

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
MAESTRIA EN HISTORIA ANDINA

FLACSO - Biblioteca

TIERRAS, INDIGENAS, TRANSFORMACIONES:
El caso de Lumbisí durante la colonia

LORETO REBOLLEDO G.

Santiago, Diciembre, 1985

INDICE

INTRODUCCION.....	1
I	
EL MEDIO AMBIENTE	
1.1 Ubicación geográfica de Cumbayá.....	11
1.2 Sistema fluvial.....	12
1.3 Montes y volcanes.....	13
1.4 Geología.....	14
1.5 Características Geobotánicas.....	15
I.6 "El pueblo de las guabas".....	20
1.6.1 Producción.....	24
1.6.2 Producción del anejo de Cumbayá.....	26
I.6.3 Comunicaciones.....	28
I.6.4 Lumbisí: comunicaciones.....	34
II	
LOS HOMBRES Y SU ORGANIZACION	
II.1 Cumbayá. época aborígen.....	39
II.2 Los mitimaes incaicos en Cumbayá.....	40
II.3 Movilidad intrarregional prehispánica.....	45
II.4 Período colonial.....	50
II.4.1 Las encomiendas.....	53
II.4.2 Las doctrinas.....	58
II.4.2.1 Estipendios y camaricos.....	61
II.4.2.2 Diezmos y primicias.....	64
II.4.3 Organización administrativa.....	70
Anexo: Encomiendas 1557- 1640.....	75
III	
LAS TRANSFORMACIONES COLONIALES	
III.1 Caciques, gobernadores, alcaldes de doctrina..	78
III.2 Obligaciones laborales.....	85
III.3 El tributo.....	88
III.3.1 El tributo en Cumbayá.....	94

III.3.2 Evasión del tributo y la mita.....	104
III.3.3 Decrecimiento de la población indígena.....	111
III.4 Movilidad indígena durante la colonia.....	117
III.4.1 Yanaconas, peñadillos, vagamundos, forasteros	119
IV	
LA TENENCIA DE LA TIERRA.....	148
IV.1 Siglo XVI. reparto de tierras en Cumbayá a ve- cinos españoles.....	150
IV.2 Presión sobre tierras indígenas a finales del siglo XVI.....	156
IV.3 La situación en el siglo XVII.....	162
IV.4 Siglo XVIII: consolidación de la propiedad es- pañola en el valle	173
IV.5 Tenencia de la tierra en Cumbayá .Siglo XIX....	200
V	
LUMBISI: DEFENSA DE LA TIERRA Y RECONFORMACION DE LA COMUNIDAD.....	204
V.1 Aislamiento relativo.....	215
V.2 Heterogeneidad indígena desde el siglo XVI.....	217
V.3 Relaciones indígenas- hacienda Lumbisí.....	230
V.3.1 Siglo XVII.....	230
V.3.2 Siglo XVIII.....	237
V.4 Líderes y caciques de Lumbisí.....	253
V.5 Respuestas indígenas a presiones de la hacienda	266
V.6 Reconformación de la comunidad.....	266
COMENTARIO FINAL	271
BIBLIOGRAFIA.....	277
FUENTES DOCUMENTALES	281
ABREVIATURAS.....	291

INDICE DE MAPAS

- Mapa 1 : Parroquia Cumbayá
- Mapa 2 : Meseta de Quito
- Mapa 3 : Demarcación de tierras a indígenas y españoles en el "pueblo de las Guabas"
- Mapa 4 : Presión sobre tierras indígenas. Finales S. XVI
- Mapa 5 : Ocupación española finales del S. XVII
- Mapa 6 : Ocupación española. Finales del S. XVIII
- Mapa 7 : Calidad de terreno de la hacienda Cumbayá de la Marquesa de Maenza
- Mapa 8: Lumbisí, 1824 , zonas ocupadas por monjas e indígenas

INDICE DE GRAFICOS

- Gráfico 1: Perfil Geológico
- Gráfico 2: Vías que pasaban por Cumbayá hacia el Norte y hacia el Oriente de probable uso prehispánico
- Gráfico 3: Camino Quito-Yaruquí por Cumbayá. Siglo XVIII
- Gráfico 4: Camino Quito- Papallacta .Siglo XIX
- Gráfico 5 Lumbisí: caminos y accesos

aciarama Montesdeoca. Sin embargo, podría pensarse que la baja de tributarios producida entre 1705 (210) y 1706 (150 tributarios) pudo deberse a la epidemia de manchas y a los malos años que provocaron disentería y tercianas, pero esto no logra explicarnos la baja puntual entre estos años y la baja es gradual a medida que transcurre el tiempo.

Para 1805 parece haber habido otra epidemia de manchas en Cumbayá, ésta es mencionada por Bartolomé Daviu en el pleito que sostiene con el diezmero de San Blas por los diezmos de los indígenas de Ichimbía, acusa a éste de estar "... pretendiendo tener derecho a este fruto sólo p^o q^o algunos indios sirvientes de la dha hacienda han asistido a oír la doctrina del cura de San Blas con permiso del Ilustrísimo Sr. Obispo actual con motivo de preservarlos del contagio de manchas que ha gravado en todo este tiempo en el territorio de Cumbayá²⁰⁴".

No obstante que el clima de Cumbayá puede ser caracterizado como malsano y que las epidemias de enfermedades eruptivas se dieron con una relativa frecuencia; 1693-94, 1772, 1805; no puede atribuirse a estos dos elementos el ser causantes de la totalidad del decrecimiento de la población tributaria, e indígena en general. Las causas deben buscarse en otro lado, nos parece que más bien hay que buscarlas en la movilidad indígena.

IV - 4 Movilidad indígena durante la colonia

Las ventajas de la migración indígena durante el período colonial pueden sintetizarse en la posibilidad de no pagar el tributo

²⁰⁴ ANH-Q, Indígenas C.140, 9-V -1805 f.1

en caso de no ser encontrados, en pagar una cantidad menor de pesos en casos de ser hallados en su nueva residencia; en no tener obligación de mitar si no tenían tierras de comunidad, a diferencia de los llactayos quienes debían acudir a la mita aunque hubiesen perdido las tierras comunales; no pago de estipendio y camarico al cura doctrinero del lugar donde residían y pago exclusivo de derechos parroquiales. Estas son las ventajas que lograban los forasteros frente al risco.

Si se ve la migración desde la perspectiva de las posibles pérdidas de los indígenas por abandonar su llacta de origen, la situación puede parecer menos ventajosa debido a la pérdida de los derechos en la comunidad en términos de recursos comunales, al aflojamiento de lazos de solidaridad con los miembros de su ayllu, el inconveniente de tener que enfrentar sólo las nuevas situaciones que se creaban a partir de la migración, siendo un personaje marginal en el pueblo al que llegaba, etc. Sin embargo, al parecer estas desventajas son más hipotéticas que reales, ya que para que se diera una situación de este tipo los ayllus debían ser muy cerrados y con fuertes características endogámicas, situación que parece no haberse dado con estas características, al menos en la zona de Tumbaco=Cumbayá; debido a la gran movilidad que parece haber existido en tiempos prehispánicos. Esta característica se transformaba en una ventaja adicional para la migración indígena que evadía la acción fiscal. A la no discriminación de los foráneos -excepto en contadas excepciones en que su accionar más que su presencia afectaba a los llactayos- se sumaba la solidaridad que parece haber existido con los fugitivos,

solidaridad que podría derivarse de la expectativa de una reciprocidad futura.

