cultural africana dentro del contexto de la dominación colonial blanca, mostrando cómo los elementos del orden social más amplio se expresan a través de aquellos otros presentes en la situación (Cucó, 2004: 29)

Saquémosle más provecho al texto de Galeano y analicemos el papel de los marcadores identitarios (vestido, tocado, tradiciones, etc.) y los rasgos primarios en

este juego de interacciones e identificaciones que permiten el resurgimiento de la conciencia étnica. Bazurco anota:

El considerar a los grupos étnicos como portadores de una Cultura –única y esencial–, facilita el que se tienda a identificarlos justamente por las características morfológicas de esa cultura que portan; como si esas características fueran esenciales para la existencia del grupo. Por el contrario, la cultura compartida se debe a una implicación conjunta, a una interacción y no a la existencia de rasgos primarios fundamentales” (Bazurco: 53).

Desde luego, esta réplica va dirigida a quienes sostienen los enfoques primordialistas. Acotemos con García Canclini que el fenómeno de mezclas culturales descrito por Galeano podría llamarse *mestizaje*, mientras que el mismo fenómeno en el presente suele denominarse *hibridación*.

Para los constructivistas, las interacciones culturales no siempre son instrumentalizadas para la acción política o social, también surgen como consecuencia de la acción de determinados operadores simbólicos y –ojo– como parte de una suerte de pulsación “espontánea” que tiene lugar en el ámbito endógeno y demarcan los límites entre el interior y el exterior de las pertenencias identitarias. Acudir a Bourdieu y a su concepto de *habitus* nos será de gran ayuda para esbozar este punto.

Desde un plano sociológico –y por extensión antropológico–, Bourdieu introduce el concepto de *habitus* desde el cual analiza la manera cómo los gustos, las preferencias, los sentimientos, la manera de pensar, la manera de actuar, etc. están modelados por la posición que los diferentes grupos sociales ocupan en el entramado social. Así, los grupos que comparten un entorno social homogéneo tienden a compartir estilos de vida parecidos. El *habitus* nos coloca nuevamente en el debate *agency-estructura*; la acción social de los individuos crea un marco de comportamientos y percepciones sociales comunes, los que a su vez son estructurantes de la subjetividad individual y colectiva.

En el proceso de absorción del *habitus* valen más las experiencias prácticas y corporales que los procesos de la conciencia. De consecuencia, al *habitus* lo conforman aquellos apegos inefables, inexplicables y poco meditados de manera “racional” y calculada, por lo tanto, no se trata de un ente negociado ni

instrumentalizado sino de una toma de posición en el mundo – un *estar en el mundo*– que va acorde a la filiación étnica, económica, de género, de edad, etc.

### 9.3. La cultura

#### Genealogía de la cultura

Como muchos de los términos abstractos que hoy utilizamos corriente y cotidianamente, el concepto de cultura siguió un largo recorrido socio-histórico hasta afirmar sus aproximaciones semánticas actuales, las que solo empiezan a integrarse hasta hace relativamente poco tiempo, desarrollándose desde unas primeras visiones particularistas y fragmentarias respecto al concepto de cultura y de quiénes son sus depositarios, hasta una concepción más universalista e integradora. De forma retrospectiva y anacrónica, el término cultura es frecuentemente utilizado para analizar la acción social, la institucionalidad y la vida simbólica de pueblos que no conocieron el concepto como tal, o que en su defecto utilizaron acercamientos conceptuales más o menos análogos, aunque notablemente más limitados con respecto a su noción antropológica actual.

Desde sus inicios, el concepto de cultura y aquellos que están en la raíz de su origen se presentaban selectivos y excluyentes por cuanto no todos poseían este patrimonio social, reservado únicamente al grupo de los patricios y las élites. Para los griegos, el concepto de *paideia* estaba relacionado con la instrucción y la educación a la que pocos tenían el privilegio de acceder. Con los romanos, el concepto de *cultura animi*, el cultivo del alma, también estaba reservado únicamente a los ciudadanos del *caput mundi*. Luego, con la caída del imperio romano y con la Iglesia como único medio de cohesión social para Occidente, el concepto de cultura se somete a la teología escolástica; el Medioevo fue un periodo de recogimiento en el que las reflexiones del ser humano sobre sí mismo se hacen predominantemente en su relación con Dios. Las cosas terrenas, por considerarse intrascendentes y efímeras, no ocuparon en mayor medida a los pensadores de la época.

Con la llegada del Renacimiento las miradas se vuelven hacia el pasado clásico greco-romano, la noción griega de *paideia* inicialmente transmitida por los filósofos estoicos a Roma donde habitualmente se tradujo como *humanitas*, es recuperada por

el nuevo movimiento ideológico, filosófico, pedagógico y literario del Renacimiento conocido como Humanismo. Este concepto recoge la confluencia de cultura subjetiva y objetiva que es utilizada en los textos de Dante y Bocaccio, aunque sin llegar a utilizar el término cultura como tal. Fueron Pascal y Bacon quienes: “comienzan a usar lingüísticamente el término que empieza a desarrollarse después del post-Renacimiento” (Guerrero, 2002: 37). A pesar de esta mayor integración del concepto, el mismo continúa atado a una visión elitista como el reflejo del gusto y del espíritu burgués. Empero, en esta época tuvieron lugar varias discusiones filosóficas que habrán de allanar el camino a la mayor amplitud del concepto cultura.

De un lado y con Hegel como uno de sus máximos representantes, están quienes sostienen la tesis eurocéntrica que ve en el modelo occidental el ideal máximo de sociedad a ser alcanzado. Para Hegel los pueblos asiáticos, africanos y latinoamericanos aún no habían alcanzado ese estado de madurez, serían como niños que no han desarrollado completamente sus capacidades cognitivas ni habrían sido capaces de crear estados elevados de cultura y de sociedad (curiosa coincidencia con la concepción colonial de minoría de edad atribuida a los indígenas). De esta manera (y como justificativo colonizador) el avance de occidente representaría el avance de la razón y el fin de la “cultura natural”, estado primitivo de sociedad propio de los pueblos no occidentales. En el mismo tenor, Leibniz llamó a las naciones europeas a deponer sus armas en las luchas internas y les propuso “volver su furia guerrera hacia el exterior” (Hazard, en: Augé, 1998: 42)

De otro lado están las tesis de filósofos iconoclastas como Rousseau que desentonaron con el entusiasmo y la euforia del momento. Para Rousseau, el avance de la civilización y de las formas de cultura occidental, lejos de traer felicidad al hombre y de haber alimentado su espíritu, lo han envilecido puesto que han matado su esencia humana –buena por definición– y lo habrían alienado al lado de las apariencias y de las posesiones materiales. Estas ideas no solo dieron origen al mito romántico del “noble salvaje” sino que cuestionaron las ideas sobre los beneficios del progreso, la unilinealidad de la historia y arremetieron contra los justificativos del avance colonial, a la postre, inspiraron a varios autores a ampliar el concepto de cultura más allá de los estrechos confines burgueses y eurocéntricos.

