

COMUNIDAD Y RESISTENCIA
El caso de Lumbisí durante la colonia

COLECCION TESIS / 5

Loreto Rebolledo

Comunidad y Resistencia El caso de Lumbisí durante la colonia

Las opiniones vertidas en el libro son de exclusiva responsabilidad de los autores y no reflejan necesariamente el criterio institucional de FLACSO.

Co-Edición: ©FLACSO
Av. América 4000 y Abelardo Moncayo
Casilla 17-11-06362
Quito, Ecuador

©ABYA-YALA
Casilla 8513
Quito, Ecuador

1ª edición, enero de 1992
1000 ejemplares

ISBN:
ISBN de la colección: 9978-67-001-7



composición: J. Fernando Moncayo
telf: 511-729, Quito.
impresión: Talleres ABYA-YALA
Cayambe, Ecuador

IMPRESO EN ECUADOR

ÍNDICE

INTRODUCCION.....	13
-------------------	----

CAPITULO I

EL MEDIO AMBIENTE

1.	Ubicación geográfica de Cumbayá.....	27
2.	Sistema fluvial.....	28
3.	Montes y volcanes.....	29
4.	Geología.....	29
5.	Características geobotánicas.....	30
6.	"El pueblo de las guabas".....	33
6.1	Producción.....	36
6.2	Producción del anejo de Cumbayá.....	38
6.3	Comunicaciones.....	40
6.4	Lumbisí: comunicaciones.....	45

CAPITULO II

LOS HOMBRES Y SU ORGANIZACION

1.	Cumbayá. Epoca aborigen.....	51
2.	Los mitimaes incaicos en Cumbayá.....	53
3.	Movilidad intraregional prehispánica.....	56

4.	Período colonial.....	60
4.1	Las encomiendas.....	62
4.2	Las doctrinas.....	67
4.2.1	Estipendios y camaricos.....	68
4.2.2	Diezmos y primicias.....	72
4.3	Organización administrativa.....	76

CAPITULO III

LAS TRANSFORMACIONES COLONIALES

1.	Caciques, gobernadores, alcaldes de doctrina.....	85
2.	Obligaciones laborales.....	91
3.	El tributo.....	93
3.1	El tributo en Cumbayá.....	97
3.2	Evasión del tributo y la mita.....	101
3.3	Decrecimiento de la población indígena.....	107
4.	Movilidad indígena durante la colonia.....	114
4.1	Yanaconas, peñadillos, vagamundos, forasteros....	115

CAPITULO IV

LA TENENCIA DE LA TIERRA..... 143

1.	Siglo XVI. Reparto de tierras en Cumbayá a vecinos españoles.....	144
2.	Presión sobre tierras indígenas a finales del siglo XVI.....	151
3.	La situación en el siglo XVII.....	155
4.	Siglo XVIII: consolidación de la propiedad española en el valle.....	164
5.	Tenencia de la tierra en Cumbayá. Siglo XIX.....	185

CAPITULO V

LUMBISI: DEFENSA DE LA TIERRA Y RECONFORMACION DE LA COMUNIDAD.....	197
1. Aislamiento relativo.....	205
2. Heterogeneidad indígena desde el siglo XVI.....	207
3. Relaciones indígenas-hacienda Lumbisí.....	215
3.1 Siglo XVII.....	215
3.2 Siglo XVIII.....	220
4. Líderes y caciques de Lumbisí.....	232
5. Respuestas indígenas a presiones de la hacienda.....	242
6. Reconformación de la comunidad.....	244
COMENTARIO FINAL.....	257
ANEXOS.....	263
CUADROS.....	269
GRAFICOS.....	283
MAPAS.....	291
BIBLIOGRAFIA.....	309

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 del siglo XVI
- Mapa 5: Ocupación española. Finales del siglo XVII
- Mapa 6: Ocupación española. Finales del siglo XVIII
- Mapa 7: Calidad de terreno de la hacienda Cumbayá de la Marquesa de Maenza
- Mapa 8: Lumbisí 1824

INDICE DE GRAFICOS

Gráfico 1: Perfil Geológico

Gráfico 2: Camino Quito-Yaruquí por Cumbayá. Siglo XVIII

Gráfico 3: Lumbisí, caminos y accesos

ABREVIATURAS

ANH-Q ¹	= Archivo Nacional de Historia de Quito
AGOF-Q	= Archivo General de la Orden Franciscana de Quito
MAH-Q	= Archivo Municipal, Museo de Arte e Historia de Quito
PQ ²	= Presidencia de Quito
C.	= Caja
Doc.	= Documento
f. s.	= folio
Lib.	= Libro
Vol.	= Volumen
T	= Tomo
v	= Vuelto, reverso
#	= Número

Notas

- 1 Las citas de documentos que se conservan en el ANH-Q aparecen en el siguiente orden: Nombre del Archivo, Fondo, Número de caja, fecha del documento y folio citado.
Ejemplo: ANH-Q, Indígenas, C. 5, 17-II-1696, f. 4
- 2 Las citas de documentos del fondo Presidencial de Quito van en el siguiente orden: Archivo, Fondo, años que comprende el Volumen, Número del Volumen según años, Número del Libro al que corresponde según el orden general del fondo, Número del Documento, folio.
Ejemplo: ANH-Q, P.Q., 1809, vol. 2, Lib. 457, Doc. 10565, f. 105

RECONOCIMIENTOS

La culminación de este trabajo se debe en buena parte a la cooperación y aliento que he recibido de diferentes personas, quienes con su generosa disposición y colaboración me ayudaron a superar dificultades.

Agradezco al Dr. Segundo Moreno Y. por sus valiosos comentarios a este texto; a la Dra. Christiana Borchart de Moreno por su asesoría en la problemática concerniente a la estructura de la tenencia de la tierra durante el período colonial, así como también a los demás profesores del Programa de Maestría en Historia Andina de FLACSO - Quito, quienes me permitieron conocer una dimensión diferente del mundo andino.

Mis agradecimientos van también a mis compañeros de Maestría, Silvia Palomeque, quien me informó sobre el pleito de Lumbisí y transcribió los documentos del siglo XVI, y Hernán Ibarra por sus sugerencias y permanente interés por el tema de esta investigación.

Mi reconocimiento para el Dr. Juan Freile Granizo, director del Archivo Nacional de Historia de Quito, y para los funcionarios de este Archivo quienes pusieron a mi disposición la mayor parte de los documentos utilizados en este trabajo; igualmente a Fray José María Vargas quien me facilitó la colección "Vacas Galindo" del Archivo Dominicano; a los frailes Franciscanos que

me permitieron revisar la documentación que se conserva en su Archivo y a los funcionarios del Archivo Histórico Municipal de Quito, por las facilidades brindadas para acceder a la valiosa documentación de sus fondos.

Agradezco también la generosidad de los comuneros de Lum-bisí que tuvieron la paciencia de responder a mis preguntas y me permitieron ayudarles a recordar parte de la historia de sus antepasados.

Mis agradecimientos para Margarita Herrera y José Ayala, quienes me ayudaron con los cuadros de tributarios y población indígena de Cumbayá. Para Cecilia Ramoneda por la confección de los mapas; para Max Montecino por su rapidez en la transcripción del manuscrito.

Debo un reconocimiento especial a Oscar y a Martín Figueroa, quienes con su amplia y comprensiva solidaridad me brindaron su generoso apoyo en todo momento, y a mis padres por su estímulo constante para la finalización de este trabajo.

INTRODUCCION

En Dioses y Hombres de Huarochirí se narra que en una ceremonia de adoración a Pariacaca uno de los sacerdotes del culto, Llaucas Quita Payasca Pariasca, al ver ardiendo el corazón de la llama sacrificada exclamó "¡Ah, Atac! No está bien el mundo, la entraña hermanos. No pasará mucho tiempo y nuestro padre Pariacaca se convertirá en silencio, en salvaje Purun." Al oír estas palabras los participantes del rito se indignaron e insultaron al sacerdote "¿qué puede saber ése? Nuestro padre Pariacaca tiene sus dominios hasta los hombres del Chinchaysuyo, hasta no sé que límite. ¿Y él puede caer en el silencio, en la nada?" Pocos días después del incidente supieron que los Huiracochas habían aparecido en Cajamarca y se enteraron además de los primeros abusos y excesos cometidos por éstos contra los nativos. Recién ahí dan crédito a lo dicho por Llaucas días antes: "gran verdad nos dijo ese Llauca Quita Pariasca. ¡Hermanos dispersémonos! el mundo ya no está bien y así se dispersaron por todos los pueblos." (Arguedas, 1977:85-86)

En esta narración se sintetiza el proceso sufrido por los indígenas que conformaban el Tahuantinsuyo después de la conquista española. Por una parte, el silencio de Pariacaca y de todas las divinidades indígenas aplastadas por el Dios impuesto por los conquistadores, la conversión a la nada de sus creencias y ritos; por otra, la dispersión de los aborígenes por todos los pueblos y con ello la desorganización de su mundo anterior. Desde que los españoles pisaran América "el mundo ya no está bien" para los aborígenes, lo que indica que la profecía no estaba errada.

Pese a que el mundo "no estaba bien", éste siguió existiendo, al igual que los indígenas. Sin embargo, ya no fue el mismo mundo. Una serie de transformaciones se desataron con la conquista española y con el posterior proceso de colonización, las mismas que afectaron al medio ambiente y a los hombres.

El ritmo de estas transformaciones no fue parejo; en algunos niveles, -el demográfico por ejemplo- fue acelerado; en otros: económico, social, cultural, debieron transcurrir largos años para que los cambios fueran percibidos en toda su magnitud. Pese a que la colonización afectó al conjunto del mundo indígena, su impacto fue diferente en cada uno de los grupos aborígenes, de acuerdo a sus formas de organización socioeconómica anterior y al tipo de interacción que establecieron con los conquistadores.

Si bien actualmente* se cuenta con diversos trabajos antropológicos y etnohistóricos que abordan el tema de los cambios culturales y las transformaciones de la sociedad indígena durante el período colonial, éstos son aún insuficientes. Se ha avanzado en el conocimiento de las formas de resistencia activa a la colonización, pero poco se sabe aún sobre los procesos de adaptación a la situación colonial.

Las respuestas de los grupos indígenas ante una interacción negativa con los colonizadores, bajo la forma de resistencia activa han sido investigadas en las regiones del Perú y Bolivia por Boleslao Lewin (1957), John Fisher (1971), Oscar Cornblit (1970), Alberto Flores Galindo (1981), entre otros y, en el Ecuador, por Segundo Moreno Y. (1978; 1984). La resistencia pasiva en el Ecuador sólo ha sido estudiada por Marcelo Naranjo (1977) en una zona de refugio selvática y, en forma parcial, Blanca Muratorio se ha ocupado del problema de la etnicidad y sus transformaciones en el Ecuador en el período colonial.

Otro aspecto investigado es el rol del cacique como mediador entre la sociedad indígena y los colonizadores. El papel econó-

mico del cacique dentro de la sociedad colonial ha sido estudiado por Karen Spalding (1974) para el Perú y por Silvia Rivera (1978) para el Alto Perú; Rivera rescata el papel empresarial del cacique cuya rápida adaptación a la sociedad colonial le permitió salvaguardar recursos comunitarios necesarios a la reproducción. El caso contrario, donde la gestión empresarial del cacique dentro de la economía colonial le lleva a un proceso de individualización, de manera tal que termina privilegiando sus intereses particulares a costa de la propiedad comunal, es presentado por Silvia Rivera y Tristan Platt (1978). En el Ecuador, el papel mediador de los caciques también ha sido tratado: Udo Oberem (1981) se ha ocupado de la familia del inca Atahualpa y de Sancho Hacho, cacique mayor de la región de Latacunga (1967); Moreno Yáñez ha investigado a los caciques mayores (1978) y Frank Salomon el rol del varayuj colonial (1975).

Otra forma de adaptación a la situación colonial que ha sido estudiada en el Perú por Olinda Celestino y Albert Meyers (1980), es la incorporación masiva de los indígenas desde la colonia temprana a las cofradías. Los autores han visto en las cofradías una forma europea que resultaba útil a los indígenas para proteger recursos comunitarios; en este sentido su estudio es un aporte al conocimiento de los mecanismos que utilizó el sector aborigen para preservar recursos propios tras una forma de aculturación religiosa.

Los cambios ocurridos a nivel de ideología religiosa también han sido analizados por diversos investigadores del área andina, quienes plantean que la superposición religiosa sumada a la situación colonial puede llevar a la aparición de movimientos milenaristas: Juan Ossio (1973) y Luis Millones (1964) han tratado el caso peruano; Udo Oberem (1980) y Kathleen Klumpp (1974) se han ocupado del mesianismo en el Ecuador. En Bolivia Olivia Harris ha analizado el problema del sincretismo andino-español en la religión de los laymis (1983).

Los efectos desestructuradores de la colonización española en el mundo andino han sido examinados por Nathan Wachtel (1971; 1973); Sánchez Albornoz (1978, 1982, 1983, s.d.), analiza al respecto, los cambios provocados por el cobro de tributos en el Alto Perú; Jorge Hidalgo (1983), investiga casos similares en el norte chileno y Thiery Saignes (1983) el caso boliviano.