Esta solidaridad con los fugitivos se hace evidente en 1779 en Tumbaco con los indígenas que debían llevar el situado de Maynas, que huyen dejando tirada la carga y se esconden en las casas de los indígenas de Tumbaco, desde donde los saca el teniente pedáneo de este pueblo²⁰⁵.

En Lumbisí tampoco se discriminaba a los forasteros en cuanto a alianzas matrimoniales, parentesco ficticio e, incluso, en el acceso a recursos como la tierra. La solidaridad y la posibilidad de integración en el pueblo de residencia, puede haberse convertido en un aliciente especial para la migración y esto podría explicar la magnitud que alcanza el fenómeno en la Real Audiencia de Quito.

Aunque es desconocida la magnitud de la migración en la región de Quito, su existencia y la frecuencia del fenómeno es ampliamente informada por la documentación colonial.

IV- 4.1 Yanaconas, peñadillos, vagamundos, forasteros, indios sueltos

El forasterismo indígena, fenómeno al parecer preincásico pero desatado a gran escala durante el período colonial se alimentó de tres tipos de indígenas: los yanaconas de conquista, es decir aquellos aborígenes arrancados de sus comunidades por los españoles para utilizarlos como cargadores y sirvientes en la empresa conquistadora; los yanaconas incaicos que eran los servido-

²⁰⁵ ANH-Q, PQ, 1779, Vol. 28, Lib. 146. Doc. 73, f. 96

res del Inca y que a la muerte de éste quedan liberados de esta sujeción pero ya no regresan a sus comunidades de origen, ya que eran grupos extraños de ellas; y, los forasteros indígenas que abandonan sus comunidades de origen para evadir la presión fiscal colonial o, en un período más tardío, aquellos que pierden el acceso a tierras por el estrangulamiento español de los recursos indígenas. De acuerdo a las tres vertientes, de las cuales se alimenta el forasterismo en la región de la Audiencia de Quito, se hace visible que sólo en un caso los yanaconas incaicos, se trata de indígenas desarraigados de sus comunidades, en el caso de los yanaconas de conquista éstos son arrancados por la fuerza de sus prácticas comunales y llacta y en el caso de los forasteros es una fuga voluntaria ante la presión externa, de aquí se desprende que en los dos últimos casos se trata de individuos con prácticas comunales anteriores fuertemente arraigadas.

La práctica del forasterismo, expresada como la desincorporación de las comunidades étnicas por individuos que abandonan la llacta comienza muy temprano en la colonia. Los primeros sujetos desvinculados de sus comunidades son los yanaconas de conquista que llegan con la nuestra conquistadora a Riobamba sacados de Santo Domingo, Nicaragua y de las comunidades costenas de Perú y Ecuador, a éstos se agregan en los yanaconas del Inca residentes en Quito. Entre unos y otros conforman un grupo indígena diferente a las comunidades aborígenes ecuatorianas, por lo que necesitan de una legislación y un trato especial. Desde 1535, el Cabildo de Quito se preocupa a través de Ordenanzas de evitar el crecimiento de este sector de indígenas, así el 22 de mayo de ese año se ordena que

los indígenas sacados durante la conquista "sean mandados volver adonde a la dicha sazón (entrada de Benalcazar a Ríobamba) estaban ese ayán por naturales dellas lo que le mandaron que asy valga por ordenanza" ²⁰⁶.

Dos años más tarde el Cabildo pide a Benalcazar "no consienta llevar ni sacar destas provincias indios ni indias de los repartimientos de los vecinos ni otros indios naturales ni extranjeros" ²⁰⁷.

Ya para 1538 el Cabildo quiteño se da cuenta que a los yanacunas se suman indios huídos de las comunidades "por cuanto en esta villa hay muchos yndios yanacunas e otros de rrepartimientos huydos que no quieren a espanoles e para que los dichos yndios se traigan al servicio de su majestad dixeron se señalaban y señalaron a hernando ortiz alguacil de campo para que les busque e por los pueblos e terminos desta villa e asi hallados los traiga". Para asegurar la efectividad de ortiz en la captura se le ofrece de salario 4 reales de oro por cada indio e india de repartimiento, medio ducado por cada yanacuna capturado, un peso cada yanacuna de Nicaragua y dos pesos por negro o negra" ²⁰⁸. De la ordenanza se desprende la complejidad de este sector social que se va conformando ya que a los indios yanacunas se agregan los de repartimiento y negros.

En lugar de una sociedad dual a nivel social y racial donde en el extremo superior están los colonizadores españoles blancos y en el otro extremo las comunidades indígenas vencidas, comienza a aparecer tempranamente una franja intermedia que con el correr

206 Libro Primero de Cabildos, op.cit, T.I, p.81

207 Ibid pp.203

208 Ibid. pp.380-381

de los años irá creciendo y transformándose en mestiza, pero que en la temprana colonia tiene un carácter y un color marcadamente indígena aunque con prácticas laborales y sociales diferentes a las de las comunidades aborígenes, especialmente en las ciudades y villas españolas. Un factor que incluyó en el desarrollo de este sector intermedio fue la contradicción entre los intereses de la Real Hacienda y de los conquistadores. Mientras al rey le interesaba conservar la mayor cantidad de indígenas en sus comunidades por el cobro de tributos, a los conquistadores los movían intereses más particulares, como el apoderarse de los servicios indígenas para el abastecimiento de lena y yerba, para construcción de casas y edificios. Sobre estas necesidades pudo crecer el forasterismo, por una parte, y encontrar protección, por la otra. La albanilería, carpintería, pintura y artesanía no sólo permitieron subsistir en las ciudades a los peñadillos, forasteros, vagamundos, yanaconas o cualquiera de los nombres diferentes con que se quiso denominar al fenómeno del abandono de la comunidad; sino les dieron una especialidad laboral importante que con el correr del tiempo pudo convertirse en pasaje directo, en generaciones posteriores, a la casta mestiza.

Para el indígena el forasterismo presentaba ventajas tales como escapar del control colonial que en lo económico se traducía en evasión del pago de tributos y la rotación mitaya, en lo cultural escapar a la evangelización compulsiva y, por lo tanto, mantener ciertas prácticas religiosas tradicionales, en lo social poder desplegar prácticas matrimoniales y sexuales fuertemente reprimidas por los cristianos españoles. Sin embargo, estas ventajas también tenían un costo alto para el indígena: abandono de la liacta,

de la huaca comunal, del ayllu, en última instancia de todo lo que da sentido a la vida. Sin embargo, pensamos que estas pérdidas pudieron compensarse desarrollando instituciones y relaciones sociales tradicionales secundarias, como el acceso a tierras en diferentes tractas, la posibilidad de casarse con miembros de otros señoríos étnicos, el conseguir protección de otras comunidades indígenas en los casos en que el punto de llegada del forastero fue territorio indígena.