Voltaire es considerado el precursor de los estudios científicos de la cultura, pues en su propuesta integra el análisis entre la cultura y la historia y su mutua interdependencia, se comienza entonces a hablar de historia cultural. Un punto clave para el desarrollo del concepto lo debemos a Herder, quien incorpora la noción de pluralidad: “sostiene que cada pueblo desarrolla de manera autónoma e independiente su propia cultura y que ninguna es históricamente la continuidad de la anterior. Cada cultura tiene su propia especificidad y no puede ser juzgada ni comparada en referencia a otras” (Guerrero, 2002: 40). Las ideas de relatividad cultural y diversidad de las culturas cultivan aquí su germen.

En 1850 en Alemania, el término “*kultur*” empezó a ser utilizado de forma plural con una doble acepción: “cultura subjetiva y cultura objetiva o histórica (civilización). En adelante, el término cultura será usado en el sentido de totalidad, como algo que pertenece a un colectivo social, un pueblo o toda la humanidad” (Ibídem). Las posiciones idealistas y materialistas empiezan entonces a integrarse.

Al mismo tiempo y en el mismo escenario, Nietzsche aportará con su paradigma de “voluntad creadora” frente a las nociones que absolutizan a la cultura como un ente del espíritu (el *geist* hegeliano) o como un ente puramente cognitivo. La cultura – dice– es el resultado de la voluntad creadora de un pueblo, que por medio de ella se vuelve virtualmente uno solo y evita su disociación. Gran parte de la filosofía de Nietzsche orbita en torno a la “desnaturalización” de los sistemas socio-culturales, los que son en realidad una construcción humana, pero que a su vez construyen al ser humano.

### **Cultura y sentido común**

El tipo de discursos y de imágenes que circulan ampliamente en la sociedad (pos)moderna han localizado tres nociones sesgadas de cultura en el “sentido común” de las personas; una de ellas, cercana al concepto de *paideia*, ve a la cultura como el “cultivo de la mente y del intelecto”, esto es, el atesoramiento de información y de conocimientos mediante procesos formales e informales de aprendizaje. Pero de la misma manera como la división internacional del trabajo o las especializaciones en el sistema de castas dividen las actividades humanas en nobles e impuras, esta noción cognitiva de la cultura selecciona y segrega el tipo de conocimientos; así, ser *culto* significa conocer historia, saber leer e interpretar literatura, ser entendido en música

clásica y en arte, estar al tanto de los sucesos del mundo, o como sucede de manera “imprescindible” en la actualidad, conocer el manejo de las nuevas tecnologías. En el otro extremo, fuera de la verdadera cultura, estarían todas aquellas formas del “pensamiento salvaje” de que hablara Lévi-Strauss<sup>60</sup>; los conocimientos “naturales” de las personas, el “saber hacer” cotidiano y las estrategias cognitivas que los actores sociales utilizan como sistema adaptativo a su mundo.

Una segunda noción muy difundida coloca a la cultura del lado de las manifestaciones de las artes plásticas; la cultura estaría representada por las expresiones tangibles e intangibles del “buen gusto” y del “cultivo del espíritu” como reflejo de las elaboradas concepciones del mundo burguesas. La pintura, la escultura, la danza, el teatro, son considerados por este modelo, casi por antonomasia, la forma propia que la cultura adopta. Estas dos concepciones –que por lo general van siempre juntas– dibujan el espectro de la persona “culto” como alguien que debe, por ejemplo: “saber tocar el piano, vestir bien, leer a Joyce, escuchar a Scarlatti, admirar la pintura de Picasso o las esculturas de Rodin”. (Linton, en: Guerrero, 2002: 43)

La tercera posición es algo más amplia y “democrática”, convive con las dos anteriores sin excluirse mutuamente; la cultura es leída desde el folclore y desde lo popular como la expresión simbólica y material de los grupos de diversidad étnica, las clases marginales y, de manera general, todas las agrupaciones sociales subalternas. Pero igual que las dos anteriores, ésta también encierra una visión reduccionista y empobrecida de la cultura, y lo que es peor, a su alrededor se ha armado todo un andamiaje de exclusión y negación. Ya lo advirtieron Marx y Weber; la cultura de la clase dominante es la cultura dominante. En efecto, la mirada del “otro” se construye desde la clase que ejerce la hegemonía ya que es ella la que establece los parámetros de *quién* debería ser y *cómo* debería actuar el otro para ser considerado portador de cultura. Asimismo, ella se encarga de sentenciar quiénes se han “aculturizado” lo suficiente para negárseles su condición de seres culturales.

Ahora bien, llegados a este punto cabe plantearnos algunas preguntas clave: ¿Cómo operan estos mecanismos por medio de los cuales pensamos la cultura? ¿Qué ambigüedades y qué contradicciones encierra el “sentido común” desde el que interpretamos la cultura? y finalmente, luego de desenmascarar la carga ideológica y

---

<sup>60</sup> El padre del estructuralismo antropológico reconoce el lugar y la validez de esos conocimientos bajo la sostenida afirmación “L’homme a toujours pensé aussi bien” (el hombre siempre ha pensado bien)

el reduccionismo de las tres posiciones del “sentido común” ¿Cuál es el sentido más amplio del concepto cultura?

Ocupémonos por ahora de las dos primeras interrogantes. Para empezar, reparemos en el hecho de que las nociones de cultura se sustentan sobre dos bases opuestas pero complementarias a la vez; un amplio idealismo y un concreto materialismo. Un amplio idealismo porque desde esta trinchera el análisis de la cultura toma varias direcciones: cultivo del intelecto, fenómeno subjetivo, realidad trascendente, categoría ontológica, razón, autoconciencia, etc. En esta misma línea también ha tenido protagonismo la *fenomenología* (sobre todo con Sahlins), escuela de pensamiento que analiza los fenómenos lanzados a la consciencia mientras que sustrae en gran medida el “mundo real”.

Y en segundo lugar, un concreto materialismo porque la cultura se materializa en objetos concretos y perceptibles a los sentidos; pintura, escultura, artesanía, danza, música, etc. En suma, desde la conjunción de estas dos perspectivas la cultura es vista como un fenómeno empírico aprehensible a la percepción y comprensible y manifestable en la cognición.

Estas concepciones son las matrices operacionales de las tres nociones del “sentido común” sobre la cultura antes citadas, y aunque las mismas tienen amplia validez teórica y empírica cuando son analizadas a fondo, la posición más común es interpretarlas: “desde el más puro y vulgar materialismo hasta el más rancio idealismo” (Bazurco, 2006: 37). Los ámbitos de producción y circulación de estas nociones hegemónicas de la cultura son los que más eficazmente han operado en el “imaginario común” de la sociedad, logrando cristalizar en ella su visión empobrecida de la misma. Por desgracia, los paradigmas y las lecturas antropológicas sobre la cultura no han logrado hacer mella en el común de la sociedad, pues estos todavía se encuentran confinados en los claustros universitarios y secuestrados en congresos y publicaciones de expertos e intelectuales, de limitada circulación y poco eco masivo.