Otro tema que ha sido investigado intensamente en el área andina es el de las tierras, así, Silvio Zavala (1935) estudia el paso de la encomienda a la hacienda, lo mismo hace Manuel Burga (1976) para el Perú. En Chile, Rolando Mellafe (1968), Jean Borde y M. Góngora (1963) y Mario Góngora (1970) se han ocupado de estudiar la evolución de la tenencia de la tierra y las relaciones hacienda-inquilinos. En Bolivia, Brooke Larson ha investigado las relaciones haciendas-comunidades en el valle de Cochabamba (1978). Para el Ecuador se cuenta con los trabajos de Christiana Borchart de Moreno (1980a, 1980b, 1980c, 1984) y Segundo Moreno (1981c). Sin embargo, pese a la extensa bibliografía sobre este tema, todavía son insuficientes las investigaciones sobre tierras indígenas. Es necesario documentar y analizar los mecanismos utilizados por los sectores dominantes para expropiar tierras indígenas y conocer cuáles fueron los medios que utilizaron los aborígenes para preservar -en los casos en que lo lograron- este recurso.

Los motivos que orientan esta investigación son conocer cómo afectó el hecho colonial a los indígenas que poblaban el Ecuador, en términos de pérdida de recursos y desestructuración de la comunidad original, y, cuáles fueron los mecanismos que utilizaron para sobrevivir y retener recursos que les permitieran reproducirse económica, social y culturalmente.

Se ha optado por referirse al grupo dominante dentro de la situación colonial utilizando indistintamente los términos colonizadores y españoles. Si bien el uso del término español es poco riguroso (pues aunque en el primer momento los peninsulares eran

el único sector que explotaba a los indígenas, esta situación cambia relativamente pronto, debido a la complejización de la sociedad colonial en la que tanto españoles, criollos y mestizos conforman el sector dominante que subordinaba a los aborígenes) hemos decidido conservarlo siguiendo la documentación que tiende a usar el adjetivo español para designar al sector no indígena. Por otra parte, los indígenas, en sus peticiones, memoriales y reclamos identifican al sector dominante como "español". Por estas consideraciones en el texto se verá frecuentemente el término español, pero debe entenderse que abarca a peninsulares, criollos y mestizos.

Se optó por el acercamiento a la problemática a través de un estudio de caso, ya que esta perspectiva permite abarcar los diferentes aspectos de la relación indígenas-españoles, dando cuenta de manera más o menos detallada de los diversos niveles involucrados. Pese a las limitaciones de este enfoque derivadas de su particularismo, tiene la ventaja de poder ilustrar aspectos cualitativos de importancia en los procesos de cambio producido por factores exógenos sin dejar de ver procesos más generales que afectaron al conjunto de la sociedad indígena durante el período colonial.

La zona escogida para la investigación fue Cumbayá, que presentaba varias ventajas para un trabajo como el propuesto. Por una parte, fue una de las primeras zonas en que el Cabildo de Quito repartió tierras a los vecinos españoles, lo que posibilitaba contar con información suficiente para documentar el proceso de enajenación de las tierras indígenas desde la Colonia Temprana. Por otra, se trata de una zona cercana a la ciudad y por ello sometida a una gran presión colonial en términos de recursos productivos y humanos, lo que se tradujo en grandes transformaciones de la sociedad aborígen que poblaba el valle. A la cercanía de Quito -mayor aún por la existencia de una vía prehispánica- se sumaban el clima templado, las características del suelo, aptas para el cultivo frutícola, y la presencia indígena en el valle que permitía ac-

ceso fácil a la fuerza de trabajo, lo que explica la presión a la que se vio sometida la sociedad indígena de Cumbayá en el período colonial. Estas características de la zona la convierten en ideal para la investigación. Otra razón, de carácter práctico, para escoger la zona de Cumbayá para este estudio de caso, es la existencia de un voluminoso pleito por las tierras de Lumbisí, anejo de Cumbayá, que litigaron por más de 150 años los indígenas contra las monjas de la Concepción, propietarias de la hacienda Lumbisí; lo que permite contar con información sobre las formas de producción indígena, relaciones de trabajo con la hacienda, tensiones creadas entre los administradores de las monjas y los aborígenes. A esto se añade la ventaja de que los indígenas que se encuentran asentados en Lumbisí, a fines del siglo XVI, muestran en su heterogeneidad el proceso de dispersión y desestructuración comunitaria que se produjo con el hecho colonial: son descendientes de "yanas de conquista", servidores de los franciscanos, indios sujetos a encomenderos y ubicados allí junto a los "llactayos" u originarios de Cumbayá, a los que se van agregando forasteros de otras zonas. La ocupación de un mismo territorio y el largo conflicto que tuvieron con las monjas les dio una cohesión específica, lo cual les permitió la reconfiguración de la comunidad sobre nuevas bases.

Los indígenas de Lumbisí, pese a tratarse de un caso particular, ilustran en su proceso, las principales transformaciones sufridas por los grupos originarios que poblaban la sierra ecuatoriana ante la imposición colonial; en un primer momento, son individuos que se automarginan de su comunidad para evadir la presión fiscal y el control colonial; son forasteros, indios sueltos o bien "yanaconas" arrancados de sus comunidades por los conquistadores: estos grupos tienen en común el desarraigo y el deber enfrentar individualmente la vida. En una segunda etapa, luego del desconcierto inicial, se "adaptan" a la situación colonial, seleccionando algunos elementos de la cultura de los vencedores, pero conservando otros prehispánicos como el comunitarismo, la solidaridad y reciprocidad, elementos ideológicos latentes que,

potenciados en situaciones límites, por ejemplo cuando la presión y el control colonial se hacen insostenibles, pueden demostrar que ya no tiene sentido la huida sino la resistencia de otro tipo: al organizarse ésta surge la cohesión grupal, la historia común de estos indígenas sueltos, lo que posibilita, si existe un espacio físico que los articule más concretamente y otros elementos adicionales, la reconfiguración comunitaria.

Aunque la preocupación central de esta investigación son los indígenas, una buena parte de ésta debió ocuparse de los colonizadores. Los dos grupos se encuentran insertos en una misma matriz, unos como vencedores y los aborígenes como vencidos, lo que implica que la interacción con el grupo dominante determinará, de uno y otro modo, las formas que asumen los procesos de cambio al interior de la sociedad indígena subordinada.

Esta interacción con los vencedores asumió formas más o menos violentas de acuerdo a las características de la formación socioeconómica anterior, a la respuesta indígena en el momento de la conquista y a las mayores o menores exigencias de los vencedores en términos de apropiación de recursos productivos y de explotación de la mano de obra indígena. En esta medida, una preocupación importante de la investigación ha sido la revisión de las obligaciones coloniales de los indígenas: mita, tributos, diezmos, primicias, etc., y la evolución de la tenencia de la tierra en el valle de Cumbayá.

El problema de la tierra es de gran importancia, ya que para los indígenas no es un mero recurso productivo sino un espacio que posibilita la reproducción total de la comunidad indígena y que refleja la ideología étnica y los valores culturales del grupo nativo. La tierra es un mecanismo fundamental de articulación y funcionamiento de la comunidad indígena, y su pérdida ante el avance de la hacienda española, sumada a otras medidas coloniales como la mita, el tributo, la evangelización, los pagos eclesiales, etc., provocó mutaciones importantes al interior de las comunidades

desarticulando la economía étnica y las formas de organización socio-cultural anteriores. Estas desarticulaciones no implican necesariamente un aniquilamiento de la sociedad indígena por efecto de la situación colonial, sino que pueden operar como desencadenantes de nuevas formas de conciencia étnica.

En este sentido las hipótesis que guían esta investigación son: a) que el rechazo a las obligaciones coloniales, fundamentalmente la mita y el tributo, sumado a la pérdida del recurso tierra, son los factores que provocan el abandono de las comunidades y el forasterismo; b) que la movilidad intraregional y la flexibilidad geográfica como prácticas prehispánicas, fueron potenciadas durante la situación colonial, permitiendo la expansión del fenómeno del forasterismo, sin costos mayores para el forastero; y c) que esta práctica precolombina, sumada a una adaptación al hecho colonial, da un mayor margen de maniobra a los indígenas para resistir la explotación colonial, posibilitando un proceso de etnogénesis a partir de bases territoriales más que parenterales.

La investigación se centró, en una primera etapa, en la revisión documental de los diversos fondos que reposan en el Archivo Nacional de Historia de Quito. En la medida en que el tema planteado respondía al problema de las transformaciones de la sociedad indígena provocadas por el hecho colonial, se recogió información sobre las dos partes involucradas en la relación colonial. Se revisaron fondos que atañen directamente a la sociedad indígena como: Indígenas, Cacicazgos, Tributos; y otros que aparecen más claramente ligados a la "república de españoles": Encomiendas, Tierras, Haciendas, Religiosos, Civiles, Padrones, Gobierno, Notarías y Presidencia de Quito. En ambos casos se fichó toda la información respectiva a Cumbayá y Lumbisí y situaciones que parecían similares en otras zonas cercanas al valle, o que daban cuenta de procesos más generales, como el forasterismo, huida y abandono de las comunidades para evadir la presión fiscal y el control colonial. Se privilegiaron las fuentes de primera mano, de tipo administrativo y judicial, como

pleitos, carta-cuentas de tributos, visitas, etc., ya que éstas tienen la ventaja de que no fueron elaboradas con el propósito de dejar un testimonio sobre la sociedad indígena y, por lo tanto, no están cargadas de prejuicios o de ideologías racistas.

Así por ejemplo, las cartas cuentas de tributos que se encuentran tanto en el Fondo Tributos como Presidencia de Quito, pese a ser documentación de estricto carácter administrativo fiscal, permitieron reconstruir una serie de alrededor de 100 años sobre los tributos en Cumbayá y mostrar cómo la población indígena tributaria va disminuyendo gradualmente. La información cuantitativa entregada por las cartas cuentas pudo ser completada con información cualitativa procedente de los Fondos Indígenas y Presidencia de Quito donde solicitudes, memoriales, peticiones, informes de las autoridades encargadas del cobro fiscal, de los mismos indígenas afectados, de los curas y caciques, posibilitaron documentar las dificultades de los indígenas para pagar el tributo y conocer los mecanismos que utilizaron para evadir este pago.

Los Fondos Haciendas y Tierras arrojaron una información limitada para el tema aquí tratado. Listas y padrones están referidos fundamentalmente al sector colonizador, e incluso en este caso la información no es del todo confiable, ya que los estancieros y hacendados distorsionaban la cantidad de tierra que les pertenecía y su valor productivo para reducir el pago de impuestos. Sin embargo, estos dos fondos tienen documentación que permite estudiar la propiedad de la tierra y su evolución dentro del sector colonizador.

El Fondo Indígenas contiene abundante información para conocer los mecanismos impulsados por el sector colonial para expropiar tierras y recursos productivos al sector aborigen. Peticiones de amparo, autos por despojo, querellas y pleitos por tierras, permitieron conocer las presiones a las que se vieron sujetas las comunidades indígenas durante el período colonial por

parte de los curas y hacendados vecinos. Los autos de dimisión hechos por los padres agustinos no sólo entregaron información sobre las cantidades de tierra que llegó a controlar esta Orden sino, además, posibilitaron la construcción de los mapas que hacen visible el avance español sobre las tierras indígenas de Cumbayá, ya que traen los linderos de las haciendas y estancias de los agustinos.

Otro Fondo que dio mucha información sobre los traspasos de tierra en Cumbayá y permitió construir el cuadro sobre evolución de la tenencia de la tierra, fue el de Notarías. Escrituras de compra, venta, arriendos y fianzas, muestran la relación de los colonizadores con la tierra y permiten conocer otros aspectos ligados a ella, como el problema del agua que afecta tanto al sector indígena como no indígena. Pese a que esta documentación está referida al sector colonizador, y en este sentido es una fuente privilegiada para investigar el traspaso de tierras entre los colonizadores, proporciona información indirecta sobre el sector indígena, pues en algunos casos consta como llegaron esas tierras a manos de los que hacen las escrituras y quienes son los vecinos, lo que coincide a veces con los aborígenes.

Las relaciones haciendas-comunidades, y haciendas-indígenas surgen de documentos que reposan en el Fondo Indígenas; este es el caso del pleito de Lumbisí con los administradores de la hacienda de las monjas; también se encuentra información que documenta estas relaciones en los informes de testigos que se solicitan en las visitas, tal es el caso del informe hecho por Nuño Apolinar de la Cueva.

Los padrones que reposan en el Fondo Empadronamiento fueron de una utilidad relativa para la presente investigación, ya que están referidos a las últimas décadas del siglo XVIII y no se cuenta con esta información para los períodos anteriores, lo que atenta contra la posibilidad de establecer comparaciones respecto a la evolución de la población en los primeros siglos de la

Colonia. Tampoco es posible utilizar en este sentido la información para los años posteriores, pues los indicadores que se usan en el siglo XIX son otros. Sin embargo sirven como referencia.