Con respecto a los indígenas que se asentaron en ciudades y villas pudieron contar con la protección de españoles que usufructuaban de sus servicios, tal es el caso de los yanaconas de conquista en incaicos que residían en Quito en la colonia temprana, estos últimos recibieron la protección, no desinteresada, del convento franciscano, especialmente de Fray Jodoco Kicke quien se ocupó de enseñarles diferentes oficios, les consiguió tierras para sus sementeras y los defendió contra los hacendados que querían hacerlos mitar, e incluso, contra el cura de San Sebastián que quería incorporarlos a su parroquia.

La dependencia del convento franciscano debió traducirse no sólo en una mayor preparación laboral y educacional sino también en una mayor libertad relativa con respecto a los indígenas de comunidades controlados constante y directamente por encomenderos y presionados económica e ideológicamente por los curas de parroquias y pueblos. Al menos esta parecía ser la situación de los indígenas que habían pertenecido al Inca y que en 1530 vivían en Guancari, Miraflores y la cantera de Quito. Estos yanaconas eran adoctrinados por franciscanos para los cuales trabajaban, cuando se los intenta traspasar a la parroquia de San Sebastián se resisten, ante lo cual el párroco de esa iglesia protesta denunciando

la excesiva libertad de que gozaban: "antes que los dichos yndios fuesen señalados a la parroquia vivían muy viciosamente en tal manera que ei... (mutilado) amancevados y se emborrachavan y guardavan ritos y... (mutilado) antiguas y esto era la causa no tener pastor... y aunque los dichos religiosos han hecho y hacen bien la doctrina y le ha enseñado la pulicia... acudían a las cosas antiguas (sic) y como dichos religiosos no son juezes ny tienen jurisdicción para castigar los delitos los dichos yndios se quedavan en ellos²⁰⁸". Los yanaconas de San Francisco rehusan adoctrinarse en San Sebastián alegando que serán tratados como indios de comunidad debiendo pagar estipendio y camarico además de los derechos parroquiales, los frayles franciscanos los apoyan ya que no quieren perder feligreses ante el avance de los curatos, pero fundamentalmente por no perder el control de una fuerza de trabajo especializada.

El cura de San Sebastián contraataca diciendo que los franciscanos quieren apropiarse de los yanaconas "hacen trabajar a los dichos indios en las obras que quieren y los dan y alquilan a otras personas sin pagar los dichos indios cosa alguna sujetándolos como solariegos²⁰⁹". Sin embargo, su preocupación de fondo es otra. Teme el crecimiento del sector de yanaconas, debido a la exención del pago de tributos de que gozan, y con ello la reducción de sus feligreses y derechos parroquiales", no pagan tributo a V.M. ni a otra persona lo qual es contra vuestras leyes y cédulas particulares en que se manda que todos los yndios tribu

208 AGOF=4 8-11-1. 2-10-1591. f. 105 to 350

209 Ibid f.72 v

ten en especial los yanaconas que están en esta ciudad y a la redonda della y con esto recogen los dichos religiosos muchos indios... ('ilegible') y fuera de poblaciones no reconociendo cacique ni encomenderos ni quien los doctrine ni pastor propio²¹⁰».

La temprana preocupación de García de Valencia no dejaba de tener asidero en la realidad al margen de sus conflictos de intereses religioso-económicos con los franciscanos. De acuerdo al padrón de los yanaconas que disputaba con los irayies, se trataba de un total de 49 indígenas en edad de tributar los que con sus familias constituían un grupo de 123 personas, dentro de las cuales había 21 indígenas con profesiones que iban desde la herrería, carpintería, albanilería, pintura, botonería, hasta violeros, a los que se sumaban tres viudas del Auqui (Isabel Inga, Juana Inga y Leonor Inga) o yanaconas del Auqui (incluidos un herrero y un carpintero) o yanaconas de Pedro de la Parra, y yanaconas del contador Francisco Ruiz, más un indio de Latacunga, otro canarí y un "arriero siceno"²¹¹.

Los yanaconas del convento franciscano muestran diversos orígenes, por una parte son los ex yanaconas del inca, sus viudas y familiares, por otra son yanaconas de conquista que a la muerte de sus amos recaen en el convento, el origen geográfico de estos es distinto y corresponden a gente sacada de sus pueblos antes de la llegada de la hueste conquistadora a Kíobamba, tal es el caso de Jorge de la Cruz Mitima: "prejuntando a Jeorge de la Cruz

210 Ibid i.72

211 Ibid i.76 o 49, 76 v ó 49 v

de donde era natural respondió que era de un pueblo grande llamado Guaclochiri del repartimiento de Don Diego de Carval y que este pueblo está en el camino real una jornada de la cordillera de Pariacaca yendo al valle de Jauja y al Cuzco y Potosí y que su amo don Diego lo trajo a Lima donde aprendió a hacer casas de españoles y como había venido con un capitán y soldados que enviaba la ciudad de Lima de socorro contra Gonzalo Pizarro que venía sobre esta ciudad de Quito y como murió en la batalla del Viso-Rey y el capitán con quien había venido y como se vino a este convento viéndose desamparado y sin amo y como se concertó con el P. Fr. Jodoco prelado deste Convento de San Francisco y como se le dio esta tierra por paga de su trabajo y de su hijo Don Francisco Morochano"212.

A estos dos tipos de yanacunas de San Francisco se agregan indígenas del actual Ecuador desprendidos de sus comunidades, tal es el caso de Gaspar Capati indio soltero de Latacunga, el indio Canarí y el arriero Sigcho, que pese a ser minoritarios frente a los yanacunas incaicos y los de conquista muestran ser los pioneros de un yanacunaje urbano que se desarrolló posteriormente y que se caracteriza por el desprendimiento étnico y territorial y por la especialidad laboral y artesanal necesaria al funcionamiento urbano, planteamos que estos tres casos pueden considerarse pioneros ecuatorianos del yanacunaje urbano porque llaman la atención que aparezcan como yanacunas de San Francisco en una época en que en Quito había parcialidades con sus caciques a la ca-

212 Compte Francisco María, varones ilustres de la orden, seráfica en el Ecuador desde la fundación de Quito hasta nuestros días, Quito, imprenta del clero, 1856.

beza, que provenían de diferentes regiones y que mostraban diferentes especialidades laborales, como los mindanaes de Joan de la Vega cuyo cacique era Domingo Ninaquiza o los plateros del ayllu de Pambamochna²¹³, parcialidades que pagaban tributos y eran adoc-trinados en la parroquia de San Sebastián.