Retomando ahora las tres variables del sentido común y pasemos a enlistar sus contradicciones y sus ambigüedades:

- La cultura no operaría de la misma manera en todos sus depositarios: Las clases hegemónicas, mediante las artes plásticas y la formación intelectual, tienen derecho a la innovación y la creatividad, son *sujetos* históricos que construyen y moldean su destino. Este mismo derecho les es negado a los grupos étnicos quienes –desde la mirada hegemónica– deben mantener su cultura estática e inmóvil, de otra manera se “aculturizan”. Así pues, los actores sociales de base son expulsados de la historia, un tipo de historia a la que paradójicamente se encuentran sujetos por la propia acción “aculturizadora” de quienes hoy les reprochan su pretendida “aculturación”.
- De lo anterior se desprende que la relación de los grupos hegemónicos con la cultura es activa mientras que la de los grupos subalternos es pasiva. En la primera sería una relación dialógica sujeto-cultura, en donde ambos se hacen mutuamente. En el segundo caso se trata de una relación objeto-cultura; la cultura hace al ser cultural subalterno y éste debe permanecer atado a ella, sin posibilidad alguna de cambiarla ni ser cambiado por ella, porque de ser así “pierde su cultura”.
- La aparente amplitud, pluralidad y democracia de la tercera concepción de cultura que hemos citado encierra una notable contradicción: la “cultura popular” y la “cultura de masas” se encuentran subordinadas a la “alta cultura” de las élites burguesas, respecto a la que serían cualitativamente inferiores. Aquí se produce una relación asimétrica y vertical entre ambas esferas, en un escenario donde el arte se impone a la artesanía, la música clásica se coloca sobre la música popular, el ballet vale más que la danza del Tucumán...
- Igual que la posesión de capital –y relacionado directamente con él– la cultura se presenta como un bien escaso, algo que se acumula en abundancia, que se posee en situación precaria o de la que se encuentra totalmente desposeído.
- ¿Y qué sucede con quienes no participan de la “alta cultura” ni tampoco conservan ni reproducen rasgos folclóricos o populares? ¿Acaso no poseen ninguna forma de cultura?

Desde el empobrecido y superficial materialismo del “sentido común”, la cultura no es otra cosa que sus rasgos externos tales como vestido, idioma, artesanías o danza,

etc. Fuera de estas manifestaciones, la cultura se extingue o se disuelve en otras. Este es uno de los principales escollos que tanto los Paltas como los demás pueblos indígenas en proceso de reestructuración deben afrontar; la ausencia de marcadores identitarios (idioma, vestido y tradiciones indígenas ancestrales) deslegitimarían – desde la noción del sentido común– su proceso de reactivación identitaria.

Si bien es verdad que dichos marcadores definen fuertemente la identidad y son un referente simbólico invaluable de la cultura y la etnicidad, su virtual desaparición no significa la automática desaparición de la triada que estamos analizando. Así por ejemplo, existen muchos vascos que no hablan más el euskera y que tampoco visten de forma tradicional, sin haber perdido por ello su identidad ni su cultura vasca.

Otro punto común es subrayar el proceso de mestizaje que habría tenido lugar en los asentamientos donde habitan los pueblos que hoy reclaman su etnicidad. Siguiendo con el ejemplo español, es sabido que muchos catalanes tienen sus raíces en otras regiones de España, pues Cataluña fue destino común de varios flujos migratorios. Recuerdo que hace algún tiempo un catalán me comentó a este respecto: “En Cataluña los que más se sienten catalanes son los que tienen sus orígenes fuera de Cataluña, sus abuelos vinieron de otras regiones de España”

Una tercera resistencia que se podría construir desde la mirada hegemónica alegaría la virtual desaparición del pueblo palta hace algo más de quinientos años, lo que se podría considerar demasiado tiempo para poder sostener su continuidad histórica. Sin embargo, no se dice igual de los portugueses, quienes aún hoy se autodenominan “lusitanos” a pesar de que las tribus lusitanas habitaron su territorio hace ya más de mil años.

En fin, lo que se requiere es sincronizar el análisis: cambiar la mirada folclorizante del pasado indio “puro” por una mirada de su dinámica política y económica actual, analizar cómo los imaginarios, los símbolos y las estructuras sociales autóctonas se entrelazan con la sociedad (pos) moderna y cómo continúan reproduciéndose y actuando efectivamente sobre la forma y la estructura social del presente.

### **Amplitud del concepto de cultura**

El cultivo del intelecto, las expresiones artísticas así como el folclore también son formas de cultura, pero ellas *no son* la cultura, más bien, *hacen parte* de un amplio

conjunto de elementos que al interrelacionarse crean y modelan la cultura. Ciertamente, uno de los primeros y más importantes aportes de la antropología en tanto se erigía como ciencia fue la conceptualización que hizo de ella. Tylor con su clásica definición empieza a esbozar el espectro: “Cultura es la totalidad compleja que incluye conocimientos, creencias, artes, moral, leyes, costumbres y otras capacidades adquiridas por el hombre como miembro de la sociedad”.

Con todo, Marzal afirma que esta definición le valió a Tylor el desprestigio entre los pensadores del materialismo cultural en vista de que “... es descriptiva y no enumera expresamente los aspectos materiales de la cultura, como la economía o la tecnología, aunque los incluya en los *hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad*” (Marzal, 1997: 36). Agreguemos que al hablar de “artes” también se aproxima a los aspectos materiales de la cultura, pues si bien las artes se gestan en el “espíritu sensible”, ellas –o buena parte de ellas– terminan por adquirir cuerpo material.

Sea como fuere, la puerta quedó abierta y el precoz concepto tyloriano se habrá de enriquecer de la mano al posterior desarrollo de la antropología. La cultura, en resumidas cuentas, aúna los aspectos materiales, empíricos, objetivos y tangibles que la componen con los aspectos ideales, mentales, apriorísticos, subjetivos e intangibles de la misma. Dentro de su esfera engloba un complejo conjunto de conocimientos, creencias, artes, moral, leyes, costumbres, política, religión, sistemas de salud, saberes, sistemas educativos, estructura familiar, tecnología de cultivos, técnicas de construcción, técnicas cerámicas, de orfebrería, escultóricas, elaboración de tejidos, lengua, escritura, pictogramas, petroglifos, percepciones, sentimientos, sexualidad, elecciones alimenticias, necesidades, gustos, preferencias, estética, conducta, actitudes frente al mundo y un largo etcétera.

La cultura ya no es entonces un privilegio exclusivo y una actividad de pocos, sino es el denominador común que aúna a toda la especie humana. Pero la cultura no proviene de la herencia genética, es el producto del aprendizaje y la interacción social cotidiana en el que las nuevas generaciones receptan las estrategias simbólicas y la institucionalidad social de sus ancestros, reproduciéndolas hacia el futuro, y a la vez, dejando su propia impronta y sus innovaciones que se reflejarán en la forma de

la cultura, modificándola en el proceso; es así como el ser humano se hace en la cultura, pero él también hace a la cultura.