Los Fondos Encomiendas y Religiosos son útiles para documentar la situación del sector colonizador. Indirectamente entregan algún tipo de información sobre indígenas, por ejemplo, la Razón Jurada del cura Montesdeoca.

El Fondo de Cacicazgos fue de gran utilidad para conocer el funcionamiento de la sociedad indígena tanto en el período precolombino como en los años siguientes a la conquista. Pese a que los pleitos por cacicazgos muestran la influencia española, por ejemplo con respecto a la línea de sucesión paterna, en otros ámbitos entregan información válida. Tal es el caso de las informaciones de testigos que permitieron conocer el tipo de relaciones que existían entre el cacique de Tumbaco y los indígenas provenientes de otras localidades, tanto en el acceso a recursos como en las alianzas matrimoniales; esta clase de información que surge de manera más o menos espontánea y que no alude directamente al tema de la sucesión es confiable pues su propósito no es el de incidir en la decisión sobre quién recaerá el cacicazgo, sino demostrar que se conoce a la personas involucradas.

Sin duda, el Fondo que aportó la mayor cantidad de información y documentación es el de Indígenas. La abundancia de memoriales, peticiones, pleitos entre indígenas y entre comunidades y españoles posibilitaron conocer la situación aborígen durante el período colonial. Esta documentación es de diverso origen, en algunos casos son los funcionarios coloniales los que la escriben: administradores del ramo de tributos, corregidores, protectores de naturales, agentes de la protectoría y en muchos casos los mismos indígenas. Cada uno de estos documentos, dependiendo de quién los elaboró, lleva una carga subjetiva que fue considerada a la hora del análisis; sin embargo, también hay

elementos objetivos que pueden comprobarse como tales al cruzar la información proveniente de una fuente con otras. Así por ejemplo, en el caso del pleito de Lumbisí es evidente que la verdad es distorsionada en el juicio, tanto por los indígenas como por los administradores de las monjas, sin embargo, en muchos puntos ambos tipos de documentos coincidían. La información del pleito, abundante y valiosa, se la confrontó además con información documental y bibliográfica para poder acercarse más aún a la situación real.

Los pleitos y querellas entre indígenas permitieron reconstruir el tipo de relaciones que se establecían entre ellos en una situación colonial; en la documentación aparecen tanto los desacuerdos como las solidaridades. Las solicitudes de amparo, solicitudes de ventas, quejas por maltratos y abusos de curas y hacendados, posibilitaron hacerse un panorama de cómo los indígenas sintieron y vivieron el hecho colonial.

Las visitas y numeraciones, ampliamente trabajadas y destacadas por la etnohistoria, entregaron información parcial en este caso pero no por ello menos valiosa. Así, la Numeración de Prada, pese a estar incompleta, permitió clarificar el patrón migratorio de los indígenas forasteros y sueltos, el número promedio de la familia indígena, y la variación de apellidos al interior del mismo grupo familiar.

La Visita de Nuño Apolinar de la Cueva permitió establecer la pérdida de tierras y pastos de comunidad de las diferentes parcialidades de Cumbayá, por información directa de los afectados y de sus vecinos.

Paralela a la revisión de los fondos mencionados del Archivo Nacional de Historia de Quito, se buscó información en el Archivo General de la Orden Franciscana en Quito, en el Archivo Histórico Municipal de Quito y en la Colección "Vacas Galindo", que se encuentra en el Archivo de la Orden Dominicana de Quito.

De las fuentes documentales publicadas, fueron de gran ayuda las "Actas de Cabildo de Quito" para obtener información sobre proveimientos de tierras a vecinos españoles y disposiciones concernientes a las obligaciones laborales, asentamientos, etc., de los indígenas en el siglo XVI. Otras publicaciones del Archivo Histórico Municipal de Quito, como los Oficios y Cartas al Cabildo, colección de Cédulas Reales... nos permitieron conocer el funcionamiento -al menos a nivel normativo- de la sociedad colonial; posteriormente esta información fue contrastada con la situación real que se hacía visible en pleitos y litigios legales, lo que permitió tener un conocimiento más objetivo de la situación colonial, que mostraba las contradicciones entre los intereses del Rey y de los vecinos de la Audiencia, los mecanismos de transgresión de las reales órdenes, etc.

* En este como en otros casos, las referencias bibliográficas llegan hasta 1986, año en que se concluyó la investigación. (Nota del editor)

CAPITULO I

EL MEDIO AMBIENTE

1. Ubicación geográfica de Cumbayá

Cumbayá es una de las partes que conforman la Hoya de Quito, que se extiende entre 0° latitud sur y 0° 8' latitud norte, y comprende la región ubicada entre el nudo de Tiopullo y el de Mojanda Cajas. La cordillera occidental que limita la hoya entre el Illiniza y el Mojanda es angosta y relativamente baja, la cordillera oriental de Quito es muy ancha y cubierta de material volcánico (Wolf, 1975:116-117).

Actualmente, Cumbayá forma parte del cantón Quito, en la provincia de Pichincha, y su límite norte es el río Machángara aguas abajo, desde el cruce con el camino que une Trigoloma-Pacaibamba-Guápulo, hasta su confluencia con el río San Pedro. Por el este limita con el río San Pedro, aguas arriba, hasta las confluencias de las quebradas La Portada o Pollo de Oro y El Cairo. Al sur estas mismas quebradas aguas arriba, hasta sus nacientes y al oeste de las nacientes de la quebrada La Portada, la línea de cumbre que pasa por las lomas Yuropugro e Ilumbisí; de la loma Ilumbisí por el sendero que conduce a la loma El Rollo; de la cumbre de la loma El Rollo, la línea imaginaria al norte hasta alcanzar el cruce del río Machángara con el camino que conecta Guápulo con Cumbayá (JUNAPLA, 1975).

La Parroquia de Cumbayá forma parte de un valle plano y ancho conocido como explanada de Tumbaco, que abarca los pueblos de El Quinche, Yaruquí, Pifo, Puembo, Tumbaco, Cumbayá y Guápulo, todos ellos mencionados con estos mismos nombres desde el siglo XVI (Moreno Yánez, 1981a:72), aunque es bastante posible que los asentamientos antiguos que responden a estos nombres no estuvieran ubicados en los sitios actuales.

2. Sistema fluvial

El río Guayllabamba, el más importante del sistema fluvial de la hoya de Quito, se nutre lejanamente de las nieves del Cotopaxi e Illiniza, a través de los ríos que bajan por el valle de los Chillos (Pedregal y Pita), los cuales son engrosados por otros riachuelos en este mismo valle, "el primer río de consideración que le entra por el lado izquierdo, cerca de Conocoto, es el río de San Pedro que baja del río de Machache" (Wolf, 1975:125); éste se une con el Pita a la altura de Conocoto y baja hacia el norte pasando por las faldas del Ilaló, para entrar a la explanada de Tumbaco, dividiendo a Tumbaco de Cumbayá. Desde el lado derecho -Tumbaco, Pifo, Puembo, Yaruquí- recibe las aguas del río Chiche y Guambí; sigue su curso hacia Guayllabamba, donde pierde el nombre de San Pedro y toma el de Guayllabamba.

Otro río de la hoya de Quito, importante por su relación con Cumbayá es el Machángara, que nace en la parte más austral del plano de Turubamba a partir de pequeños riachuelos, que bajan del Atacazo y del lado de Chillogallo. Al pasar por las afueras de Quito también recibe el agua de algunas quebradas que bajan del Pichincha y se enrumba hacia el valle de Cumbayá y Tumbaco, a través de una quebrada honda, que deja las tierras de Guápulo a la izquierda y sobre la derecha las de Cumbayá; más adelante en la punta de Apianda se une con el río San Pedro (Wolf, 1975:124 ss.).

3. Montes y volcanes

Respecto a los montes y formaciones volcánicas que exceden la altitud promedio de la hoya de Quito y que están situados en el centro de la misma nos interesa destacar el Ilaló y las lomas de Ilumbisí, por su relación con Cumbayá. El Ilaló está formado por erupciones de lava y tiene una copa ancha, de la que salen lomas tendidas al Norte, al Sur y al Este; sólo por el Oeste cae rápidamente al río de San Pedro; alcanza una altura de 3.185 m. Sobre el pie septentrional del Ilaló se encuentra el pueblo de Tumbaco a 2.390 m. y hacia el lado sur occidental, en la quebrada que cae hacia el río San Pedro, se encuentra el pueblo de Guangopolo, de difícil acceso en la época en que visitó la zona el geógrafo Wolf (1892) (Wolf, 1975:126).

Las lomas de Ilumbisí, ubicadas al lado derecho del Machángara en los flancos orientales de la meseta de Quito, alcanza en el punto más alto los 3.045 m. altura que no es considerable respecto a otras elevaciones de la cordillera andina, pero que tiene cierta importancia si se considera que el pueblo de Cumbayá está a 2.300 m. y que la quebrada del Machángara es bastante empinada. Estas lomas son el límite natural de Cumbayá hacia el Occidente.

4. Geología

Geológicamente la hoya de Quito es una zona donde "a las formaciones cretácicas... se superponen no sólo los productos volcánicos del plioceno sino, en primer lugar, las extensas acumulaciones de lavas y materiales piroclásticos del volcanismo pleistocénico y reciente..." (Sauer, 1965:227).

Investigaciones geológicas realizadas en las andesitas de los alrededores de Quito arrojaron como resultado "que el tipo básico de piroxénico con olivina (tipo Mulán) corresponde a efusiones de las primeras fases de erupción pleistocénica y aflora, por

ejemplo, en las faldas orientales del Rucu Pichincha, entre Mulán y Miraflores, además de las laderas del valle del río Machángara, quebrada Molinohuaico y taludes orientales de Guanguiltagua en forma de mantos y corrientes lávicas intercaladas entre las formaciones pleistocénicas más antiguas que la cangahua eólica del tercer interglacial".

Para Sauer, el relativo hundimiento de la hoya de Quito se debe a rupturas escalonadas provocadas a lo largo de fallas longitudinales (Norte-Sur), lo que se evidencia en la formación del "Horst" de las monjas entre el río Machángara y la depresión interandina, debido a los movimientos rupturales verticales, como se aprecia en el gráfico de la página anterior.

5. Características geobotánicas

La hoya de Quito corresponde a lo que Wolf denomina la región subandina o interandina de los cereales, cuya altitud, -de 2.000 a 3.400- se caracteriza por el cultivo de granos. El clima en esta región es templado y relativamente seco, a lo que contribuye la escasez de bosques: "La población humana se ha concentrado desde tiempos remotos en las hoyas andinas y ella ha alterado la fisonomía de la vegetación, especialmente desde el tiempo de la conquista europea, cuando comenzó el cultivo de cereales en gran escala (Wolf, 1975:487). Confirmaciones respecto al clima templado de la hoya de Quito y la importancia del cultivo de los cereales para los españoles se encuentran frecuentemente en las Relaciones Geográficas de Indias. Salazar de Villasante (1571-1572), afirma que la ciudad de Quito "es de un temple ni frío ni caliente, antes va más a frío que a caliente, aunque jamás es menester allegarse a la lumbre (Salazar de Villasante, 1965:132); agrega, además, que es "tierra abundantísima de trigo y maíz que cuantas hayan en Pirú".

En 1576 Valverde y Rodríguez vuelven a reafirmar la importancia del cultivo de los cereales: "es tierra de muchas tierras

de sembrar maíz, trigo y cebada, garbanzos y lentejas y otras semillas de la tierra, esto en abundancia y acude el trigo a diez y a quince y a veinte fanegas y al maíz a cuarenta y cincuenta" (Valverde y Rodríguez, 1965:170).

Misael Acosta Solís caracteriza al callejón interandino o Mesotermia Interandina como una región -ubicada entre los 1.600 y 3.000 m.-desforestada y agrícola que se extiende de Norte a Sur entre las dos cordilleras, interrumpiéndose sólo entre los Nudos: debido a la variedad de altura y topografía existen en esta región diferentes formaciones típicas. Sin embargo, considera como especies arbóreas, arbustivas y leñosas características del callejón interandino a la Chilca (*baccharis polyantha* y *B. spcs.*), varias clases de saucos (*Cestrum Quitense* y *C. Stuebelli*), que son las especies más abundantes y típicas de la región, Sauco blanco (*Cestrum Aureum*), sauco negro (*Cestrum Tormentosum*), árboles aislados de Capulí (*Prunus serotina* var. *salicifolia*), nogal (*juglans neotropica*), sauce (*salix humboltiana*), cedro (*Cedrales rosei*), pero éstas tres últimas especies son plantadas artificialmente.

En las áreas arenosas y secas se destacan los guarangos (*Coultheria tinctoria* Syn *tara spinoza*), guaranguillos (*Mimosa quitense*), chanchilvas (*Cassia tormentosa* y *C. spcs.*) y chichayos (*Buettneria ovata* y *B. spc.*). Los bosques de eucaliptus (*Eucaliptus globulus*) y los macizos y aislados de toda la región interandina son cultivados sólo desde 1865 año en el que fue introducido su cultivo y desde entonces es una de las especies forestales de mejor utilidad económica que se cultivan en el Ecuador (Acosta Solís, 1968:30-31).