El crecimiento del yanaconaje urbano se explica no sólo por el interés de los indígenas de evadir el control fiscal sino también por los criterios señoriales por los cuales se guiaban los conquistadores españoles, la conjunción de estos dos tipos de intereses permitió el ensanchamiento del forasterismo urbano y el crecimiento del mestizaje, ya que no sólo los hombres que huían de su comunidad podían esconderse en las ciudades sino también eran traídas mujeres indígenas para hacer de nineras. Para 1575 fray Antonio de Zúñiga denuncia ante el oydor Pedro de Hinojosa que los caciques se quejan "que a más andar se les van despoblan-do los pueblos por el mucho servicio que cada día sale dellos pa-rra los españoles; y es el caso que nabrá en quito más de mil y quinientas mujeres de Castilla y mestizas y entre todas ellas no se hallaran ciento que críen sus hijos sino que en pariendo cual-quiera que sea le han de llevar una india que le críe su criatu-ra y así por lo menos no hay año que no entren en quito trescien-tas y más indias y la que una vez entra no sale y por esta causa está el pueblo lleno de indias y indios de que no pocos pecados contra Dios se recrecen, sino digánlo las escuelas de quito a-donde hay más de tres mil muchachos y los dos mil son mestizos²¹⁴.

213 AGOF-Q, 8-11-1, 2 Padrón de indios parroquianos de San Sebas-tián 50 ó 50 ss.

214 Compte, Francisco María, op.cit, pp.53.

En el mismo documento se hace una de las primeras menciones sobre abandono de los pueblos y comunidades por parte de los indígenas:

quejándose los caciques y algunos me han dicho a mí llorando: padre yo no entiendo esta justicia de vosotros que voy al audiencia y meto una petición y digo: que la tasa que me mande pague cada año a mi encomendero tantos pesos de oro y tantas piezas de ropa y que algunos indios por no hilar y tejer se me salen del pueblo y se van a otras partes donde andan vagabundos y por esta causa carga el trabajo sobre los pocos que quedan en el pueblo, que me den una Provisión Real para que donde quiera que hallase los tales holgazanes los pueda llevar al pueblo; la cual provisión así como la pido así me la dan. Salgo muy contento y topo mis indios en la plaza de Quito o en otro caso dígoles que en virtud de aquella provisión vayan conmigo al pueblo y luego cada uno de ellos saca otra provisión de su seno y dice que allí tiene otra parte para estarse donde quisiera 215.

En otro acápite de su carta, Fran Antonio de Zúñiga encuentra en la mita la causa de la ruída de los indígenas de sus comunidades y trata de establecer qué tipo de mita es la más gravosa para ellos y que provoca la evasión. Distingue cuatro tipos de jornaleros indígenas: los pastores alquilados por un año por la justicia quienes por apacentar el ganado cerca de sus casas no sufren mayores agravios; los jornaleros contrataos en Agosto para coger las sementeras, considera que por ser por poco tiempo este servicio no les provoca mayores molestias a diferencia de aquellos jornaleros que deben ir a Quito a la mita "los cuales se mudan de dos en dos meses y repártense para un oficio de bestias y es para que vayan dos leguas de la ciudad a traer yerba para los caballos y lena para quemar en todo el pueblo... hay otros que se llevan a la dicha ciudad en verano para hacer los edificios destos, aún se reportan más cantidad de indios. Estas

215 En Compte, Francisco María, pp.52

dos maneras postreras son las que sienten mucho los indios y con razón: porque un pobre indio que le cabe a su vez de ir a estas cosas se apareja para ellos como si fuera a morir²¹⁶.

El peso de la mita urbana es resentido por parte del grupo indígena por diversas y variadas razones; el mal trato que sufren de los españoles expresado en azotes, tener que alimentarse por sí mismos el tiempo que están mitando, tener que caminar dos leguas cargando lena y yerba y cinco leguas cargados a la espalda con la cal y arena para los edificios, recibir sólo 2 pesos de salario por los dos meses de servicio que no alcanzan a cubrir los gastos de comida y vestuario, pagar derechos al cura en caso de morir en quito, o para evitarios, ser enterrados como animales escondidos en un muladar; los perjuicios que sufre en su hogar el mitayo que sale como la muerte o huida de parientes durante su ausencia, pérdida de animales domésticos, "si era tiempo de sembrar, pasados ya dos meses y lo que tardó en el camino pasase el tiempo y aquel año no siembra. Si era tiempo de desyerbar haya la sementera anogada en yerba, y si era tiempo de coger nallaba vendimiada por otros, de arte que de cualquier modo que ellos sea el no trae blanca de quito y nalla perdida su nacenuela²¹⁷.

Ante esta situación la fuga para escapar a la mita es claramente entendible, en páginas anteriores se revisó las posibilidades que abrían las ciudades a los indígenas fugados. Pensamos que las expectativas que se abrían para la migración intrarural eran mejores ya que implicaban no tener que romper con el modo

216 Ibid. pp. 54

217 Ibid. pp. 56

de vida tradicional. Como puntos de llegada del migrante se puede contar con huaycos y quebradas inaccesibles a los españoles y además con los territorios a los que accede el grupo étnico en otros climas y regiones para su autoabastecimiento, que tienen la ventaja de ser productivos y de haber allí relaciones sociales que permiten acoger y proteger al migrante. Ambas alternativas fueron utilizadas con mayor o menor éxito por los indígenas huícos de las comunidades, desde la colonia temprana.

Para 1614 el visitador de la provincia de los Sicchos, Matías de Peralta, al llegar a los pueblos de "Atunsichos" y "Sinivi" se da cuenta que éstos cuentan con poco contingente de población ya que una parte considerable de los indígenas está fuera de los pueblos cultivando maíz en otras provincias, situación que aprovechan para no ser adoctrinados y evadir el tributo y en caso de ser hallados por los caciques se pagan 6 pesos cada vez que les toca mitar. Peralta resalta, a partir de la situación que denuncia, la ventaja de contar con oyaricos y descubridores, quienes por el premio de ser reservados de la mita y pago de tributos entrega a los españoles a los indios ocultos; gracias a la eficiencia de estos oyaricos dice haber encontrado en esa visita a más de 100 tributarios entre 30 y 40 años y haber hecho bautizar a más de 200 niños cuya existencia era desconocida por caciques, encomenderos y curas.

Pese a los premios otorgados a los perseguidores, la huida siguió siendo un recurso indígena de evasión colonial (fiscal e ideológica) que tendió a aumentar con el paso de los años creando

serios problemas a los caciques para el entero de mitayos y el pago de tributos.