### **La cultura como sistema simbólico; cambios y adaptaciones**

La célebre frase de Jean Paul Sartre, “La existencia precede a la esencia”, encierra la idea de que el mundo no está predeterminado por ninguna fuerza externa, pues por sí mismo, éste se encuentra vaciado de sentido. De cara a esta falta, los seres humanos –mediante su cultura– construyen el sentido y el significado del mundo al que cada sociedad le pone su propia “esencia”. En últimos términos esto significa que la realidad social no es una construcción natural (ni metafísica) sino humana. Las *isotopías* o “ejes de sentido”, propias de los símbolos, son las encargadas de “construir el sentido” en una sociedad; es en virtud de las funciones isotópicas que cada cultura configura sus interpretaciones de la realidad y encuentra un referente para orientar su acción. Así pues, los símbolos son el vehículo de la cultura, ellos canalizan tanto las elaboraciones como las interpretaciones que cada sociedad hace de su entorno y de su propia realidad. Otra de sus bondades es su carácter *nómico* y ordenador; gracias a esta función las culturas –que actúan como filtros del mundo– organizan, ordenan y clasifican, dotan de un sentido y un significado al mundo y así configuran la(s) realidad(es). En definitiva, las “esencias” del mundo son construidas por la interacción social y simbólica tejida a diario por los actores sociales (y por supuesto, también pueden ser creación e imposición de los grupos dominantes: este es un mecanismo que les permite “naturalizar” las diferencias y defender su *status quo*). Sin embargo, el mundo y los sentidos que lo asimilan no son estacionarios, por lo tanto, la cultura tampoco es estacionaria, sino por el contrario, se adapta a los cambios que se operan en su entorno, un proceso en el cual muchas veces adquiere una nueva forma que puede diferir notablemente de los modelos precedentes.

La magistral obra de Clifford Geertz pone el acento antropológico en el estudio de los símbolos y su importancia en la comprensión de las dinámicas culturales. Esta orientación semiótica no solo se interesa en el análisis de una parte de la actividad humana representada por lo *signico*, sus alcances son todavía mayores: se trata de un enorme emprendimiento que redefine el objeto de la antropología y reformula su quehacer teórico. Para Geertz, la antropología es una ciencia interpretativa en

búsqueda de significaciones; si las culturas son dispositivos de sentido en cuyo seno operan significados y significaciones particulares, lo que los antropólogos deben hacer es interpretar esos sentidos mediante el análisis semiótico de los significantes, los significados<sup>61</sup> y las significaciones particulares.

Haciendo hincapié en que culturas son universos de sentido que interpretan el mundo, la misión de la antropología debería ser aproximarse es a *esas* interpretaciones y a *esos* sentidos: al mundo de las representaciones, de los imaginarios, de las metáforas, de la ideologías, de los discursos... Por eso, para Geertz en análisis cultural debe ocuparse de: “conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas, y no al descubrimiento del continente de la significación y el mapeado de su paisaje incorpóreo” (Geertz, 1973: 32), para en último término proponer una metodología heurística: leer a la cultura como un texto. Al proponer que el análisis cultura no se debe ocupar del “descubrimiento del continente de significación” sino a la conjetura de dichas significaciones, deja en claro que no se deben buscar formas petrificadas de la cultura, compuestas de elementos inamovibles y eternos, sino más bien es preciso *interpretar* el texto cultural cuyo contenido no es unívoco sino multisémico, compuesto de significaciones abiertas y dinámicas.

Está claro que las significaciones en el interior de las culturas no son textos cerrados, pero tampoco son realidades abiertas sin restricciones, pues la cultura y los símbolos, para poder constituirse como tales, necesariamente deben ser compartidos y por ende responder a ciertas normativas sociales. Así, en la conducta social y la vida cultural, más que ofrecer respuestas estereotípicas tomadas de la alacena común de las creencias y las costumbres, la conducta compartida implica conocer las regulaciones sociales, las condiciones de posibilidad y los límites del comportamiento social individual y colectivo. En vista de que las construcciones sociales no están libres de conflictos y contradicciones dialécticas, la gente comparte una noción común del rango de posibilidades, acciones y movimientos socialmente viables. En consecuencia, antes que elegir una respuesta cultural ya dada y previamente elaborada, lo que los actores sociales tienen frente suyo es un abanico de posibilidades y restricciones comúnmente conocidas por todos, situación que

---

<sup>61</sup> Para Saussure el símbolo se divide en dos partes: significante y significado. El primero es la parte material del signo, el segundo es el mensaje que éste encierra, aquello que quiere decir. Por ejemplo, un semáforo en luz verde es el significante (componente material). “Siga” es el significado, lo que nos quiere decir el color verde del semáforo.

evidentemente ensancha los límites de la acción, la elección y del consecuente cambio cultural.

Pero bien, los símbolos también poseen su naturaleza y sus características propias. Hemos visto que una de ellas es el ser públicos, sólo así cobran sentido y operatividad social. Una segunda característica es su inherente historicidad, movilidad y resemantización, pero contradictoriamente también se caracterizan por su permanencia y su inmutabilidad, veamos por qué:

De acuerdo con Geertz –quien recurre al modelo peirciano<sup>62</sup>– esta situación se puede evidenciar desde su análisis triádico de los mecanismos socio-culturales de acción: En una esfera está la *cultura*, compuesta por las significaciones que permiten a las personas interpretar su experiencia y orientar su acción. En una segunda coordenada está la esfera del *sistema social*, se trata de la estructura social misma, la forma que toma la acción proveniente de las significaciones de la cultura (de ahí que *cultura* y *sistema social* sean dos abstracciones del mismo fenómeno). Y finalmente, en la tercera esfera se ubica la *psicología del individuo*.

*Cultura* (ámbito de producción de símbolos) y *sistema social* (ámbito en que se cristaliza la acción social y la forma que ésta toma) pueden estar integrados armónicamente, pero también pueden entrar en tensión. Por lo común, esto último llega a suceder en momentos coyunturales en que el *sistema social* cambia sus estructuras y entra en franca contradicción con la esfera cultural. A esto se suma la *subjetividad psicológica* del individuo. Esta situación se ejemplifica con el caso del *fallido funeral javanés* reportado por Geertz: El fracaso de este funeral tradicional se debe a la incongruencia entre el marco cultural y la estructura de interacción social, contradicción surgida por el desfase existente entre la persistencia de símbolos religiosos de una estructura social campesina en un ámbito urbano.

Continuando con esta idea consideremos que los símbolos pueden ser de diverso tipo, por ejemplo, los *emblemas*, cuya función principal es la de metaforizar la identidad mediante la asignación de un significado “esencial” a determinados significantes: banderas, escudos, héroes, himnos, etc., símbolos que por lo general son permanentes. Cuando los símbolos son contemporáneos al *sistema social* y se

---

<sup>62</sup> A diferencia de la diada de Saussure, para Pierce el signo está conformado por tres elementos: 1) Representamen; el signo mismo. 2) Objeto; lo que es representado. 3) Interpretante; quien interpreta.

entrelazan solidariamente con él, ambos interactúan en la construcción de la estructura social, llamemos a estos símbolos *símbolos performativos*.

Ejemplifiquemos un caso: En la escuela aprendimos que el barco navegando sobre el río Guayas representado en el escudo nacional simboliza el comercio entre la costa y la sierra, esto es, la articulación efectiva entre las regiones en un momento histórico en que su relación socio-política era tensa y precaria. Ahora bien, en el siglo XIX cuando el escudo fue creado, el barco navegando sobre el río Guayas era parte de la estructura social de la época, tenía un valor performativo real, pues efectivamente los barcos eran vehículo del comercio y además cumplían la difícil misión de fortalecer la cohesión y la unidad nacional.