Esta es la situación actual del callejón interandino; sin embargo, la información colonial temprana, así como la presencia de relictos (Acosta Solís, 1968:94-95) muestran que el callejón interandino en épocas pasadas estuvo cubierto de bosques, probablemente variados en cuanto a sus especies y habitat para diferentes géneros de animales y vegetales.

Pedro Rodríguez de Aguayo en su "Descripción de Quito..." señala: "tiene a una legua de la dicha ciudad montes para leña y a tres y cuatro leguas montes para madera, de roble, aliso y cedros" (Rodríguez de Aguayo, 1965:202).

Respecto a animales, Salazar de Villasantes sostiene que "es tierra de gran caza de venados, conejos... hay muchas perdices grandes como gallinas unas, y otras chicas... hay muchas tórtolas y patos de agua y muchas garzas". En el área aledaña a Quito también se encontraba caza a la mano; refiriéndose a la laguna de Añaquito afirma que a ella "acuden tantos patos bravos y garzas, que cubren el agua y hay poca gente que los tiran, que como hay tanto venado más se van a la caza grande; está un cuarto de legua de Quito (Salazar de Villasante, 1965:132-133).

De acuerdo a la definición fitogeográfica de Acosta Solís, la parroquia moderna de Cumbayá estaría ubicada en el lado occidental de la explanada de Cumbayá o de Tumbaco.

Esta amplia explanada está situada al Este y Noreste del Valle de Quito y se extiende en forma de plano inclinado desde el cauce del río San Pedro o Guayllabamba hacia el lado izquierdo, entre los 2.300 y 2.750 m. sobre el nivel del mar. Está limitada hacia el Norte por un casi nudo que se desprende la Cordillera Oriental y lo separa del Valle de Cayambe; al lado oriental está cercado por la Cordillera Oriental: al Sur está separado del Valle de los Chillos por el cerro Ilaló, casi cónico y de origen volcánico. Por el lado occidental está separado naturalmente del Valle de Quito por el cauce del río San Pedro y Guayllabamba (Acosta Solís, 1962:56).

De acuerdo a esta delimitación, Cumbayá y su anejo Lumbisí no pertenecerían de manera estricta a la explanada de Cumbayá, sino serían una zona de transición entre la explanada y el valle de Quito, compartiendo características fitogeográficas y de vegetación con ambas regiones.¹

La explanada de Tumbaco tiene clima seco, que va desde los 17° de temperatura media anual a los 13° (temperado-frío); y, al igual que en el resto de la zona subandina hay dos estaciones, el verano, que es la temporada seca, y el invierno que es el tiempo de lluvias.

Las tierras de la explanada son arcillo-arenosas en la superficie, pero en el subsuelo son arcillosas compactas (cangahua) por lo que la vegetación natural de esta área se reduce a las formaciones de las quebradas, zanjas y bordes de los caminos y tiene características muy parecidas a la vegetación y flora de las áreas equinocciales (Pomasqui, Calderón, etc.) y, en general, tiene una naturaleza subxerofílica y xerofílica (Acosta Solís, 1962:57).

Las tierras más bajas de la explanada -Tumbaco y Cumbayá- son aptas para la agricultura, el cultivo de hortalizas y frutales, ya que son más abrigadas y, actualmente, cuentan con riego artificial. "La fruticultura del sector bajo está representada principalmente, por el aguacate, cítricos en general (naranjas, limones, mandarinas, etc.) guabas (*Inga pachicarpa*), chirimoya (*Anona Chirimolia*), guayaba (*Paidium Guajba*), níspero del Japón (*Eryobotria japónica*) etc." (Acosta Solís, 1962:58).

Actualmente, por la cercanía a Quito el sector de Cumbayá se ha transformado en una zona residencial y turística, donde coexisten modernas urbanizaciones con huertos y jardines; una situación similar tiene la región de Tumbaco.²

6. El "pueblo de las guabas"

La importancia del cultivo de frutales en Cumbayá es una característica antigua. Ya en 1535, cuando el Cabildo de Quito hace las primeras reparticiones de tierras en el área, se lo denomina "el pueblo de las guabas"; suponemos que el nombre se debe a la abundancia de esta fruta.

La sequedad de la zona y el clima caliente están documentados en la información colonial, aunque no muy temprana. Como los cambios climáticos son lentos, probablemente la situación no haya sido muy diferente en épocas prehispánicas. En 1747, Antonio Pastrana, vecino de Cumbayá, tuvo un pleito con el cura del pueblo, Francisco Xavier Adrián, sobre la propiedad de una acequia que llevaba agua desde el río Machángara hasta el pueblo de Cumbayá. Como los indígenas del pueblo habían colaborado con el trabajo en la construcción de dicha acequia, el protector de naturales estuvo presente en la "vista de ojos" que se hizo para dirimir el pleito, a fin de "reconocer la utilidad de los indios que le pareció muy sobresaliente, atento a la notoria calamidad de una grabisima seca que con la falta de agua padecen todo este pueblo y valle siendo el temperamento ardiente y arenoso que se agostan todos sus frutos y huertas pereciendo de necesidad...".³

El problema de la sequedad y la falta de agua y, por ende, la necesidad de construir acequias, para poder regar las estancias y huertos, era característica constante en Cumbayá, por lo que se cuenta con abundante documentación al respecto. En 1784, el cura de Cumbayá, Januario Montesdeoca, en la razón jurada de lo que recibe por su curato, dice que gasta anualmente cincuenta pesos en "mantener dos quadras de alfalfa para concerbar las mulas de las confesiones y administración de los demás sacramentos a los feligreses, impeléndoles en el gasto de los indios ortelanos y asequia de agua para su regadío, que anualmente se daña".⁴

El mismo año la marquesa de Maenza, dueña de la hacienda Cumbayá, hace una escritura a favor del doctor Pedro de la Carrera, reciente comprador de la estancia de La Recoleta, para que éste pueda gozar del remanente de las aguas de la acequia que va a su hacienda con "la pención de concurrir con seis indios para la composición de la asequia, siempre que esta se dañase o en su defecto concurrir con su importe en dinero", le agrega además el remanente de las aguas de su obraje que baja a lo del cura de Cumbayá, además del remanente del agua que le tenía dada a

Juana Abeldeveas, mujer de Ramón Redín, "para que venidas esta puestas las pueda conducir para la labor y regadío de La Recoleta".⁵

Sin duda, en una zona seca como la de Cumbayá, el agua era fundamental para la labranza de huertos y estancias de frutas y hortalizas, especialmente en la zona más baja del valle, donde el único riego posible era a través de acequias que llevaban el agua desde el río Machángara hasta el pueblo -alrededor de dos leguas de distancia-. La construcción y la mantención de acequias demandaba una gran inversión en dinero y en energía humana: el primero de éstos salió de los bolsillos de los hacendados más poderosos de la zona, como la marquesa de Maenza, quien en 1790 tasaba en 3.000 pesos su acequia⁶; el trabajo humano fue aportado fundamentalmente por los indígenas del pueblo, a veces de manera voluntaria, a cambio del usufructo del agua; en otras ocasiones fue pagado un jornal a los indígenas que trabajaron en la obra; una tercera forma de reclutamiento fue el trabajo de mitayos o indígenas concertados en las haciendas involucradas en el goce del agua. Posteriormente, al comprar Francisco Jijón la hacienda de Cumbayá a los herederos de la marquesa de Maenza, incorporó el trabajo de esclavos en el arreglo y mantención de la acequia, cuya agua era vital para el riego de sus plantíos de caña; también pagó a indígenas y a niños del pueblo "y les dio de beber" para que hicieran el trabajo, incluso trajo indígenas de Riobamba, Tacunga y Machanche para repararla. A Jijón la acequia le costó más de cinco mil pesos y tres años de trabajo.⁷ Hacia 1825 Jijón protesta por la cantidad de pesos en que ha sido tasada su hacienda alegando que ésta le demanda muchos gastos y le da pocos frutos por la falta de agua, ya que la acequia sufría constantes derrumbes, que obligaban a tener trabajando diariamente seis peones para su composición.⁸

A la sequedad del clima y a la dificultad del acceso al agua de riego se agregaba el problema de los suelos: en determinadas

áreas el terreno era demasiado "cangaguoso", por lo que se hacía imposible cultivar sin grandes inversiones de dinero. En 1753 nueve indígenas de Cumbayá solicitan autorización para vender "diferentes pedazos de tierras en el referido pueblo de Cumbaia que así por su cortedad y poca estimación como por nuestra pobreza no es dable trabajarlas por ser tierras infructíferas incapaces de beneficio alguno".⁹

La confirmación sobre el clima caluroso e insano de Cumbayá, se encuentra en un documento de 1800, en el que el cura de Cumbayá, Manuel Arias, solicita permutar su curato con Juan Ramírez Dávila, cura de San Sebastián de Latacunga, en vista de los problemas de salud que ambos padecían debido al clima de sus respectivas parroquias. El médico de Arias sostiene que "la naturaleza del paciente (Arias) es biliosa acre-sanguíneo: El temperamento de Cumbayá es ardiente, contrario a todos los títulos para vivir con salud". Por su parte el representante del cura de Latacunga plantea que éste por sus enfermedades necesita un clima similar al que se ha acostumbrado en sus anteriores curatos, "esto es caliente, que tuvieron las montañas de Mindo, Nanegal, Cachillacta en el espacio de más de diez y ocho años que los habito cuya mutación le ha sido gravemente perjudicial en tanto grado que si no busca otro de igual situación, serán cortos los plazos de su vida".¹⁰

6.1 *Producción*

Como se dijo anteriormente, Cumbayá era conocida desde la Colonia temprana con el nombre de "pueblo de las guabas" (Inga Pachicarpa), una especie frutal nativa. Después de la conquista, los españoles introdujeron el cultivo de diferentes productos, de acuerdo a la potencialidad de los suelos, clima, altitud, etc. El pueblo de las guabas siguió siendo, durante la Colonia y hasta la actualidad, una zona conocida por su especialidad frutícola, donde a los productos aborígenes: capulí, guaba, guayaba, agua-

cate, etc., se agregaron los productos traídos por los conquistadores: naranjas, limones, limas, duraznos, sarmientos, etc.

El cultivo de los nuevos frutos importados no se realizó exclusivamente en tierras de los españoles, los indígenas de Cumbayá adoptaron también su cultivo, ya fuera por inducción de los conquistadores o por decisión propia. En 1635, Francisca de Aranda "de los mitimas", residentes en Cumbayá, en su testamento dice que tiene "ocho cuadras de tierra poco más o menos en el sitio de Pillagua con una casa de texa y sus bohíos de paxa con una guerta de arboledas de Castilla"¹¹; el lindero de estas tierras era un moral. Muchos años más tarde, en 1821, Angelina Orellana, viuda del gobernador indígena de Cumbayá, Manuel Mendes, vende una huerta "y en ella treynta árboles frutales entre capulíes, guabas, un moro, un naranjo y un limo dulce",¹² lo que demuestra que si bien los indígenas incorporaron a su producción el cultivo de árboles frutales de Castilla, no dejaron de lado la producción autóctona.

El cultivo intensivo de frutales se encuentra por supuesto en las estancias y huertas de españoles; en una huerta de una cuadra de ancho por una y media de largo, en 1702, Juan Rueda de Enao Rengifo tenía árboles frutales de Castilla "en que habrá más de ciento y setenta".¹³

Sin duda la producción de las estancias de españoles situadas en Cumbayá, durante el período colonial, fue la frutal; las menciones en la documentación sobre venta y arriendo de estancias y huertos de este tipo de producción son abundantes.¹⁴ Una de las pocas excepciones explicitadas en la documentación es la estancia de Rita Doblán quien, además de árboles de duraznos, aguacates, guabas y otros, dice que tiene "una fanega de sembradura de maíz de Chogllos".¹⁵ Una excepción importante, tanto por la cantidad de tierras que poseía en Cumbayá como por su posibilidad de invertir dinero para lograr una producción más diversificada, es la

Loreto Rebolledo G.

marquesa de Maenza, en cuya hacienda, aparte de las huertas con frutales, tenía sembradas siete cuadras de caña y potreros con otros productos.¹⁶

En 1811, año en el que fue inventariada y tasada la hacienda de Cumbayá, porque los nietos de la marquesa la iban a vender a Francisco Jijón, había en la hacienda 646 árboles frutales "compuestos de las clases siguientes: 93 capulíes, 4 moros, 140 guabos, 7 guayabas, 112 duraznos, un membrillo... 112 aguacates, 14 chirimoyas, 126 entre naranjas dulces, agrias, limas y limones, 3 cafés, 11 toronjas, 10 limitas chicas, 2 nogales y once higos".¹⁷

La producción frutícola estaba acompañada -en el caso de los indígenas- por la producción para la subsistencia en chacras donde se encontraban zapallos, maíz y frijoles.¹⁸

6.2 Producción del anejo de Cumbayá

La información más temprana que se tiene sobre el tipo de producción que había en Lumbisí, anejo de Cumbayá, es de 1570, año en el que Jorge de la Cruz Mitima, yanacona de San Francisco, hace una relación sobre las tierras de Lumbisí y dice que un fulano de Tapia (Diego de Tapia) "vezino y conquistador que era en esta ciudad de Quito tomó a algunos de estos yanacunas y padres de ellos en las guerras y conquistas y quando la tierra se apaciguó los puso en las tierras de Lumbisí y otros en Cumbayá y plantaron los dichos indios árboles de Castilla y de la tierra, especial en el dicho pueblo de Lumbisí sarmientos y duraznos por mando del dicho Tapia". Posteriormente, cuando Germán Alemán quiso vender estas tierras, se hace mención que, además de duraznos y sarmientos había muchas guabas en ellas.¹⁹

Desgraciadamente ha sido imposible encontrar información en los documentos sobre cultivos autóctonos de esta zona, aunque es probable que por las características del suelo y del clima, así como por la mención "al pueblo de las Guabas", hubiera en tiempos precoloniales una cierta especialización en el cultivo frutícola.