En 1643 Don Pedro Quingalumbo y Esteban Quinrray, cacique y Gobernador de Cumbayá, se ven obligados a incluir entre los mitayos de estancia a dos yanacunas del convento franciscano ante la falta de indígenas disponibles dentro del pueblo, situación que provoca la inmediata protesta de yanacunas y frayles quienes aclaran que jamás han hecho otra cosa, ellos y sus antecesores, que servir al convento, por lo tanto es inaceptable que se los quiera obligar a hacer mita de gananes y pastores. Pese a que el afectado directo con la discusión es el regidor Pedro Ruiz de Roxas, a quien se le habían asignado los yanacunas para el trabajo de su estancia, triunfa la posición de éstos de que nos se les puede obligar a mitar como gananes ni en otros servicios ya que su única obligación es con el convento franciscano ²¹⁹.

De la discusión y resolución respecto a si los yanacunas deben mitar o no se desprenden las ventajas que tenían los indígenas forasteros con respecto a los originarios; la obligación de la mita era sólo para los llactayos con acceso a tierras de comunidad, ya que se consideraba forasteros a todos aquellos indígenas que habían abandonado su llacta de origen perdiendo el acceso a tierras comunales. Desde el punto de vista fiscal se exime a los forasteros de la mita y se les asigna un tributo más bajo que los originarios por su carencia de tierras de co-

219 AGOF 8-2-III 16-8-1643 f. 55s.

munidad en el punto de llegada. Sin embargo, desde la temprana colonia y debido a una concepción flexible de territorialidad y a la práctica ancestral de acceder a recursos de otras regiones, se dio la posibilidad de surtir la presión fiscal- especialmente el requerimiento de la mita- a través de la migración desde la llacta de origen -considerada por los españoles como el pueblo al cual fueron reducidos los indígenas y donde tenían tierras comunales para adoctrinarlos hacia otros puntos en los cuales el grupo tenía acceso a tierras, pero esto no era percibido por los españoles quienes usaban un concepto de territorialidad continua. Prácticas recíprocas de este tipo, conocidas y encubiertas por las autoridades tradicionales indígenas tanto en el punto de llegada como de salida de la migración -aunque combatidas por las autoridades indígenas impuestas por los españoles- habrían posibilitado preservar un modo de hacer indígena, aliviando de la mita a los miembros fugados de la comunidad y compensando éstos en dinero para el pago de tributos a aquellos que quedaron en la llacta.

Ya en 1650 Pedro Vázquez de Velasco, ex Presidente de la Audiencia de Quito vislumbra este tipo de mecanismos de solidaridad indígena que permiten el incremento del forasterismo. En carta enviada al Rey sostiene que la tierra se encontraba estragada por las vejaciones que sufren los indios que andan vagando por diferentes partes, debido a la intromisión de españoles y mestizos en sus tierras y a que "a cualquier parte que iban, como la tierra es áspera hallaban acogida y sustento, conque el castigo no se les podía imponer por la dificultad que tenía el ser nabidos"²²⁰.

²²⁰ Real Cédula 11 de abril de 1661, Konetzke Richard, Colección de Documentos... 1493, 1810, 11, Segundo Tema, 1950, p.408.

Otro dato que permite plantear la posibilidad de una práctica de este tipo que favoreció el incremento del forasterismo, lo encontramos en el pleito sobre las mitas de ganancia de los yanaconas de San Francisco residentes en Cumbayá, pese a que se parte del conocimiento de que los yanaconas tienen tierras en el valle, las que consiguió para ellos Fray Jouoko con Gil Ramírez Dávalos, se los sigue considerando forasteros para el efecto de las obligaciones fiscales: "no es justo que al cabo de tantos años se haga novedad quitando al uno convento su servicio de que tiene tanta necesidad como es notorio de más no ser los dnos yanaconas del dno pueblo de Cumbayá sino forasteros y que como tales no tienen ni ocupan tierras de los indios del sino de las que les dio porque sirviesen al dno convento como tales yanaconas"²²¹.

Si bien en este caso se trata de yanaconas, el argumento es igualmente válido, tanto a nivel colectivo, como individual, para los forasteros y así lo entendieron y defendieron los indígenas. En 1696 la cacica principal y mandones de los indios Pastos naturalizados en el corregimiento de Otávalo porque "los dnos indios no gozando tierras ni solares del dno pueblo por ser conforme a ordenanza no debían ser obligados a mita alguna de servicio personal y que de haberla hacer había de ser en recompensa en tierras de comunidad del pueblo en que residían, . . . siendo así que estos mis pobres indios ninguno tienen ni viven en solares ni tierras que por de comunidad y de los indios naturales sino que cada uno viven unos que les han comprado con su dinero y otros agregados a otros indios y otros que se hayan sirviendo a españoles en sus

221 AGOF-Q, 8-2-III -16-8-1643 f. 11v (subrayado nuestro)

casas o estancias estando el aprieto que hace al cacique cabeza de uno asiento como alcalde del obraje... que estos miserables indios los tienen tan acoquinados y anuyentados sobre que hagan mita en el dho obraje y no los dejan y andan forajidos que las-
 lima dejando sus mujeres hijos y familia"²²². El protector recoge la protesta y dice que no se los debe hacer mitar ya que son forasteros y éstos estarán obligados a la mita al igual que los originarios sólo cuando se les hayan dado tierras para semorar y hacer sus casas y en este caso esas tierras no se les han dado si no han sido conseguidos por ellos por su propia cuenta.

El forasterismo, práctica que comienza en la colonia temprana va recibiendo distintas denominaciones a lo largo del tiempo, en el siglo XVI se llama peñadillos a los indígenas fugados de sus comunidades, y el número de éstos parece haber sido considerable ya que de acuerdo a la relación anónima se calcula que para formar nuevas poblaciones cerca de Zaruma se puede extraer 2.350 peñadillos de las diferentes provincias de la Audiencia²²³. Las posteriores cohortes de migrantes reciben diferentes nombres: vagabundos, vagabundos, forasteros, forajidos, Pese a las diferentes denominaciones la génesis y la función de esta práctica migratoria evidencian que se trata del mismo fenómeno, que sigue más o menos las mismas pautas.

El patrón migratorio suele ser similar, pese a las denuncias de protectores y curas de que el indio fugitivo se va sólo apandando a su familia ante la imposibilidad de resistir el abuso de

222 ANH, Q, PQ 1093-99 Lib. 15 Doc. 436 f. 150-150 v

223 Anónimo, op. cit, T. 11, p. 310

los españoles, la documentación que hace referencia a los indíge-
nas descubiertos en huaycos quebradas o zonas indígenas y mani-
festados ante las autoridades muestra que éstos generalmente
migran en grupo y no de manera individual, y que la mayoría de
estos grupos de fugitivos son familiares e involucran a la fami-
lia extensa o unidad doméstica. En 1601 el vecino de Ríobamba
Francisco Pérez solicita se le haga merced de indios del quinto
en premio a la manifestación de 10 tributarios residentes en Pu-
ni, de éstos la mayoría forman parte de un mismo grupo familiar,
se trata de tres hermanos adultos Yungasí (2 varones y una mujer),
el mayor de ellos casado estaba con su mujer más un sobrino, la
mujer de éste, otro sobrino soltero acompañado de 4 hermanos meno-
res, otro sobrino y la mujer de éste y dos hermanos menores del
marido; es decir un grupo familiar compuesto por 15 personas²²⁴.