Más tarde sin embargo, este símbolo perdió su performatividad: tras la construcción del Puente de la Unidad Nacional y el desarrollo de nuevos sistemas de transporte y comunicación, los barcos y los ferris que navegaban sobre el Guayas intercambiando mercancías y preconizando la unidad nacional desaparecieron, con lo que se produjo un desfase entre el *símbolo* y el *sistema social*. Pero dado que este símbolo es un *emblema* y como tal no está obligado a corresponderse con el *sistema social*, el mismo puede perdurar en armonía con éste, pues su propia naturaleza de emblema lo hace permanente y le otorga larga vida. No sucede igual con símbolos que se supone deben ser performativos –no solo emblemáticos o metafóricos– y en cuya performatividad colisionan con el *sistema social* (como es el caso del funeral javanés)

Si obviamos por un momento que el barquito en el escudo es un emblema y suponemos que, en aras de la identidad y la unidad nacional, este símbolo debería reactivarse, encontraríamos –más temprano que tarde– que el mismo se contradice con el *sistema social* actual y que por lo tanto resulta inviable: por una parte, no es funcional a la red comercial nacional del presente; y por otro lado, hoy se intenta fortalecer la “ecuatorianidad” por otros medios. Recapitulemos: el *sistema social* es móvil, en cambio, algunos *símbolos* como los emblemas y los arquetipos son permanentes, ambos pueden convivir armónicamente. Pero asimismo, existen otros *símbolos* que deben renovarse y resemantizarse para no entrar en contradicción con el *sistema social*, si ello no ocurre, la ruptura es eminente.

Esta constatación nos retrotrae a las nociones esencialistas y primordialistas de la cultura, ingenuamente exigentes de permanencia de los sistemas simbólicos tradicionales en medio a fuertes cambios estructurales en el *sistema social*. Por lo tanto, en el proceso de rescate cultural y reconstrucción identitaria del pueblo palta no se trata de recrear el tipo de vida ni de orientar la acción por medio de referentes simbólicos “puros” de hace quinientos años atrás, puesto ellos no se corresponden con el *sistema social* del presente.

Desde luego, eso no quiere significar que los pueblos en proceso de reconstitución identitaria deban entregarse a las estructuras simbólicas dominantes ni permitir que ellas enajenen su identidad y coarten su lucha social, pues éstas fueron construidas por los grupos dominantes en función de sus propios intereses de dominación. De cara a este hecho, no debemos olvidar que la cultura también presenta un componente político y contiene un potencial contrahegemónico de acción. Frente a las estructuras y las superestructuras económicas dominantes en la sociedad actual, así como a las estrategias políticas que desde la sociedad hegemónica se orquestan para movilizar sus proyectos, los pueblos indígenas no se han replegado sobre sí mismos, por el contrario, han debido politizar su acción y exigir reivindicaciones socio-económicas a la sociedad dominante, pues ésta ha producido cambios estructurales en el acceso a los recursos mediante la mercantilización del intercambio y la monetarización de la supervivencia.

Ante todo, la reconstitución de la identidad no debe pasar primordialmente por la reactivación de los signos “puros” de una cultura, sino por su renovación dentro de un marco que oriente la acción social y que marque diferencias con el imaginario eurocéntrico. En este camino, fortalecer una noción de grupo es primordial, restableciendo las solidaridades internas y los sistemas productivos que recuperen la cooperación y el intercambio de productos, garantizando la soberanía alimentaria de las comunidades. Para ello se requiere defender la territorialidad de las comunas paltas, manteniendo el régimen comunal, las autoridades que lo rigen y sus estatutos internos. En los actuales momentos la coyuntura se presenta favorable, la etnicidad ha devenido un elemento de representación y cohesión social muy poderoso; mediante suyo se opera una nueva simbología de pertenencias y diferenciaciones que están configurando un nuevo universo de sentido contrahegemónico; asistimos a un proceso diametralmente opuesto de “desblanqueamiento” y de “indigenización” de

varios pueblos otrora considerados “campesinos” y “mestizos”. En texto de Patricio Guerrero:

“El hecho de que un indígena no siga vistiéndose con su ropa tradicional, o que haya cambiado algunos aspectos manifiestos de su cultura, no puede juzgarse ligeramente como una pérdida de la misma, pues vestido de otra forma, si conserva su ethos, las creencias, los valores propios de su cosmovisión y su racionalidad, que son parte del sistema de representaciones que preserva en la memoria colectiva, seguirá siendo lo que ha construido como pueblo”. (Guerrero, 2002: 81)

Por último, hagamos justicia a los símbolos emblemas y reconozcamos su valor como referentes de identidad: No porque el barquito sobre el río Guayas ha perdido su performatividad ha perdido su eficiencia simbólica como representante metafórico de la identidad nacional. Todo lo contrario, su valor histórico lo legitima como uno de los símbolos arquetípicos de la “ecuatorianidad”. Además, los *símbolos emblema* promueven la acción social; baste pensar en el esfuerzo de los gobiernos por justificar la existencia de una “identidad nacional”, o las masivas movilizaciones a los campos de batalla para defender los colores de una bandera. En suma, la historia, la etnohistoria, la arqueología, la oralidad, etc., ayudan a recrear el pasado del pueblo palta y son un referente simbólico de identidad que establece una conexión y una continuidad con el pasado.

Ninguna cultura que se reconstituya puede surgir *ex nihilo* (de la nada), de lo contrario sería un invento, lo que precisa es establecer anclajes con su pasado y recuperar su memoria histórica. En otro fragmento del texto de Guerrero:

es necesario ver que los universos simbólicos, que dan significado a la acción humana, están cargados de historicidad, ya que son un proceso social e histórico concretos; de ahí que no pueda entenderse los procesos de significación y de sentido de las diversas culturas sin analizar los procesos históricos que los hicieron posibles (ídem: 77).

La conciencia de un pasado común sienta las bases de la identificación colectiva, de esta forma, el acervo histórico y cultura de un grupo humano se constituye en un referente de identidad que marca la continuidad temporal entre el presente y el pasado, y que al mismo tiempo se proyecta hacia futuro para asegurar la permanencia de las particularidades de un pueblo o de un grupo social. El entrar *todos* en un solo

proceso global homogeneizador generaría la crisis de los sistemas simbólicos propios, lo que traería consigo una crisis de sentido y de identidad; frente a la pluralidad social, cultural, económica y ecológica del mundo, no todos podemos guiarnos por los mismos referentes de sentido, ya que los intereses y las estrategias para relacionarlos con él dependen de las necesidades particulares de cada grupo. De ahí que el propósito de extrapolar modelos (lo que hace se con el eurocentrismo) a nuestra propia realidad tenga contenido el germen de su fracaso; una de las primeras acciones de resistencia es precisamente la resistencia simbólica a la dominación y la enajenación de la identidad. Quizá en este sentido se entienda la explosión de las múltiples diversidades que se han producido en los últimos años, justamente cuando la presión homogeneizadora del capitalismo global se acentuó y se aprestaba a cantar victoria los reclamos por los pluralismos empezaron a afinarse. En definitiva, el pensamiento humano se caracteriza por ser un pensamiento eminentemente simbólico, de ahí nace la necesidad de crear nuestros propios símbolos y no sólo de consumir de manera pasiva productos semióticos ya elaborados, además, en este mismo proceso necesitamos crear nuestros propios referentes de sentido, pues sólo en ellos nos hemos llegado a constituir como seres humanos.