En Lumbisí, aparte de los árboles frutales, había producción de cereales. Hacia 1641 en la hacienda Lumbisí de las monjas de la Limpia Concepción se cultivaban "maíz, trigo, lentejas, garbanzos y otras semillas".²⁰ En 1830, año en el que se tasa la hacienda de Lumbisí de la monjas para rematarla se inventariaron 120 capulíes, 12 guabos, 2 arrayanes, 5 aguacates, 7 naranjos agrios, 5 chirimoyos, 2 porotos(?) 1 moro, y guayabo, un limo dulce. Curiosamente no hay mención sobre los sembríos, que para esta época parecen haber carecido de importancia.²¹

Al igual que en Cumbayá, no todo el terreno de Lumbisí era aprovechable para la agricultura; aparte de las lomas y montes del occidente había zonas pedregosas y de cangahua, que demandaban gran inversión de energía humana para quedar aptas para el cultivo.²² Un problema adicional era el del agua de riego, cuya carencia en las zonas centrales transformaba a los terrenos en estériles.

Sin embargo, los indígenas de Lumbisí se las arreglaban para cultivar; incluso en las lomas que daban hacia la hacienda de Ichimbía tenían sementeras.²³

La zona de montes y lomas fue aprovechada por los indígenas de Lumbisí para el pastoreo de ganado vacuno y ovejuno.²⁴ En 1824 en la "vista de ojos" realizada en Lumbisí para deslindar terrenos entre los indígenas y las monjas, según información del diezmero, la zona era de alrededor de dos leguas cuadradas, donde se mantenían "doscientas cincuenta cabezas de ganado vacuno y cerca de tres mil de lanar."²⁵ Si bien las monjas también

disponían de pastos, casi no tenían ganado. Hacia 1830 sólo contaban con 7 bueyes, 1 torito, tres vacas, 243 ovejas y 33 cabras²⁶; cifra irrisoria si se compara con la cantidad que tenían los indígenas.

En el año de 1825, en la protesta que los indígenas de Lumbisí hacen contra el diezmero de Cumbayá,²⁷ consta que cultivaban trigo, cebada, arvejas y además tenían huertas frutales y animales domésticos (gallinas), con lo que podían cubrir las necesidades de la subsistencia familiar, mientras el ganado probablemente era destinado a la venta en Quito.

6.3 *Comunicaciones*

Desde tiempos precolombinos el área de Cumbayá tuvo una posición geográfica importante; en primer lugar por su cercanía a Quito, lugar que desde el período preincásico parece haber sido "un centro, una encrucijada de caminos culturales y de comercio".²⁸ Luego, durante el incario, Quito (según Cieza) debió convertirse en un segundo Cuzco; posteriormente, con la conquista española, Quito se transformó en la ciudad capital de la Real Audiencia, de tal manera que las tierras aledañas a este centro tuvieron desde épocas antiguas, una situación privilegiada. En segundo lugar la zona de Cumbayá era el paso más cercano desde Quito hacia el Oriente amazónico, debido a la posibilidad de atravesar la cordillera oriental por la depresión de Guamaní.

Los contactos sierra-oriente han sido abundantemente documentados y analizados por Salomón (Salomón, 1980), de tal manera que no entraremos en detalles sobre la relación cultural-comercial de ambas regiones, ya que lo que nos interesa es destacar la importancia de Cumbayá, como zona de tránsito entre ellas.

La información más antigua con que se cuenta actualmente se debe a las excavaciones arqueológicas del P. Porras; éste sostiene que los portadores de la cerámica Cosanga -asentados en Quijos y

Consanga fundamentalmente- debieron desalojar su nicho ecológico en el Oriente, a causa del acoso de tribus recolectoras y cazadoras. Alrededor del siglo VIII y IX de nuestra era "los de la Fase Cosanga viéndose como entre la espada y la pared, hicieron lo que jamás hubieran intentado, esto es superar la imponente barrera de Los Andes aprovechando los pasos o puertos hacia los valles de la Sierra (Porras, 1975:153). Uno de estos puertos era la depresión de Guamaní, por la cual se salía desde Papallacta hacia Pifo-Tumbaco-Cumbayá. La evidencia arqueológica sobre la presencia de objetos correspondientes a la Fase Cosanga en Cumbayá, ha sido aportada por Max Uhle, quien excavó un cementerio con ofrendas fúnebres, de las cuales un 80% -según Porras- son ceramios de dicha fase (Porras, 1975:153).

También Udo Oberem sostiene la existencia de la ruta que iba desde la Sierra hacia el Oriente, por Cumbayá-Tumbaco-Papallacta-Baeza-Archidona-Tena, y plantea la probabilidad de que ésta haya sido una ruta comercial preincásica y que luego de la conquista por el Tawantinsuyu fuese incorporada por éste a su sistema vial (Oberem, 1980).

Es muy probable que el Tawantinsuyu al conquistar la zona quiteña, haya intentado aprovechar los contactos anteriores entre Sierra y Oriente, utilizando las vías de acceso más conocidas; en este sentido es de suponer que Cumbayá siguió siendo un punto obligado de tránsito desde Quito hacia el Oriente.

Es probable también que, hacia el Norte, los incas utilizaron una vía que pasaba por Cumbayá-Tumbaco-Pifo-El Quinche-Cayambe; en el Quinche existía una importante colonia de mitimaes multiétnicos y parece haber sido un centro religioso importante durante el incario. La ventaja de esta ruta es que permite llegar hacia el Norte evitando el paso por la zona de Guayllabamba, de clima mal sano y cuyas quebradas son de considerable profundidad.

Además es importante considerar que necesariamente debió existir una vía que conectara el Tambo de Cumbayá con las fortificaciones de Pifo y Yaruquí (Salomón, 1980:235).

Otra vía, probablemente de origen incaico, que tenía como función comunicar el Valle de los Chillos con Cumbayá, es mencionada por fuentes coloniales tempranas. Al señalar tierras a los españoles en el "pueblo de las guabas", en 1535, a Diego de Tapia se le dan "todas las tierras que están, desde la quebrada donde llegan las tierras de los yndios de Alonso Fernández... que están en el dicho pueblo que es la vía de Chillo".²⁹ Esta vía aparece mencionada varias veces en fuentes coloniales, pero debido a la vaguedad de la información no es posible precisar su ubicación exacta.

Cumbayá, durante el período incaico, también debió ser un área de cierta importancia, por la presencia de las fuentes termales de Cunucyacu, que parecen haber sido un lugar de recreación del Inca; como estas fuentes estaban ubicadas en el lado oriental de Cumbayá, es posible pensar que el paso hacia ellas se hacía por Cumbayá, viniendo desde Quito por Guápulo.

Después de la conquista española y el asentamiento de la capital en Quito, esta ciudad se transformó en el punto de partida de numerosas expediciones descubridoras hacia nuevas regiones. En 1538 Gonzalo Díaz de Pineda sale por primera vez a reconocer tierras trasandinas, tomando el camino de Cumbayá y Tumbaco para trasponer la cordillera oriental por la depresión de Guamaní e internarse "en la región de la Canela" (Larrea, 1963:20). Este camino al Oriente siguió siendo de suma importancia durante el período colonial. En 1779, año en que se necesitaban indígenas que cargaran los "situados" para la expedición de Maynas hacia el Napo, no sólo se recluta indígenas de los pueblos cercanos a la vía: Yaruquí, Tumbaco, Cumbayá, Nayón, Zámbez,³⁰ sino que el camino seguido es el de Quito-Cumbayá-Tumbaco-depresión de Guamaní-Papallacta-Napo. Ese

año el teniente pedáneo de Tumbaco comunica al Presidente "pase... a los tablones a recojimiento de indios onde encuentre con el Alferéz don Juan Juarez, quien me dijo abia encontrado en la bajada de Guaman (sic) para atras, que hiban cosa de treinta y siete indios y comense a buscar de casa en casa y halle diez y siete indios y con ellos fi (sic) hasta el corral que hace serca del tambo y los encamine para Papallacta..."³¹ Posteriormente, en 1800, hay otra información sobre los indígenas que iban de cargueros al Napo, donde se dice que éstos se habían fugado y luego regresado a Tumbaco.³²

La utilización colonial del camino de Quito hacia el Norte por Cumbayá-Tumbaco-Yaruquí aparece graficado, para 1746, en el mapa de Jorge Juan y Antonio de Ulloa (Juan/Ulloa, 1748). Aunque en este mapa el camino llega sólo hasta Yaruquí, suponemos que éste iba hasta el Quinche y de allí seguía hasta Cayambe; desgraciadamente en el mapa mencionado los caminos hacia el Norte no aparecen indicados, excepto la ruta que salía de Quito y que pasaba por el costado de Pomasqui, Guayllabamba, Tabacundo, San Pablo e Ibarra hasta Mira.

En 1892, Wolf indica con detalles de altura las vías de Quito a Ibarra por Cayambe y de Quito a Papallacta:

De Ibarra a Quito por Cayambe	Altura
Ibarra, plaza	2.225
Cacho, caserío	2.516
Quebrada seca Rumihuayco en el camino real	2.665
La Magdalena, hacienda	2.703
San Francisco-Cocha Pie del cerro Cunru	2.835
Zuleta o Cuchicaranqui	2.866
Hacienda Cangagual	3.131
Pesillo, hacienda	3.156
Hacda. de Muyurcu	3.054
Río Granobles, paso cerca de la Hacda. San José	2.771

Loreto Rebolledo G.

Puente de Guachalá	2.728
Hacda. de Guachalá	2.801
Pambamarca, altura mayor del camino	3.642
Quinche, plaza	2.664
Quebrada Uravía paso de arriba	2.594
Queb. Uravía, paso de abajo y hacienda	2.224
Plan de Chilpe	2.432
Iguiñaro, hacienda	2.689
Yaruquí, plaza	2.585
Río Guambí, paso	2.328
Puembo, plaza	2.484
Río San Pedro, socavón	2.301
Cumbayá	2.400
Puente de Guápulo	2.545
Guápulo, Iglesia	2.690
Quito	2.850
De Quito a Papallacta (RS) Quito	2.850
Tumbaco	2.390
Itulcachi, hacienda	2.668
Itulcachi, el tablón	3.097
Paso por el Guamaní	4.173
Tambo de Papallacta	3.505
Laguna de Papallacta	3.341
Iglesia de Papallacta	3.156

(Wolf, 1975:648-649)

Si bien el camino de Ibarra a Quito por Cayambe, parece dar un rodeo largo, tiene la gran ventaja de que sus variaciones de altura no son muy grandes; la altura mayor es de 3.642 m. y la menor (Ibarra) de 2.225 m.; a diferencia del camino que venía desde Ibarra a Quito por Otavalo-Malchinguí-Río Guayllabamba-Pomasqui-Cotocollao, que alcanza a los 3.874 m. en Casguanga, páramo del Mojanda, y desciende hasta los 1.719 m. en el puente de Alpachichi, sobre el río Guayllabamba.

En las gráficas de la página siguiente puede apreciarse las diferentes rutas que pasaban por Cumbayá.

6.4 *Lumbisí: comunicaciones*

El anejo Lumbisí se encuentra ubicado hacia el sur-occidente del actual pueblo de Cumbayá.

El pueblo de Lumbisí está a 2.485 m. snm.; la altura máxima se alcanza en las lomas, 3.045 m. y la mínima, 2.400 m., en las riveras del Río San Pedro. La temperatura oscila entre los 12 y 20°. Los principales cultivos actuales son el maíz, cebada, hortalizas, mellocos, flores, capulíes, aguacates. También se practica la porcicultura y la conicultura (En la actual comuna de Lumbisí existe una comisión agrícola y organizaciones de porcicultores y cunicultores, además de una Unión de carpinteros).³³

Desde Quito a Lumbisí hay 17 km. y se accede a él desde Cumbayá, por el camino adoquinado de dos vías y que es probablemente el mismo que se utilizó en el período colonial para unir Cumbayá con su anejo. Por la parte sur occidental existe una vía que conecta a Lumbisí con San Miguel de Collacoto y sale hacia la autopista que va al valle de los Chillos por la quebrada Cuzcungui; es posible que este camino haya sido utilizado en el período colonial y en épocas anteriores para pasar hacia el valle de los Chillos, ya que siguiendo el camino de las lomas, y pasando de la loma de Ilumbisí a la de Puengasí, se puede llegar a Conocoto.