Una situación similar se dice en Cumbayá en la visita de
Prada en 1642 en que: el cacique García Carlos manifiesta a lo
bagamunúos tributarios que residían en Cumbayá (García Carlos te-
nía 11 tributarios en su propia parcialidad) cuatro de ellos ja-
más habían sido visitados ni numerados, siete eran casados, había
dos solteros y un viudo²²⁵. Entre los 10 tributarios bagamunúos
presentados en 1642 en Cumbayá uno de los solteros estaba acompa-
ñado por su hermano menor de 9 años. Luis Guaman de 26 años vi-
vía en Cumbayá con su mujer, sus dos hijos menores, se hermano Mel-
chor Guallichicomán de 24 años, la mujer y el hijo de éste, su o

224 Visita de Ríobamba 1601, en Pérez Aguilera. Las mitas en la
real Audiencia de Quito, Quito, Imprenta del Ministerio del
Tesoro, 1947, pp. 70.

225 ANH-Q Indígenas C.5 1645-VIII-14. La información citada a
continuación corresponde a este mismo documento.

otro hermano -Juan quispe- casado sin hijos.

El mismo caso es el de Miguel Zambana, de 45 años que residía en Cumbayá con su mujer y sus tres hijos; junto a él vivía su hermano Felipe Zambana de 24 años.

Francisco Guamán de 40 años vivía con su mujer y sus dos hijos, además con su hermano Joan Ambiona de 24 años, casado y con un hijo.

Los tanto de Nayón, numerados en Cumbayá en 1645 muestran el mismo patrón de migración familiar, el total de inmigrantes era de 148 personas: 50 tributarios, 10 viejos reservados, 34 mujeres casadas y solteras, 30 muchachas menores de 14 años y 32 muchachos menores de quince. De ellos: Sebastián Collaguazos había migrado con su mujer y sus dos hijos menores, su hijo de 20 años, casado sin hijos; su tío Diego Pilla, viudo sin hijos; su hermano Diego Nacag, viudo con sus dos hijos (uno de ellos tributario); su hermana, cunado y la hija de éstos (es decir una familia compuesta por 12 personas, 5 de ellas tributarios).

Felipe Anaguano, de los tantos de Nayón, vivía en Cumbayá con su mujer, dos hijos menores, su hermano Lorenzo Guallichico min, la esposa y la hija de éste; otro hermano viudo se hallaba fugitivo hacía años.

Lorenzo Nacata de 32 años estaba ausente hacía años, al igual que su hermano Andrés Cachiaguana de 30 años, el tercer hermano estaba presente en Cumbayá con su mujer, su hija y el hijo de su primer matrimonio quien vivía con su mujer, sus cuatro hijos, una hermana menor y otro hermano de 34 años -hermano Nacata- quien era casado y tenía una hija, la mujer de éste último andaba fugitiva y la hija de ambos había quedado con el pa-

dre.

Alonso Pulaco de 34 estaba ausente, lo mismo que su hermano Lorenzo Toqua, el tercer hermano, de 20 años, Miguel Suquillo residía en Cumbayá (nótese la arbitrariedad de los apellidos entre hermanos, lo que debe haber confundido a las autoridades españolas que controlaban el pago de tributos).

María Pillapena residía en Cumbayá con su hijo menor y con dos hijos mayores, el primero, casado, tenía dos hijos, el segundo también era casado y tenía una hija. Bartolomé Guallichicomín, casado con dos hijos fue numerado junto con su madre de 50 años quien vivía con dos hijos menores.

Pasquala Anguchi, soltera de 18 años, residía en Cumbayá con sus dos hermanos menores, un varón de 9 años y una niña de 12. Similar es el caso de Pasquala Asumassa, soltera sin hijos de 25 años que vivía con su hermano de 15, Sebastián Inga.

De acuerdo a la información de estas visitas, la migración se realizaba con el grupo familiar preferentemente, ya fuera un matrimonio con hijos o a nivel de hermanos, siendo escasos los individuos que habían migrado individualmente, situación parecida a la de los migrantes indígenas definitivos de la actualidad quienes tienden a movilizarse con miembros de la familia o bien con paisanos.

Numéricamente la migración tenía una incidencia en la conformación de los pueblos indígenas que con el transcurso del tiempo se va haciendo más importante. Para 1673 en Cumbayá había 40 vagamundos tributarios, número superior al de la parcialidad de Collaguazo y a la de Onacha. Para 1675 los vagamundos eran 57 para llegar a 80 entre 1681-85, duplicando a la parcialidad de Collaguazo. En 1691-95 los vagamundos eran 74 frente a 429 llactas

vos, o sea que constituían la sexta parte de la población indígena de Cumbayá (es de hacer notar que la parcialidad quispi, considerada como Cumbayacotos, estaba conformada por gente que descendía de gente que fue traída de Chambo a fines del siglo XVI). Para 1713 la cantidad de vagamundos, 85, es igual a la cantidad de tributarios de las parcialidades de quispi y Vilana juntas y que supera ampliamente a la parcialidad de Collaguazo y a la de Chacna²²⁶.

Los lugares de origen de los forasteros que residían en Cumbayá eran diversos, para 1642-45 además de los tantas de Nayón, se encontraban en Lumbisí los descendientes de los encomendados de Rodrigo de Paz que fueron traídos por éste desde Chambo, Licto y Punín²²⁷. En 1673 aparecen en las cartas cuenta de tributos los Collaguazos, oriundos de Pomasqui, para 1685 son presentados 15 tributarios de Píllaro que residían en Cumbayá, también hay referencia a que había gente de Pinguquí, para 1707 se encontraban indígenas de Pichincha y de Tumbaco residiendo en Cumbayá.

Un caso curioso pero ilustrativo de lo que venimos planteando respecto a las ventajas de la migración, lo encontramos en 1729 para Tumbaco, donde el indígena Manuel Quinchimila, quien dice ser originario de Quito de la parroquia de San Blas, denuncia al cacique de Cumbayá Pedro Quingalumbo por haber detenido a su padre y obligarlo así a él a mitar, en circunstancias de que no es nativo del pueblo y de que no se le han asignado tie-

²²⁶ Cfr. Cuadro I, tributos Cumbayá 1673-1785

²²⁷ Véase último capítulo, Lumbisí.

rras en éste. El cacique, por su parte, se defiende sosteniendo que Quinchimila es de su parcialidad y no de San Blas y que con tal de evadir la mita recobró las tierras que le asignó el cacique trasladándose a Tumbaco²²⁰. El cacique es castigado con prisión y suspendido de su cargo por cuatro meses; las ordenanzas eran claras al respecto y los forasteros parecían conocerlas bien y no dudaban en recurrir a ellas cuando era necesario.