## CONCLUSIONES

De lo estudiado podemos concluir que los descendientes del pueblo palta no se extinguieron realmente durante los procesos de conquista. Si bien su sustantivo de Paltas se perdió en el camino, siguieron aunados bajo la categoría genérica de “indios”, una identidad que se constituyó en torno a un díptico principal: la mita y el tributo. En este proceso, la administración colonial española jugó un rol de capital importancia en la conservación de las identidades indígenas, no realmente mediante políticas respetuosas de la diferencia y la alteridad, sino legislando a favor de la conservación del indígena sin cuyo servicio y sus impuestos las ciudades, las haciendas y el fisco no habrían podido ser.

Una particularidad del espacio lojano fueron las particulares condiciones de maltrato a las que la población indígena se vio subyugada, amén de la presencia de minas en las regiones periféricas del corregimiento de Loja, en cuya labor miles de vidas indígenas se extinguieron inmisericordemente. La disputa por el servicio mitayo entre la hacienda lojana y las minas auríferas y argentíferas se resolvió a favor de aquellas, pues con el tiempo la temible mita minera empezó a ser restringida. Esta acción fue en beneficio de la supervivencia de los indígenas en las jurisdicciones de Loja y Yuhuarzongo.

Otra importante conclusión es la constatación de que el discurso de Loja como “ciudad blanca y castellana” parece ser de larga data, pues, a diferencia de las demás ciudades de la Audiencia de Quito, en Loja la división de barrios según criterios étnicos realmente fue llevada hasta su extremo. La población de El Sagrario en su inmensa mayoría estaba compuesta por blancos y mestizos y las parroquias de San Sebastián y San Juan por indios.

Hemos llegado a determinar de qué manera la sociedad indígena fue estructurada y organizada durante la colonia, tanto por la acción de la administración central como por la propia sociedad indígena, ambas como es lógico por motivos muy diferentes y en función de sus propios intereses. Los indios lojanos se clasificaron en quintos (originarios) y coronas (forasteros), para cada uno de ellos regía un tributo diferenciado, además, los segundos no estaban obligados al servicio de mita, ello en virtud de que no les eran reconocidas tierras de comunidad.

La población indígena echo mano de las redes de parentesco y del tejido de la descendencia para escapar a las cargas coloniales, a veces optando por el mestizaje biológico (en el caso de las mujeres indígenas que tenían hijos con mestizos o españoles) y el mestizaje cultural, mediante el desprendimiento de sus propios modelos simbólicos y la adopción de buena parte de aquellos que eran significativos a la sociedad dominante. La corona resistió a los cruces de frontera étnica mediante la imposición de medidas que legislaban a favor de la continuidad de la herencia indígena, aunque dichas medidas no podían extenderse por varias generaciones, con lo que con el paso del tiempo el mestizaje fue tornándose en determinante.

Hemos definido que es a finales de la época colonial e inicios de la republicana cuando tiene lugar el mayor y más acelerado proceso de “desindigenización” de Loja, a la par que la provincia iba reuniéndose en torno al *ethos* de la cultura blanca y castellana, diferente a las poblaciones al norte y al centro de los Andes ecuatorianos. La excepción a la regla es el sector de Saraguro, donde se gestaron condiciones favorables para la conservación de la identidad indígena.

Con todo, entre la población campesina de Loja la memoria colectiva de sus ascendientes nunca llegó a extinguirse por completo. A partir de esta memoria y de la tenencia de tierras comunales en el año 2006 inició un proceso colectivo de etnogénesis, es decir, de recuperación de la cultura y la identidad palta, colocando a este pueblo nuevamente en el mapa de su ancestral territorio.

Este proceso puede generar cuestionamientos y resistencia, toda vez que los paltas actuales han perdido la mayor parte de sus diacríticos étnicos como vestido, idioma, o expresiones “folclóricas”. Desde la mirada hegemónica, aquella que impone los criterios para definir al “otro”, este proceso es deslegitimado. Sin embargo, una conclusión importante es que la cultura es muchas cosas, no solo el “folclore”, el que además se constituye en una mirada construida con estigmas y preconceptos “exotizantes” de la diferencia. Debemos tener presente que la cultura también es la memoria, la política, las acciones colectivas pensadas en conjunto, y de manera muy importante, la consciencia étnica.

Para que este proceso pueda continuar se necesita reafirmar la asociación comunitaria por encima de los intereses privados, sobre todo aquellos tendientes a la apropiación particular de las tierras comunitarias. La tierra más allá de ser un factor

de producción es un símbolo de identidad que coadyuva a la cohesión grupal. Las instituciones como el MAGAAP deben flexibilizar sus políticas pensadas en beneficio de la producción privada y la posesión individual de la tierra, por lo que la organización comunal queda excluida de la agenda de este ministerio, poniendo en riesgo los logros y la estructura organizativa llevada a cabo hasta el presente por la FEPROCOL/PUEBLO PALTA.

## BIBLIOGRAFÍA

### **Acosta, Alberto**

2006 *Breve historia económica del Ecuador*. Corporación Editora Nacional, Quito.

### **Almeida, Eduardo**

2000 *Culturas prehispánicas del Ecuador*. Viajes Chasquiñan Cía. Ltda., Quito.

### **Almeida, Ileana**

2005 *Historia del pueblo Kechua*. Abya-Yala, Quito.

### **Almeida, Napoleón**

1983 *El Periodo de Integración en el sur de la Provincia de Loja*. En *Cultura*, Revista del Banco Central del Ecuador, vol. 15. Quito.

1999 *La cultura popular en el Ecuador. Tomo VIII, Loja*. CIDAP, Cuenca.

### **Álvarez, Silvia**

1997 *Crónicas desde el mar. Una aproximación a la condición indígena en la costa ecuatoriana*. En: *Etnografía mínimas del Ecuador, serie pueblos del Ecuador* (José Juncosa, compilador). Abya-Yala, Quito.

### **Anda, Alfonso**

1987 *Corregidores y servidores públicos de Loja*. Banco Central del Ecuador, Quito.

1993 *Indios y Negros bajo el dominio español en Loja*. Abya-Yala, Quito.

### **Anderson, Benedict**

[1983] 2007 *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México.

### **Archivo Nacional de Historia**

2008 *Catálogo Serie Gobierno*. Producción Gráfica, Quito.

2008 *Catálogo Serie Indígenas*. Producción Gráfica, Quito.

**Arteaga, Diego**

1999 *Tras las huellas de la chola cuencana (siglos XVI-XVII)*. En: Estudios, crónicas y relatos de nuestra tierra. Casa de la Cultura Ecuatoriana, núcleo del Azuay, Cuenca.

**Augé, Marc**

1998 *La guerra de los sueños, ejercicios de etnoficción*. Gedisa Editorial, Barcelona.

**Baud, Michiel. Et Al.**

1996 *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Abya-Yala, Quito.

**Bazurco, Martín**

2006 *Yo soy más indio que tú; resignificando la etnicidad*. Abya-Yala, Quito.

**Belote, James**

[1984] 1998 *Los Saraguros del Sur del Ecuador*. Abya-Yala, Quito.

**Brito, Juan Carlos/Cuesta, Yadira**

2011 *Gualaceo. Historia Viva del Jardín Azuayo*. Universidad de Cuenca/Gobierno Provincial del Azuay, Cuenca.