Sin duda, durante el período colonial el acceso principal a Lumbisí desde Quito, especialmente para los españoles, era el camino que salía de Cumbayá. Sin embargo, hay información que confirma que los indígenas conocían formas de acceso más rápido a la ciudad. En 1762 año en el que los indígenas de Lumbisí litigan con las monjas de la Limpia Concepción porque los hacían trabajar en las haciendas de Ichimbía y Chillogallo, re-

sulta evidente que era mucho más directo llegar hasta ellas atravesando las lomas, que hacer un rodeo yendo hacia Cumbayá para luego subir hasta Quito y retroceder hasta Chillogallo. Las lomas estaban pobladas e incluso en ellas había sementeras, lo que hace pensar que éstas no eran un obstáculo insalvable para los indígenas, sino más bien una zona por la cual estaban acostumbrados a desplazarse. El paso a Ichimbía por las lomas, era el más fácil, ya que esta hacienda colindaba con las tierras de pasto y sementeras de los indígenas de Lumbisí, por la zona alta. La evidencia de la facilidad de este paso aparece en una querrela de los indígenas de Lumbisí, en 1815, contra el administrador de Ichimbía en la que afirman "son insufribles los perjuicios que padecemos porque los ganados y más animales de la hacienda pasan y hacen daño a nuestras sementeras".³⁴

El paso de manera más directa y rápida, por las lomas de Lumbisí, hacia la ciudad de Quito está documentado en 1805, año en el que los diezmeros de San Blas y de Cumbayá disputan para saber cuál de ellos debe cobrar los diezmos de los indígenas de Ichimbía. Bartolomé David, diezmero de Cumbayá sostiene que "se halla la hacienda de Ichimbía unida a la de Lumbisí que poseen las monjas de la Concepción de esta ciudad y según su situación local siempre han diezclado ambos fundos a los diezmeros de Cumbayá, "pero como algunos indígenas de la hacienda de Ichimbía han asistido a oír la doctrina del cura de San Blas", el diezmero de esta parroquia pretende arrogarse el cobro de los diezmos. Por su parte, el diezmero de San Blas alega "que Ichimbía pasó este año a San Blas para los diezmos" ya que lo fragoso y pésimo del camino a Cumbayá impedía el paso de indios a la doctrina, en vista de lo cual el Obispo ha permitido que los indígenas de Ichimbía pudieran doctrinarse en San Blas".³⁵

Si para 1805 el camino Lumbisí-Cumbayá era "fragoso y pésimo", es de suponer que en épocas anteriores no era mucho mejor y que, por lo tanto, resultaba más fácil pasar hacia Quito di-

rectamente por las lomas sin dar un rodeo hasta Cumbayá y por mal camino.

El mal estado del camino Lumbisí-Cumbayá y la existencia de accidentes naturales como las lomas de Ilumbisí por el Occidente, la presencia de la quebrada de Guangopolo (que hacía casi inaccesible este pueblo por el sur-este) y el Río San Pedro por el Oriente; posiblemente dificultaron el paso y el asentamiento de españoles en la zona de Lumbisí. Si bien el acceso a Quito era relativamente fácil desde Cumbayá, no eran tan rápido, debido al mal estado del camino, como para que los españoles pudieran ir y venir en el día a controlar sus estancias y chacras. Esta dificultad está documentada desde la Colonia temprana. Cuando fray Jodoco debe comunicar a los yanaconas la muerte de su amo Diego de Tapia, convoca a los indígenas de Lumbisí en Cumbayá; posteriormente, Germán Alemán informa a los yanaconas que venderá las tierras de Lumbisí diciendo "yo querría vender un pedaso dellas para comprar otras tierras en Quito cerquita de vuestras casas porque no tengays tantos trabajos en yr y venir por maíz y a hacer vuestras chacaras"³⁶ y vendió las tierras de Lumbisí reservando las de Cumbayá. Al margen de otro tipo de motivaciones que puede haber tenido Alemán para vender las tierras de Lumbisí, la argumentación para hacerlo es demostrativa de la manera europea de percibir las distancias. Hay que tener en consideración que el acceso a Quito era relativamente fácil traspasando las lomas para quienes conocían la zona y estaban acostumbrados a subir montes y quebradas, pero no lo era tanto para los españoles y sus cabalgaduras, quienes utilizaban -para el tránsito normal- rutas más o menos establecidas. Desde fray Jodoco, en el siglo XVI, hasta los agrimensores que delimitaron las tierras de los indígenas y de las monjas en el XIX, siempre entraron hasta Lumbisí por el camino que salía desde Cumbayá.

La ubicación geográfica de Lumbisí y las formas de acceso a él, permiten plantear la hipótesis de que, pese a su cercanía a

Quito, ésta era una zona relativamente aislada y poco controlable por los españoles durante el período colonial. Aquello implicaba una situación relativamente privilegiada para los indígenas; sin embargo este aislamiento no salvó al área de la codicia española.³⁷

Notas

- 1 Por esta razón es preferible hablar de la explanada de Tumbaco ya que allí se considera a Cumbayá como un valle que forma parte de ella (Cfr. Moreno, 1981:69 ss.)
- 2 La zona Tumbaco-Cumbayá "Distrito de excepcionales condiciones climáticas, y de vocación agrícola, ha sufrido en los últimos años, conjuntamente con el valle de los Chillos, la lotización indiscriminada de su suelo, cuya área ocupada por vivienda dispersa alcanza un porcentaje del 33,5%, similar a los distritos urbanos de Quito, en detrimento de las áreas agrícolas". (Ilustre Municipalidad de Quito, Dirección de Planificación), Plan Quito, Quito, 1980, p. 174
- 3 ANH-Q, Indígenas, C, 60; 1747-VIII-17, f. 5v.
- 4 ANH-Q, Religiosos, C, 32, 28-VII-1784, f. 1v.
- 5 ANH-Q, Notarías, I Notaría Thomas Pazmiño, 1783-84; 31-VII-1784, f. 495.
- 6 ANH-Q, Notarías, I Notaría, Thomas Pazmiño, 1789-91; 28-VI-1790, f. 317.
- 7 ANH-Q, Tierras, C. 179, 1815-IX-20.
- 8 ANH-Q, PQ 1827, vol. 2, lib. 624; doc. 13.140, f. 53-55.
- 9 ANH-Q, PQ 1753, lib. 44; doc. 1749, f. 36.

- 10 ANH-Q, Religiosos, C. 50; 21-III - 1800, f. 4-5
- 11 ANH-Q, Tierras, C. 134; 1792-IX-23, f. 154 v.
- 12 ANH-Q, Indígenas, C. 165, 5-I-1821, f. 2.
- 13 ANH-Q, Notarías, I Notaría, Gómez Jurado 1702, f. 66.
- 14 Cfr. ANH-Q, Notarías, I Notaría, Thomas Pazmiño, 1785-86; 31-XII-1785; f. 292; Ibid. 23-XII-1785, f. 289.
- 15 ANH-Q, Notarías, I Notaría, Thomas Pazmiño, 1789-91; 11-II-1789, f. 23.
- 16 ANH-Q, Notarías, I Notaría, Thomas Pazmiño, 1789-91; 28-VI-1790.
- 17 ANH-Q, Tierras, C. 179; 1815-IX-20, f. 73.
- 18 Cfr. AGOF-Q, 7-1-VI ca 1570, f. 16 v.
- 19 AGOF-Q, 7-I- VI, ca 1570, f. 14, 15 v. 16
- 20 ANH-Q, Indígenas, C. 168, 16-VI-1762, f. 40.
- 21 ANH-Q, Indígenas, C. 168, 21-X-1830, f. 5v.
- 22 Cfr. ANH-Q, Indígenas C. 162, 17-I- 1805, f. 1v
- 23 ANH-Q, PQ, 1815, vol. 1 Lib. 510, Doc. 11.326 f.70
- 24 ANH-Q, Indígenas C. 168, 17-I-1805, f. 1v.
- 25 ANH-Q, Indígenas, C. 168, 16-V-1762, f. 280 v.

- 26 ANH-Q, Indígenas, C. 162, 21-X-1830, f. "6v-7".
- 27 ANH-Q, Indígenas, C. 167, 1825-IX-28, f. 11.
- 28 LARREA, Carlos Manuel, *Notas de Prehistoria e Historia Ecuatoriana*, Quito, Corporación de Estudios y Publicaciones, 1971, p. 228.
- 29 *Libro Primero de Cabildos de Quito*, t. 1, Quito, publicaciones del Archivo Municipal, 1934: p. 117.
- 30 ANH-Q, PQ, 1779, vol. 31, Doc. 50-53, f. 155 a 160.
- 31 ANH-Q, PQ, 1779, vol. 28, Lib. 146, Doc. 73, f. 96.
- 32 ANH-Q, PQ, 1800, vol. 7, Doc. 99, f. 112-112 v.
- 33 Entrevista a dirigentes de la Comuna Lumbisí, Agosto, 1985.
- 34 ANH-Q, PQ, 1815, vol. 1, Lib. 510, Doc. 1132, f. 70.
- 35 ANH-Q, Indígenas, C. 148, 9-V-1805, f. 1a 3.
- 36 AGOF-Q, 7-I-VI, ca 1570, f. 15 v.
- 37 Este punto será retomado posteriormente.

CAPITULO II

LOS HOMBRES Y SU ORGANIZACION

1. Cumbayá. Epoca aborigen

La información más antigua sobre la situación prehistórica de Cumbayá es la aportada por la arqueología. Por las excavaciones de diversos arqueólogos (Lynch/Pollock, 1981; Carlucci, 1963, 1968; Bell, 1965, 1974) se ha reportado la presencia, a lo largo de toda la Sierra ecuatoriana, de puntas de proyectil fabricadas con obsidiana y basalto en asociación con cuchillas, navajas y raspadores en Chiltazón, Otavalo, Tabacundo, Cotocollao, Nayón, Tumbaco, Puengasí, Lloa, Papallacta, Cerro Narrío, Chordeleg, Chobsi y Sigsig. Porras, siguiendo a otros autores, ubica a esta fase que llama precerámica El Inga entre los 7 y 12.000 AC. La cercanía del asentamiento principal de esta fase, el Inga, a Cumbayá y el hallazgo de puntas de proyectil en Tumbaco y Nayón permite pensar que Cumbayá también pudo participar de esta fase precerámica.

Las puntas de proyectil, cuchillas raederas, raspadores de la Fase El Inga implica tratarse de un grupo con economía de apropiación, en este caso reflejada por la cacería; esto supone grupos reducidos, pequeñas familias o bandas nómadas o seminómadas que se mueven según la base de su alimentación (caza-recolección) en pos de los animales o de acuerdo a las estaciones climáticas que les permiten la recolección de ciertas plantas (Porras&Piana, 1976:35 ss.).

De los descendientes de los primeros recolectores cazadores seminómadas, sólo se conoce que tuvieron contactos con la Amazonía y que por los 700 DC recibieron la migración de los portadores de la fase Cosanga (Quijos-Cosanga) de la cual, al parecer, adoptaron ciertos elementos (Moreno, 1981a). Todas las formas cerámicas de esta fase tiene su copia exacta en las de Píllaro (provincia de Tungurahua), de manera especial, y luego en el material obtenido en el cementerio viejo de San Gabriel, Carchi, por Max Uhle, en los hallazgos que el mismo estudioso realizó en Cumbayá, Guápulo (provincia de Pichincha) y en los vasos recobrados por Udo Oberem en una tumba de Cochasquí (provincia de Pichincha) (Porras/Piana, 1976:184).

Entre los habitantes de Cumbayá que recibieron a los portadores de la Fase Cosanga y su influencia cultural y los habitantes de Cumbayá que conocieron los incas, median cientos de años absolutamente desconocidos por la historia y la arqueología. La situación de Tumbaco y Cumbayá durante el incario, cuenta con alguna documentación histórica, si bien hay vacíos importantes por llenar.

Después de la conquista incaica de la zona central y norte del actual Ecuador, los incas emprendieron la construcción de edificaciones en Quito y la poblaron de mitimaes y yanaconas. La presencia incaica en Cumbayá dejó huellas de la que informa la documentación española: los baños de Cunucyacu, la presencia de un tambo prehistórico, "...yendo desta villa al pueblo de las guavas a la mano izquierda del rryo frontero de bn tambo del dicho pueblo de las guavas".³⁸

Salomon sostiene que "posiblemente este complejo conectaba a Quito con las fortificaciones encima de Pifo y Yaruquí, de manera análoga al complejo Changally-Píntag en el Valle de los Chillos" (Salomon, 1980:235).

2. Los mitimaes incaicos de Cumbayá

Considerando la observación de Cieza de que el Inca pobló Quito de mitimaes, es necesario distinguir sus diferentes tipos: algunos eran grupos resistentes a la conquista del Tawantinsuyu que fueron desarraigados de sus pueblos de origen; otros mitimaes actuaban como grupos de control político y militar en favor del Inca (Espinoza Soriano, 1975) y una tercera categoría tenía como función "culturizar" a las sociedades aborígenes conquistadas en los patrones de organización social y económica incaica.