La situación contradictoria provocada por el tenor de las ordenanzas respecto a los forasteros y el crecimiento constante de este sector indígena llevó a diferentes autoridades coloniales a denunciar la injusticia que representaban frente a las comunidades, denuncias que consideraban más los intereses económicos del Rey y la necesidad de indios mitayos por parte de españoles favorecidos con indios del quinto, que la difícil situación que atravesaban los decrecientes llactayos para cumplir con las obligaciones de servicio colonial. Las denuncias concluían siempre en la necesidad de obligar a los forasteros a mitar y jamás se plantearon la posibilidad de abolir la mita de los originarios, es decir era la preocupación del sector dominante por mantener y ampliar las relaciones laborales de tipo servil. Un ejemplo de esto es la denuncia que hace el corregidor del asiento de Chimbo en 1735 que los indígenas pretextando ser foráneos evaden la mita "debo representar a V. M. no deben gozar deste privilegio lo principal porque el indio que reside un año en qualq^{ra} Prov^a está constituido a la expresada mita pues de lo contrario todos se ausentarán a extranos recintos por eximirse de subsidio y en perjuicio de la Real Corona para contribución de sus rri^s tributos siendo assi donde son nativos pagar en cada dos ter

220 ANH, q Indígenas, C.45, 1729-VI-2 r.1

cios 3 p 3 r y la mencionada Real Corona 3 p 3. "Más adelante, agrega que la mayoría de indígenas de Chimbo se han trasplantado los más dellos a la Prov^a de Cuenca" y termina pidiendo modificación de las ordenanzas para que los hacendados puedan contar con mitayos de gananía y para mantener el comercio de la bodega con las recuas ya que estas tareas no alcanzan a cumplirse con los indios del quinto, ve en la medida que propone que se beneficiará notablemente también la Real Hacienda²²⁹. El protector de naturales deniega la petición del corregidor de Chimbo insistiendo en que no se puede obligar a los forasteros a la mita sin la asignación expresa de tierras de comunidad "es necesario decir que el indio forastero o el llactayo mientras no las tuviere con efecto debe ser eximido desde luego del servicio de ella".

Si bien debieron presentarse situaciones tensas entre llactayos y forasteros por el exceso de trabajo mitayo de los primeros ante la poca disponibilidad para enterar el quinto en circunstancias que los forasteros residentes en el mismo lugar estaban eximidos de ella, estos conflictos parecen haberse dado más entre caciques y forasteros que entre indios del común y foráneos, ya que los caciques trataban de enterar el quinto incorporando forasteros lo que dio lugar a diferentes pleitos. Las disputas, reflejadas en litigios y pleitos estallan entre forasteros y el cacique como intermediario y mandatario de la autoridad colonial y el motivo de ellas es la mita. Excepto ocasion

229 ANH-Q Indígenas C.49, 1735 -VI-20 f.1, 1 v, 2

nales pleitos por tierras entre llactayos y forasteros que se han introducido en ellas²³⁰; las relaciones entre ambos grupos parecen haber sido buenas y en más de una oportunidad se unieron para hacer frente común contra agentes coloniales que los extorsionaban, tal es el caso de forasteros y originarios de Saquisilí que se unen en 1751 para denunciar los abusos del cura en el cobro de derechos parroquiales más altos de los establecidos²³¹.

Las buenas relaciones entre forasteros y llactayos que dan demostradas por la no discriminación de los primeros por los segundos, y expresada en alianzas matrimoniales y establecimiento de relaciones de parentesco ficticio. Es necesario decir que el entrelazamiento de los dos grupos a nivel de matrimonio presentaba ventajas a la descendencia que no pasaron desapercibidas para ciertas autoridades coloniales. En 1759 el juez visitador y numerador de los indígenas de Cuenca y Loja, José Gabriel Piedranita y Saavedra denuncia:

en esta jurisdicción hay solas dos parcialidades o clases de indios, unos oriundos o llactayos que se llaman del quinto que son los que hacen las mitas y gozan las tierras de comunidad y estos pagan a veinte y dos reales de tributos por tercios; otros forasteros que se nombran de la Real Corona que no hacen mitas ni gozan de las tierras de comunidad y pagan sólo doce reales de tributo por tercio y contee que casándose indio de la Real Corona con india del quinto o al contrario... los hijos de éstos no siguen reglas ciertas de la clase del padre ni de la madre, sino que los que quieren, que son pocos se secretan a la parcialidad del quinto, siguiendo unos al padre y otros

230 Para Cumbayá no encontramos información sobre pleitos por tierras entre llactayos y forasteros, pese a haber hecho una exhaustiva revisión documental. Sin embargo, para 1822 encontramos un pleito en Quápiulo que denuncia el despojo de tierras que han hecho dos indios forasteros al cacique principal de la parcialidad de Chuquicondor. Indígenas nojas sueltas 1820-1859, 1822-24-10) C.185.

231 ANH-Q Indígenas C.65+1701-III-12

a la madre, y los más con el mismo desorden se denominan de la Real Corona por pagar menos tributos y por hacer mitas; y esta es la causa porque se va extinguiendo la clase de los indios quintos y escasee mucho el ramo de R. tributos como también las mitas.

El otro abuso que denuncia Piedranita consiste en que trasladándose mutuamente algunos indios de esta jurisdicción a la de Cuenca y otros de Cuenca a ésta, sucede que muchos se mantienen aquí sin casarse diez y veinte años y otros se arraigan casándose con indias de esta jurisdicción y siendo estos los que yo entiendo que deben denominarse forasteros de la R. Corona intentan así los que se mantienen muchos años solteros como los que se casan no pagan tributos aquí, con el pretexto que los deben pagar en Cuenca, lo que nunca se verifica resultando de esto en que dichos indios avecindados en esta jurisdicción usurpan los reales tributos no pagándolos aquí ni en Cuenca, pero lo más admirable es que aún los hijos de estos indios forasteros en indias de esta jurisdicción nacidos y criados aquí, sólo con el pretexto de que sus padres fueron de Cuenca o sus abuelos resisten pagar tributos patrocinando sus años este fraude²³².

De la denuncia se desprende información sobre las alianzas matrimoniales entre forasteros y llactayos y la práctica de los forasteros de evitar numerarse y pagar tributos en el punto de llegada hasta segunda y tercera generación, aún cuando se hubiesen casado con originarios. Al no existir establecidos plazos de residencia para dejar de considerar forasteros a los inmigrantes en el punto de llegada se posibilitaba la evasión de tributos con el pretexto de que se pagaban en el lugar de residen-

²³² ANH-Q Indígenas, C.64, 1750-XI-19

cia originario.