**Burgos, Hugo**

1995 *Primeras Doctrinas en la Real Audiencia de Quito, 1570-1640*. Abya-Yala, Quito.

**Caillavet, Chantal**

1983 *Relaciones coloniales inéditas de la provincia de Loja*. En: Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador, vol. 15. Quito.

1983 *Fuentes y problemática de la historia colonial de Loja y su provincia*. En: Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador, vol. 15. Quito.

- 1989 *Los grupos étnicos prehispánicos del sur del Ecuador según las fuentes etnohistóricas*. En: Antropología del Ecuador, memorias del primer simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador. Abya-Yala, Quito.

**Carbo, Luis**

- 1953 *Historia monetaria y cambiaria del Ecuador*. Banco Central del Ecuador, Quito.

**Catálogo del Archivo de la Curia Arquidiocesana de Cuenca.**

- 1989 Vol. I. Diezmos y Economía. Banco Central del Ecuador, Cuenca.

- 1989 Vol. II. Juicios, Inventarios, Testamentos. Banco Central del Ecuador, Cuenca.

**Chacón, Juan**

- 1981 *La república de los indios en la antigua provincia de Cuenca*. En: Revista del Archivo Nacional de Historia, vol. 3. Cuenca.

**Cieza de León, Pedro**

- [1550] 1971 *La Crónica del Perú*. Ediciones de la Revista de Ximenez de Quesada, Bogotá.

**Clastres, Pierre**

- [1974] 2010 *La sociedad contra el Estado*. Virus Editorial, Bilbao.

**Costales, Piedad y Alfredo**

- [1977] 2005 *La Nación Shuar*. Abya-Yala, Quito.

**Cucó Giner, Josepa**

- 2004 *Antropología Urbana*. Ariel, Barcelona.

**Deler, Jean-Paul**

- [1987] 2007 *Ecuador, del espacio al Estado nacional*. Corporación Editora Nacional, Quito.

**De la Cadena, Benjamín**

- 1984 *El imperio teocrático de los incas*. Universidad de Cuenca, Cuenca.

**De la Vega, Garcilaso**

[1609] 1967 *Comentarios reales de los Incas*. Tomo IV Editores de Cultura Popular, Lima.

**De Sousa, Boaventura**

2009 *Las paradojas de nuestro tiempo y la Plurinacionalidad*. En: Plurinacionalidad, democracia en la diversidad. Abya-Yala, Quito.

**Dewulf, Art**

1999 *La percepción ambiental de los campesinos de Jima*. Universidad de Cuenca / ACORDES / PROMAS, Cuenca.

**Echeverría, José (Compilador)**

1996 *Personalidades y dilemas en la arqueología ecuatoriana*. Abya-Yala, Quito.

**Eguiguren Riofrío, Carlos**

1947 *La catedral de Loja*. Editorial Difusión, Buenos Aires.

**Estupiñán, Tamara**

1997 *El mercado interno en la Audiencia de Quito*. Ediciones del Banco Central del Ecuador, Quito.

**Ferraro, Emilia**

(s/f) *Módulo de Antropología Económica*. Universidad Politécnica Salesiana, Quito.

**Galarza, Jaime**

1973 *El yugo Feudal*. Ediciones Solitierra, Quito.

**Galeano, Eduardo**

[1971] 2008 *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI Editores, México.

[1994] 2008 *Úselo y tírelo: el mundo visto desde una ecología latinoamericana*. Grupo Editorial Planeta, Buenos Aires.

**Gallardo Moscoso, Hernán**

1991 *Historia Social del Sur Ecuatoriano*. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.

**García Canclini, Néstor**

[1985] 2009 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Debolsillo, México.

[1989] 2009 *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Debolsillo, México.

**Geertz, Clifford**

[1973] 1991 *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Buenos Aires.

**Godelier, Maurice**

1994 *El Concepto de formación económica y social: El ejemplo de los incas*. En: Historia de la Antropología 2. Instituto de Antropología Aplicada, Quito.

**Gómez, Ricardo**

2008 Indígenas urbanos en Quito, el proceso de etnogénesis del pueblo Kitukara. En: Identidades, etnicidad y racismo en América Latina. FLACSO, Quito.

**Gondard, Pierre**

1983 *La utilización del suelo y los paisajes vegetales en la provincia de Loja. Aproximación a los sistemas de producción agrícola*. En: Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador, vol. 15. Quito.

1983(b) *Ritmos pluviométricos y contrastes climáticos en la Provincia de Loja*. En: Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador, vol. 15. Quito.

**Guamán, Francisco. Et Al.**

(s/f) *Delimitación territorial del pueblo palta de 14 comunas ancestrales*. CODENPE / FEPROCOL, Loja.

**Guerrero, Patricio**

1997 *Antropología Aplicada*. Abya-Yala, Quito.

2002 *La cultura. Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Abya-Yala. Quito.

**Guffroy, Jean**

1983 *El poblamiento en la provincia de Loja durante el Periodo Formativo: datos e hipótesis*. En: *Cultura*, Revista del Banco Central del Ecuador, vol. 15. Quito.

1989 *Las tradiciones culturales de Catamayo en el ámbito formativo andino*. En: *Antropología del Ecuador*, memorias del primer simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador. Abya-Yala, Quito.

**Gutiérrez, Ramón**

1993 *Las reducciones indígenas en el urbanismo colonial. Integración cultural y persistencias*. En: *Pueblos de indios. Otro urbanismo en la región andina*. Abya-Yala, Quito.

**Harris, Marvin**

[1980] 2006 *Antropología Cultural*. Alianza Editorial, Madrid.

**Heredia, Edmundo**

1977 *Los tributos indígenas en el siglo XX*. En: [www.revisionistas.com.ar](http://www.revisionistas.com.ar)

**Hocquenghem, Anne Marie**

(s/f) *Los Guayacundos de Caxas y la sierra piurana, siglos XV y XVI*. CIPCA/IFEA, Lima.

**Historia del Arte Ecuatoriano vol. 10**

1985 Salvat Editores, S.A., Barcelona.

**Ibarra, Alexia**

2002 *Estrategias del mestizaje. Quito a finales del siglo XVIII*. Abya-Yala, Quito.

**Idrovo, Jaime / Gomis, Dominique**

1997 *Arqueología Lojana*. Ediciones del Banco Central del Ecuador, Cuenca.

2009 *Historia de una región formada en el Austro del Ecuador y sus conexiones con el norte del Perú*. Gobierno Provincial del Azuay, Cuenca.

**Iturralde, Diego**

1995 *Nacionalidades indígenas y Estado nacional en el Ecuador*. En: Nueva Historia del Ecuador, Volumen 13. Corporación Editora Nacional, Quito.

**Jácome, Nicanor**

1974 *La tributación indígena en el Ecuador*. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines.

**Jaramillo, Pio**

[1955] 2002 *Historia de Loja y su Provincia*. Municipio de Loja / Senefelder, Guayaquil.

**Juncosa, José**

[1999] 2005 *Etnografía de la comunicación verbal shuar*. Abya-Yala, Quito.

**Lecoq, Patrice**

1983 *El Periodo de Desarrollo Regional en el sur de la Provincia de Loja*. En: Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador, vol. 15. Quito.