Por las características de la zona Tumbaco-Cumbayá, apta para el cultivo de frutales, con tierras fértiles para la agricultura si se contaba con regadío, y por su cercanía a Quito, es posible que los incas pusieran en esta zona mitimaes "culturizadores" (tal como lo hicieron en Guayllabamba y Pomasqui, donde estos se dedicaron al cultivo frutal utilizando riego artificial). También es posible que hubiera -aunque probablemente en número restringido- mitimaes de control, con funciones militares, debido a la cercanía de las fortificaciones de Pifo y Yaruquí.

En 1629 año en el que disputan el cacicazgo de Tumbaco don Andrés Tupicha y doña Francisca Pilapaña, ésta pone por testigo a Llullguanga de 77 años, "natural de Tumbaco de aylo de los guayacundos".³⁹ Para 1635 Francisca de Aranda "de los mitimaes residentes en términos del pueblo de Cumbayá" hace su testamento, en el que deja una estancia en el sitio de Pillagua a su hermano y sobrina.⁴⁰ En las cartas cuentas de tributos de 1673-75 constan 46 tributarios en cada tercio "de los Chachas de la Real Corona que residen en el pueblo de Cumbayá a cargo de Joseph Caillagua".⁴¹ El apellido Chacha aparece con bastante frecuencia en Cumbayá, aunque los documentos en que es mencionado son relativamente tardíos; se trata de un apellido de caciques y principales. En 1749 don Matías Chacha era principal y teniente de gobernador de Tumbaco⁴²; en 1702 este cargo lo tenía

Loreto Rebolledo G.

Bartolomé Chacha, lo que hace suponer que su descendencia lo heredó.⁴³

Pese a lo tardío de la información -1765- hay documentación que demuestra la presencia en Cumbayá de otro grupo étnico no originario. En un padroncillo de Cumbayá de 1765 consta "la parcialidad de don Lorenzo Mendes, Aymara de la Corona Real" donde abundan los apellidos Guaman, Guacall, Guamanchauca, Aymara, etc.⁴⁴

Para 1768, en la visita de Nuño Apolinar de la Cueva, vuelve a encontrarse información sobre estos "Aymarás de la Corona Real", como parcialidad: "Pareció presente Manuel Mendes indio natural de este pueblo de la parcialidad nombrada Mendes Aymarás situadas en él".⁴⁵ Al igual que los Chachas de Tumbaco, los Mendes Aymara llegaron a ser gobernadores de Cumbayá.

Si bien es imposible saber de forma exacta cuál era el motivo de su presencia en Cumbayá y Tumbaco, se puede presumir que podría ser el que señala Salomon:

Todos estos grupos Chachas parecen haber sido pequeños enclaves homogéneos involucrados en una red extensa de pequeños establecimientos mitmaj. Ellos asoman característicamente en los linderos de los sitios aborígenes convertidos en centros incásicos, y pueden haber tenido la responsabilidad de controlar las interacciones de los aborígenes con la población privilegiada de las nuevas ciudadelas (Salomon, 1980:238).

Es probable que en un primer momento los Chachas y Wayancuntus hayan cumplido funciones de control político y militar en Cumbayá y Tumbaco, pero que en una segunda etapa sus funciones hayan derivado hacia lo que Salomon llama aparato de dominación indirecta y que en líneas anteriores definíamos como una misión "culturizadora". Dos razones apoyarían la hipótesis

de que en el momento en el que entraron los españoles al territorio de Quito los mitimaes de Cumbayá y Tumbaco tenían un rol "culturizador". La primera es el tipo de características ya señaladas de esta zona, lo cual la hacía apta para el cultivo frutícola. Pese a desconocer el volumen de esta producción en la época incaica es de suponer que tenía alguna importancia debido al nombre del pueblo "de las guabas". También suponemos que para alcanzar cierta importancia en la producción frutícola debieron utilizar canales de riego desde el Machángara hasta Cumbayá, ya que aunque la zona contaba con quebradas y con las vegas de los ríos que eran suficientemente húmedas como para cultivar determinados productos sin mayor dificultad, las guabas -según la documentación colonial- se encontraba en diferentes puntos de Cumbayá y Tumbaco. La segunda razón es el tipo de relaciones que establecieron los mitimaes con los señores étnicos locales; desgraciadamente sólo tenemos poca información al respecto y referida exclusivamente a los Wayacuntus.

En la probanza de doña Francisca Pilapaña, donde atestigua por ésta Llulluguanga, del ayllu de los Wayacuntus de Tumbaco, éste dijo:

que siendo este testigo muchacho estando devajo del dominio de sus padres le oyó decir una y muchas veces que antes que entrasen los españoles en estos reinos abia sido casique principal del ayllu de los Tumbacos un yndio principal llamado Nacatac Atuña *al cual abian respetado como a gran señor* y le habian visto mandar y gobernar los indios del dho pueblo y que ellos el obedecían como también que desde Nacatac Atuña abia sido hijo legitimo y su sucesor del dho cacicazgo antagua antuña al qual habian conocido y le abian visto mandar y gobernar a los dho indios como al dho su padre y ansimismo save este testigo que del dho antagua antuña fue hijo legitimo don Francisco Guallicomin a quien cuando entraron en estas partes los españoles le buplicaron y pusieron el dho nombre un padre sacerdote clerigo llamado campaña savedo este testigo por haver visto ser assi e porque *como indio del ayllu del dho casique hacia las... as (ilegible) y casas*

*del y en este tiempor le bauticaron ai y se allo presente al dho bautismo del dho su cacique.*⁴⁶

Si bien esta probanza es relativamente tardía, 1624, lo que significa que Llulluguanga nació alrededor de 1547 cuando ya estaba establecido el dominio español, es de suponer que la situación prehispánica debe haber sido parecida ya que en una primera etapa de la dominación europea la aristocracia incaica y sus allegados gozaron de una situación privilegiada frente a los señores locales.

La sujeción del ayllu de los Wayacuntus de Tumbaco al cacique principal de esta zona (situación parecida a la ilustrada por Salomon en Los Chillos) da fuerza al argumento de la misión "cultural" de los mitimaes asentados en Tumbaco y Cumbayá.

La posibilidad de que estos Wayacuntus fueron camayucs instalados por los incas para el beneficio de la fruta es débil, ya que no se trata de individuos aislados sino de un ayllu completo que *obedecía* al señor de Tumbaco, y probablemente participaba en la construcción de sus edificaciones y en la labranza de sus chacras. Los camayucs tenían deberes parecidos con los caciques del área en que obtenían productos para su llacta de origen, pero no perdían su carácter de llactayus de ella, y si bien tributaban al señor local, no estaban sujetos a él como parecía ser el caso de los Wayancuntus de Tumbaco. Lamentablemente no contamos con información sobre la situación de los Chachas y Aymaras con respecto a los señores locales, pero suponemos que ésta puede haber sido similar a la de los Wayacuntus.

3. Movilidad intraregional prehispánica

Tanto en Tumbaco como en Cumbayá encontramos información que muestra que antes de la llegada de los españoles existió una gran movilidad intraregional. Como se conoce que la influencia incaica modificó diversos aspectos de la cultura local y

que en determinados sitios -El Quinche por ejemplo- se instalaron verdaderas colonias multiétnicas, se trata de discernir qué es lo autóctono y qué lo modificado por el Tawantinsuyu.

La relación Tumbaco-Cumbayá parece haber sido muy estrecha en el período precolonial; la información disponible no permite afirmar si ambos eran parte de un mismo señorío o si en realidad se trataba de dos señoríos relativamente autónomos, pero unidos estrechamente por lazos geográficos, económicos, sociales y políticos. La primera posibilidad podría sustentarse en la existencia de un cacique, Joan García Carlos, que al ser visitado en 1642 tenía "subjetos" a indígenas que residían en Cumbayá y a otros que residían en Tumbaco.⁴⁷ Por otra parte, había una parcialidad de Cumbayá, la de Quinrray, que tenía tierras de comunidad y pastos de ejidos en Tumbaco para la visita de 1768.⁴⁸ La posibilidad de que se tratara de dos señoríos relativamente autónomos, pero con lazos y alianzas entre sí, podría colegirse a partir del tipo de relaciones que tenía el señor de Tumbaco con otros pueblos cercanos: Yaruquí, Apianda, Nayón.

En el pleito por el cacicazgo de Tumbaco entre Tupicha y Pilapaña, en 1624, atestigua a favor de ésta última, Francisco Usiña de 90 años, natural de Tumbaco y cacique del ayllu de Apianda de Tumbaco "dixo que conosció a Nacatac hatuña y save que susodho *antes que entrasen los españoles en estos reinos era señor y cacique principal, de los indios de Tumbaco y como tal le obedecían y este testigo por como era asimismo, casique en el dho pueblo del ayllu de los Apianda le respetaba y conosció por tal casique*". La relación de sujeción de los caciques "foráneos" al señor local queda evidenciada en la siguiente afirmación de Usiña, cuando se refiere al bautizo de Francisco Guallichicomín "y este testigo se hallo presente porque tambien entonces le bautizaron a el y *usaban los españoles bautizar primero a los casiques y señores para que después ellos le dixesen a sus indios*".⁴⁹

Nótese que la sujeción y obediencia del ayllu de los Apianda al señor de Tumbaco es muy parecida a la de los mitimaaes Wayacuntus; es probable que la forma tradicional -preincaica- de relación entre el señor local y caciques de zonas aledañas que habitaban dentro de "su territorio", fuera adoptada por los mitimaaes con miras a lograr una mayor incidencia en los nuevos vasallos del Inca.

Otro de los testigos de este pleito por el cacicazgo de Tumbaco y que conoce la historia de Nacatac Antuña es Juan Collaguazos, natural de Tumbaco de la parcialidad de Domingo Tacopue (a los Collaguazos residentes en Cumbayá y Tumbaco se los identifica como oriundos de Pomasqui). También atestigua Agustín Lanchicuta, natural de Guayllabamba residente en Tumbaco y miembro del ayllu de don Pedro Perecit.⁵⁰

Estos testigos "residentes" en Tumbaco muestran orígenes diversos, pero todos ellos pertenecen a pueblos de las cercanías de la zona. Los contactos del señor de Tumbaco con los pueblos de los contornos no se reducen a Apianda, Pomasqui y Guayllabamba; su escala de relaciones abarca a Pinogolquí y Yaruquí con los cuales tenían relaciones consolidadas a partir de alianzas matrimoniales y de parentesco. Nacatac Antuña era casado con una prima del cacique de los Apianda; su nieto, que fue bautizado con el nombre de Francisco Guallichicomín, era casado con Catalina Asumaca, natural de Yaruquí; Francisca Pilapaña, bisnieta de Guallichicomín siguió la costumbre de sus antecesores y se casó con un habitante de Pingolqui.⁵¹ Es muy probable que este tipo de relaciones sociales y parenterales hayan sido una modalidad preincaica para consolidar vínculos políticos de los señores con sus vecinos; y es muy posible que los mitimaaes Wayacuntus hubiesen también adoptado la costumbre de afianzar sus relaciones con el señor local a través del matrimonio; así Llulluguaña, el Wayacuntu, era primo hermano del padre de Francisca Pilapaña, nativo de la zona.

A partir de esta información se percibe la existencia de una concepción aborígen muy particular sobre la territorialidad. Llama la atención la presencia de parcialidades -no de individuos- con su cacique a la cabeza, residiendo y compartiendo un mismo territorio y sus recursos naturales con un señor local; lo que demuestra la presencia de una gran movilidad y flexibilidad territorial. Esto probablemente incidió en que los foráneos no fueran discriminados ni tratados como extraños, por eso las alianzas matrimoniales, por ejemplo; característica que sirvió posteriormente, durante la colonización española, para escapar al control colonial. Estas particulares concepciones indígenas sobre el territorio, delimitación de fronteras étnicas, etc. pueden derivar de un manejo muy sutil de las alianzas con los grupos circundantes o porque la escala de los señoríos, el de Tumbaco por ejemplo, y su radio de acción y "territorio" fueron más amplios de lo que ha supuesto.

La duda queda planteada, aunque la primera alternativa parece ser la más probable, bajo una concepción muy especial de la territorialidad, caracterizada por una fuerte solidaridad intraregional. El señor no sólo aceptaba foráneos en su territorio, sino también la posesión de tierras dentro de él; y recíprocamente el señor podía poseer tierras en los pueblos con los cuales tenía establecidas alianzas. Así, por ejemplo, para 1634 el gobernador de Tumbaco protesta junto con el común de indígenas de Apianda por la usurpación que han hecho dos españoles de las tierras de Collaqui y Apianda: "Francisco Cachoango cacique principal y gobernador deste pueblo de Tumbaco... por nos y en nombre de los... naturales desde dho pueblo de la real corona desimos que nosotros tenemos nuestras chacras de trigo mais frixoles mani y otras legumbres y los mismos tienen los dho indios pobres... viudas para nuestro sustento y de mugeres y paga de tributos en la llanada de Apianda.⁵² Una situación similar sucede con Cumbayá, donde las parcialidades de Quinrray y Quingalumbo poseían tierras de comunidad en Tumbaco.