Ante el constante crecimiento del sector de forasteros residentes en la ciudad de Quito en 1764 el protector de naturales acogiendo las quejas de caciques y mandones que no lograban completar la cantidad de mitayos que se les había asignado decide proponer el nombramiento de un gobernador de los forasteros que estan en la ciudad y sus barrios de tal manera que éste los empadrene y forme las carta cuentas de tributos ²³³. A esta primera medida para lograr un control sobre los forasteros una vez que se ha asumido que el fenómeno no se puede frenar ni disolver siguieron otras que trataban de normar la situación de los forasteros frente al pago de tributos ya que cada vez más eran más insistentes las quejas y denuncias de las autoridades encargadas del ramo.

En septiembre de 1760 ante la consulta de un oydor y alcalde de corte de la Real Audiencia sobre qué hacer con los "forajidos" para que no sea perjudicada la Real Hacienda se responde "los indios que se fueren a vivir de unos lugares a otros de su voluntad no se les impida por las justicias y ministros y los dejen vivir y morar donde se hubieren trasnigrado... por los inconvenientes que podrían sobrevenir de providenciarse fuesen restituidos a las reducciones de su origen se declara que todos los indios forasteros que se denominan forajidos deben pagar en el pueblo donde residen el mismo tributo y quinto en que estuvieren tasados los originarios de él, reputándose por tales para alternar en los oficios y señalársele por los corregidores tierra para sus labores con lo que se evita el fraude que cometen en las fugas que nacen de sus reducciones pasando a otras para pagar sólo los quatro p 4 r de requinto reputándose por "forajidos". Para hacer efectiva la medida se dispone la desinscripción de los ausentes de los libros de tributarios en sus pueblos de origen y la inscripción en los pueblos que residen actualmente pagando lo mismo que los originarios y con la obligación de mitar si es que les

233 ANH-Q Indígenas C. 177, nojas sueltas 1763-1764, 22-II-1764

dan tierras para labrarias²³⁴.

En 1764 se declara que los hijos legítimos de tributarios y forasteros deben tributar en el pueblo del padre y sólo podrán hacerlo en el de la madre en caso de ser hijos naturales, cuando son hijos de padre y madre forasteros deberán pagar en el pueblo donde esté agregado el padre, se aclara además que los hijos de indio con blanca o mestiza si son hijos naturales no deberán tributar, no así los hijos naturales de india con blanco o mestizo quienes debían tributar en el pueblo de la madre al igual que los hijos de indígenas con negros y mulatos quienes deberían tributar como indios requinteros²³⁵.

En 1780 se ordena que los oficiales reales y administradores de tributos incorporen en los padrones de la cobranza de la jurisdicción en que viven a los indios forasteros, la medida está dirigida a Ambatos, Ambatillo, Sigdos, Lictos, Tacunga, Ríobamba, Cuenca, Quito Ibarra y Otávalo²³⁶.

Es visible que a través de las ordenanzas y modificaciones en la cobranza del tributo se trata de evitar la evasión fiscal por parte de los indígenas, intentando no limitar el forasterismo que tiene su propia dinámica de desarrollo, sino de quitar las ventajas que éste presentaba: pago inferior de tributos que los originarios, posibilidad de no pago alegando ser de otra jurisdicción; se quita incluso la prerrogativa que tenían mestizos y mulatos de no tributar, así en 1787 se ordena "deber tributar los hijos legítimos de indio en mujer española o mestiza, como los na

234 ANH-Q, Pq, 1777, vol 4. Lib.102. Doc 3832 r.2

235 ANH-Q, Pq 1777, vol 4. Lib.102 Doc. 3832 r.3 y 3 v

236 ANH-Q, Pq 1780, vol 1, Lib.150, Doc. 4594 r.182

turales de india aunque sus padres hayan sido o sean espanoles; y los hijos de negros libres o esclavos sambos o sambanigos e india sean legítimos naturales o expurios²⁵⁷".

Pese a la claridad de las ordenanzas dictadas, los indígenas siguieron encontrando ventajas en el forasterismo y evadiendo con uno u otro pretexto el pago de tributos y la mita. En 1789, el administrador general de reales tributos del asiento de Latacunga hace presente "que siendo bastante crecido el número de indios forasteros existentes en el pueblo de Saquisilí como son de las siguientes parcialidades: quitos, Ríobambas, Nascas, Ambatos, Otávalos, Chimbos, Guarandas, quixos y otros que existen en dicho pueblo, que viven sin subordinación ni sujeción alguna por no conocer estos ni tener caciques y gobernadores de sus respectivas parcialidades ni menos querer obedecer aquellas habitantes de dho pueblo ni a los demás de la jurisdicción pues dicen dnos indios forasteros que no son sus caciques ni gobernadores, por otra parte dnos indios no gozan de tierras de reparto ni de comunidad ni de ningún otro auxilio, por esta razón no se les puede sujetar ni reunir a las doctrinas y lomas esencial es para que a sus debidos tpos paguen sus respectivos tributos por la falta de no haber gobernador que los manden y de cuenta de ellos por un padroncillo formal". Para superar estos problemas pide se nombre un gobernador al cual él le pagará o p de su propio sueldo²⁵⁸.

La tendencia a abolir diferencias entre llactayos y forasteros a nivel fiscal debido al constante incremento de los

257 ANH-Q, PQ, 1787 vol. 2, Lib. 240, Doc. 62 r.76

258 ANH-Q, PQ, Indígenas C.180, Hojas sueltas, 12,x-1789

segundos se hace extensivo también a nivel parroquial. Así en 1790 queda abolida la diferencia entre llactayos y forasteros para el pago de obenciones y derechos parroquiales. En la Real Provisión en que son abolidas las diferencias entre estos dos grupos de indígenas se entiende por forasteros " al indio que no tiene en el pueblo en donde avita aillo o parsialidad sino en otro o en ninguno porque no se save al que pertenece y se halle incorporado a la Rl Corona. Llactaio al que en el pueblo donde existe tiene su aillo o parsialidad. De suerte que un indio nasido en un pueblo y del cual huviesen sido todos sus autores seria forastero si su aillo o parsialidad no estuviesen en el y seria llactayo el que huviese nasido en otra parte como tambien sus ascendientes si en el pueblo donde reside se hallase su parsialidad "²³⁹. En el documento se hace visible la percepción española, recién a fines del siglo XVIII, de que el forasterismo no era una práctica individual sino que involucraba a extensos grupos de parientes e incluso a parcialidades completas.

La abolición de las diferencias entre forasteros y llactayos, tanto a nivel fiscal como parroquial debió haber incidido en el proceso de reconfiguración de la comunidad indígena sobre bases territoriales; en la medida que al quitar ventajas al forasterismo debería haber asentado de manera permanente a los indígenas sobre un territorio, sentando con ello las bases de una permanencia larga sobre un espacio geográfico. Sin embargo, este proceso de etnogénesis solo puede haber sido posible en las comunidades que in-

239 ANH-Q, PQ. 1790, vol 3 Lib. 271, Doc. 146 f. 176.

ternamente habían generado una dinámica de cooperación y relaciones recíprocas entre forasteros y llactayos y no en aquellas donde la desestructuración había llegado a niveles extremos, o donde se daban relaciones de "evitación" entre ambos grupos.