**Lévi Strauss, Claude**

[1969] 1998 *Las estructuras elementales del Parentesco*. Paidós, Buenos Aires.

**Lisón Tolosana, Carmelo**

2007 *Las máscaras de la identidad*. Ariel, Barcelona.

**Luque, Enrique**

1996 *Antropología Política. Ensayos críticos*. Ariel, Barcelona.

**Lyon, David**

[1994] 2005 *Postmodernidad (segunda edición)*. Alianza Editorial, Madrid.

**Málaga, Alejandro**

1993 *Las reducciones toledanas en el Perú*, en: Pueblos de indios. Otro urbanismo en la región andina. Abya Yala, Quito.

**Marx, Carlos**

[1867] 1997 *El Capital*. Panamericana Editorial, Bogotá.

**Meggers, Betty**

- 1998 *Evolución y difusión cultural. Enfoques teóricos para la investigación arqueológica.* Abya-Yala, Quito.

**Minchom, Martín**

- 1983 *Historia demográfica de Loja y su Provincia desde 1700 hasta finales de la Colonia*, en: *Cultura*, Revista del Banco Central del Ecuador, vol. 15. Quito.
- 1983(b) *The Making of a white province: demographic movement and ethnic transformation in the south of the Audiencia de Quito. (1670-1830)* Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines.

**Moreno Yáñez, Segundo (compilador)**

- 2006 *Pensamiento Antropológico Ecuatoriano.* Ediciones del Banco Central del Ecuador, Quito.

**Moscoso, Martha**

- 1991 *La tierra: espacio de conflicto y relación entre el Estado y la comunidad en el siglo XIX.* En: *Los Andes en la Encrucijada. Indios, Comunidades y Estado en el siglo XIX.* FLACSO / Ediciones Libri Mundi, Quito

**Murra, Jonh V.**

- 1982 *El mundo andino, población, medio ambiente y economía.* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

**Nanda, Serena**

- 1994 *Antropología Cultural.* Instituto de Antropología Aplicada, Quito.

**Oberem, Udo**

- 1985 *La sociedad indígena durante el periodo colonial de Hispanoamérica.* En: *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, vol. 5. Publicación de los Museos del Banco Centra del Ecuador, Guayaquil.
- 1988 *El periodo incaico en el Ecuador.* En: *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 2. Corporación Editora Nacional, Quito

**Ortiz, Alfonso/Terán, Rosemarie**

- 1993 *Las reducciones de indios en la zona interandina de la Real Audiencia de Quito*. En: Pueblos de indios. Otro urbanismo en la región andina. Abya-Yala, Quito.

**Paladines, Félix**

- 2006 *Loja de arriba abajo*. Industria Gráfica Amazonas, Loja.

**Palomeque, Silvia**

- 1983 *Loja en el mercado interno colonial*. En: HISLA N° 3, Lima.
- 1990 *Cuenca en el siglo XIX, la articulación de una región*. FLACSO /Abya-Yala, Quito.
- 1991 *Estado y Comunidad en la región de Cuenca en el siglo XIX* en: Los Andes en la Encrucijada. Indios, Comunidades y Estado en el siglo XIX. FLACSO/Ediciones Libri Mundi, Quito.

**Pérez, Aquiles**

- 1984 *Los Paltas*. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
- 1987 *Las mitas en la Real Audiencia de Quito*. Biblioteca de Autores Ecuatorianos N° 66, Guayaquil.

**Pietri-Levy, Anne Lise**

- [1986] 1993 *Loja, una provincia del Ecuador*. Ediciones del Banco Central del Ecuador, Quito.

**Poulantzas, Nicos**

- 1969 *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. Siglo XXI, México.

**Quijano, Aníbal**

- 1999 *Des/colonialidad del poder, el horizonte alternativo*. Abya-Yala, Quito.

**Ramón, Galo**

1991 *Los indios y la constitución del Estado Nacional* en: Los Andes en la Encrucijada. Indios, Comunidades y Estado en el siglo XIX. FLACSO/Ediciones Libri Mundi.

2008 *La nueva historia de Loja*. Graficas Iberia, Quito.

**Reinoso, Gustavo**

1993 *El Periodo Precerámico del Ecuador*. Departamento de Difusión Cultural de la Universidad de Cuenca, Cuenca.

**Sahlins, Marshall**

[1985]1988 *Islas de Historia*. Gedisa Editorial, Barcelona.

**Salomon, Frank**

[1980] 2011 *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas. La economía política de los señoríos norandinos*. Biblioteca básica de Quito N° 42, Quito.

**Sánchez-Parga, José**

1992 *Comunidad indígena y estado nacional*. Corporación Editora Nacional, Quito.

**Signorelli, Amalia**

1999 *Ciudad y diversidad*. Editorial Antrophos, México.

**Silva Charvet, Erika**

2004 *Identidad Nacional y Poder*. Abya-Yala, Quito.

**Sjömann, Lena**

1992 *Vasijas de barro, la cerámica popular en el Ecuador*. CIDAP, Cuenca.

**Poloni-Simard, Jacques**

2006 *El mosaico indígena*. Abya-Yala / IFEA, Quito.

**Torres Saldamando, Enrique**

1967 *Apuntes históricos sobre las encomiendas en el Perú*. Universidad de San Marcos, Lima.

**Temme, Mathilde**

1982 *Excavaciones en el sitio Precerámico de Cubilán (Ecuador)*. En: *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, vol. 2. Publicación de los Museos del Banco Central del Ecuador, Guayaquil.

**Tylor, Anne C.**

1988 *Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y VXII*. Abya-Yala / IFEA, Quito.

**Vargas, Edwar**

2009 *La Plurinacionalidad. Un paradigma de transformación social*. En: *Plurinacionalidad, democracia en la diversidad*. Abya-Yala, Quito.

**Vargas, José María O. P.**

1962 *Historia de la Iglesia en el Ecuador durante el Patronato español*. Editorial Santo Domingo, Quito.

[1962] 2005 *Patrimonio artístico ecuatoriano*. Trama ediciones, Quito.

1978 *La evangelización en el Ecuador*. Gráficas Ortega, Quito.

1980 *Las Órdenes religiosas y la evangelización en el Ecuador*. En: *Historia del Ecuador*, tomo III. Salvat editores ecuatoriana, Quito.

1987 *La economía política del Ecuador durante la colonia*. Banco Central del Ecuador, Quito.

1991 *El urbanismo en el Ecuador*. En: *Revista de Antropología*, vol. 11. Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo del Azuay, Cuenca.

**Velasco, Juan de**

[1788] 1978 *Historia del Reino de Quito en la América Meridional. Historia Antigua; Tomo II*. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.

[1788] 1979 *Historia del Reino de Quito en la América Meridional. Historia Moderna; Tomo III.* Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.

**Von Aken, Mark**

1983 La lenta extirpación del tributo indígena en el Ecuador. En: *Cultura*, Revista del Banco Central del Ecuador, vol. 16. Quito.

**Wolf, Teodoro.**

1892 *Geografía y Geología del Ecuador.* Tipografía de F.A. Brockhaus, Leipzig.

**Zubieta, Ana María. Et Al.**

2004 *Cultura popular y cultura de masas. Conceptos, recorridos y polémicas.* PAIDÓS, Buenos Aires.