Aunque no hemos encontrado documentación sobre la situación prehispánica de Cumbayá, es de suponer que era muy similar a la de Tumbaco en cuanto al manejo sobre el territorio y a la alianzas con los grupos aledaños. La relación específica Tumbaco-Cumbayá se nos escapa por falta de información, sin embargo entre ambos existían estrechas relaciones ya que en los pleitos por el cacicazgo de Tumbaco aparecen frecuentemente como testigos, caciques, principales y gente del común de Cumbayá con un conocimiento detallado sobre la situación anterior a la de la disputa.⁵³

4. Período colonial

Pese a que la conquista incásica provocó modificaciones importantes en la cultura y formas de organización socioeconómica de los grupos aborígenes, muchos elementos culturales y sociales nativos debieron seguir vigentes y practicándose; un ejemplo puede ser el señalado anteriormente respecto a las relaciones del señor local con sus vecinos y el acceso a tierras en las localidades con las que mantenía contactos y alianzas. Con la conquista española los cambios producidos en las formas de organización tradicionales, en la cultura y en el acceso a recursos productivos fueron profundos. Ni siquiera el paisaje físico escapó al hecho colonial. Aparecieron nuevos pueblos y villas fundados por los españoles, antiguos pueblos indígenas fueron reubicados y otros nuevos fueron creados buscando una concentración poblacional que permitiera un mejor proceso de evangelización y, fundamentalmente, un mayor control económico.

En la zona Guápulo, Tumbaco-Cumbayá, pueblos que existían con esos mismos nombres desde la época prehispánica, probablemente fueron desplazados de los asentamientos originales hacia áreas más accesibles y controlables por los conquistadores. Así, se cuenta con información que documenta el cambio de lugar del pueblo de Guápulo. En 1583 se da título de propiedad a los caciques don Pedro y don Juan Quinsoamin

Zangoquiza de las tierras y sitios llamados "Pueblo Viejo", "ya que unos españoles y otros caciques se querían apropiarse de ellos - nos hicisteis relación diciendo que padres y ascendientes, tus autores y bisabuelos tenían y posehian *en unas tierras y sitios llamadas Pueblo Viejo con el río en medio unas tierras que fueron el mismo pueblo de Guápulo, que ahora la llaman pueblo viejo donde sus antepasados asistían con sus casas y después por averse mudado al que ahora tienen* y se poseen quedaron aquellas tierras por de comunidad..."⁵⁴

Un pueblo indígena precolonial que fue desapareciendo paulatinamente durante la Colonia fue el de Apianda. En el Libro Primero de Cabildos de Quito (t. 1:139), se hace mención de él, y hasta 1634 todavía se encuentran referencias a su amenazada existencia: "... de poco tiempo a esta parte han fundado (dos españoles) dos estancias con sus casas en la dha llanada de Apianda y Collaqui y tierras de los indios naturales de este dho pueblo que contra la voluntad dellos se les a tomado disiendo que se les ha dado a trueque dellas, otros pedazos de tierras en diferentes partes".⁵⁵ El pueblo de Apianda lindaba por el occidente con el llano de Tanda, por el oriente con Collaquí y por el sur con las juntas de los ríos San Pedro y Machángara.

Respecto a Cumbayá es imposible determinar con precisión su ubicación precolonial; lo más probable es que el "pueblo de las guabas" estuviera asentado en las cercanías del actual pueblo de Cumbayá.

La primera mención que se encuentra es de 1535, año en el que se decide repartir allí tierras para huertos a los vecinos españoles de Quito. El 13 de julio de 1535, "en este dicho cabildo dixerón que porque Alonso Fernández vezino rregidor desta villa tiene ciertos yndios en el pueblo que se dice de las guabas e ah en el demasiasdas tierras de las que los dichos yndios han menester... dixerón que les señalavan e les señalaron a los indios todas las tierras que estan entre el rryo que nace de Quito y Bna quebrada

Loreto Rebolledo G.

seca... e deste las haldas del cerro questa sobre el dicho pueblo hasta el rrio grande de las guabas".⁵⁶

De esta referencia se desprende que el "pueblo de las guabas" estaba a los pies de un cerro y entre el río Machángara y el San Pedro; el cerro podría ser la loma San Pedro, de ser así el pueblo precolonial se habría encontrado más al nor-este que el actual pueblo de Cumbayá. Esta ubicación tiene la ventaja de poder aprovechar las aguas del río Machángara y contar con las vegas del río San Pedro, ya que en esa área ambos se van acercando hasta juntarse en la parte norte de la loma de San Pedro. Por otra parte, se podía acceder hacia él desde Quito por la quebrada de Guantaguiltagua; sin embargo, la imprecisión de los documentos impide afirmar con seguridad su ubicación precolonial.

Rumazo González⁵⁷ plantea que Cumbayá y "el pueblo de las guabas" son el mismo pueblo. Su apreciación es probablemente la correcta, ya que el 23 de junio de 1635 se provee al platero Luis García de una estancia en Cumbayá para sus sembríos; un mes después, al repartirse tierras en el "pueblo de las guabas", se señala a los "vezinos españoles todas aquellas que están entre el rryo que nace de Quito y una bna quebrada seca donde al presente tiene sembrado Luis García".⁵⁸ Además, el Cabildo al referirse a estos proveimientos de tierras indica que es "en el pueblo que se dice de las guabas" por lo tanto es de suponer que el nombre propio del pueblo prehispánico era Cumbayá, pero se lo conocía también por "pueblo de las guabas", debido a la abundancia de esta fruta.

4.1 *Las encomiendas*

Una de las primeras medidas que tomaron los conquistadores, fue repartirse las riquezas descubiertas; al oro de los templos y guacas siguió el reparto de tierras y de indígenas.

Al empezarse a poblar las primeras islas que se descubrieron, como los españoles necesitasen del trabajo y servicio de los indios para lo doméstico, labor de los campos, guarda de los ganados y busca y saca de oro y plata pidieron a D. Cristóbal Colón les repartiase algunos para que accediesen a estos ministerios, y lo hizo porque le pareció no sólo conveniente sino inexcusable... y daban los indios por tiempo limitado encargando su enseñanza en la religión y buenas costumbres, encomendándoles mucho su buen tratamiento y de aquí se llamaron encomiendas... (Konetzke, 1958:659).

Las encomiendas se dieron a conquistadores notables por dos vidas (la de él y la de un heredero) y por las mismas se les repartía indígenas, a cambio de acudir en servicio del Rey cuando éste lo demandare para la defensa del reino.

Las encomiendas pueden definirse diciendo que son un derecho concedido por merced real a los beneméritos de las Indias, para percibir y para cobrar para sí los tributos de los indios que se encomendaren por su vida y la de un heredero conforme a la ley de la sucesión, con cargo de cuidar del bien de los indios en lo espiritual y temporal y defender las provincias que les fueron encomendadas (Konetzke, 1958:660).

Se desconoce, por falta de investigaciones sobre el tema, la cantidad de encomiendas que existían en la Real Audiencia de Quito, aunque hay constancia de que la repartición de indígenas comenzó en los primeros años de la Colonia; ya para 1540 Francisco Pizarro hace un repartimiento al conquistador Diego de Torres:

por quanto vos Diego de Torres vezino de la villa de San Francisco de Quito sois bno de los primeros conquistadores e pobladores de la villa e provincia... en nombre de su magestad os encomiendo por via de re-formación e rrepartimiento general... en la provincia de los purues el principal que se dice Usca e mas otro principal que se llama Zanguli e otro pueblo que se dice chumo y el principal que se dice capuza e otro pueblo que se dice giza y el principal pungollo e otro pueblo que se dice chuynbi y el principal luco e otro pueblo sujeto a este señor luco que se llama payra que es el pueblo chuynipi mas otro pueblo que

se dice zezis del señor pacho y otro pueblo que se llama cotas y el señor picehalo y otro pueblo que se dice achambo y el señor patahalo y otro pueblo que se dice zaguan al presente no tiene señor mandalo el señor principal e otro pueblo que se dice oculpalan el señor lipilla e otro pueblo de mitimas que se dice ticaguacon y el señor chacanama mas queatro leguas de la villa de quito un pueblo que se dice purucho y el señor asimismo se dize purucho con todos sus indios e principales conforme a la visitacion e rrepartymiento para dellos os sirvais en vuestras haciendas labranzas e granjerias conforme a los mandamientos reales con tanto que dexeis al casique e casiques e los otros principales sus mugeres e hijos e los otros yndios de su servicio e que aviendo rre- ligiosos traygais ante ellos los hijos de los casiques para que sean ynstruidos en las cosas de la religion cristiana.⁵⁹

Es de hacer notar que por Real Orden de 1536 la encomienda había dejado de ser un repartimiento forzado de trabajadores indígenas para transformarse en un medio de percibir tributos por parte del encomendero (Konetzke, 1971:170).

En 1549 se le da posesión de la encomienda que tuvo Diego de Torres a Rodrigo de Paz, segundo marido de Isabel de Aguilar (quien había enviudado de Torres algunos años antes); éste recibió la misma encomienda pero la modalidad sobre las obligaciones indígenas ya había cambiado: no es encomienda de servicios sino de tributos, por lo cual se advierte a Paz "que no les saqueys ni lleveis mas tributos que aquellos que buenamente y sin vejación pudieran dar."⁶⁰

Diego de Torres, según la versión indígena, aunque más probablemente Rodrigo de Paz, trasladó algunos indígenas de Chambo a su encomienda en Lumbisí. Posteriormente, parte de esta encomienda pasó a manos de Lorenzo de Cepeda y luego le sucedió en ella su hijo Pedro. Una vez que "vacó" la encomienda por vencerse la segunda vida en Pedro Cepeda, entró en posesión de ella, en 1636, Garsia Haro y Avellaneda, conde del Castrillo; este "gentilhombre de la Cámara Real, de los Consejos de Estado y Guerra y gobernador del de los indios" recibió por dos vidas

"los repartimientos de Lumbisí y Guahaló de la jurisdicción de esta ciudad y de Chambo Quimia Lito, mitimas y sisibies en la de Riobamba". En abril de 1638 se le concedieron dos vidas más en la encomienda, es decir cuatro vidas consecutivas, con la facultad de disponer de la sucesión a voluntad; en 1663 se lo liberó de pagar la tercera parte al Rey, para que gozase íntegramente de los frutos que ésta producía, tal como lo disfrutaba Pedro de Cepeda. Sin embargo, el conde del Castrillo no alcanzó a usufructuar su encomienda; al terminarse la segunda vida de Cepeda entró en posesión de ella doña Juana Clara de Avellaneda, hija del conde del Castrillo. Al morir ésta en 1680, entró en posesión Manuel Domingo de Avellaneda Nevo y Navarra, nieto del conde del Castrillo. A la muerte de éste, los oficiales reales no dejaron cobrar al administrador de la Encomienda Juan de Orozco;⁶¹ pero posiblemente después se reconoció el derecho a las cuatro vidas de la familia del conde del Castrillo, ya que para la visita de 1768 en Cumbayá consta como "casique de la parcialidad Diego Santos Quispi de la encomienda del conde de Castrillo".⁶² Aunque es posible que a esta parcialidad se la conociera como encomendada al conde del Castrillo, para 1768 parece que no pertenece a la familia de Avellaneda, pues en 1715 el Rey hizo merced a Pedro de Lizarzaburu de la encomienda de los pueblos de Licto Chambo y Quimia por dos vidas, concesión que en 1725 se suspende y se la concede a Iñigo de la Cruz Manrique de Lara, conde de Aguilar, a quien se le agrega, además, el pueblo de Calacoto.

Aunque es imposible reconstruir la historia completa de las encomiendas de Cumbayá, en diferentes documentos se encuentra información dispersa sobre los nombres de algunas personas que tenían repartidos indígenas en este pueblo.

Sobre los vecinos encomenderos de Quito, una de las informaciones más tempranas, 1557, es la de los franciscanos (Cfr. anexo). Allí constan 29 encomenderos cuyos indígenas recibían doctrina del convento franciscanos; respecto a Cumbayá aparecen nombrados dos vecinos de Quito: Francisco Atabalipa con el pue-

blo de Conocoto y Cumbayá y Antón Díaz a quien estaba encomendado el pueblo de Cumbayá. Posteriormente es mencionado Alonso Bastidas y en la relación anónima de 1573 se menciona a Alonso de Rivera como encomendero de Cumbayá, Tuza, Tucallo y Guaca (Anónimo, 1965:205-232).

Valverde y Rodríguez plantean que para 1576, en Quito, residían 36 vecinos encomenderos de indios; "está tasado cada indio de los encomendados de esta ciudad a peso y medio de oro de 19 quilates y tres granos y una manta y una media fanega de maíz y media de trigo y media de cebada y en aves, puercos y otras menudencias, conforme a los frutos naturales e industriales de sus tierras; y algunos los más ricos, hasta dos pesos del dicho oro, y otros menos; y algunos oficiales, como son y de otros oficios a cuatro pesos; y esto es por tasa general y no por particular (Valverde/Rodríguez, 1965:183).

Para 1629, en un pleito por el cacicazgo de Tumbaco aparece mencionado como testigo "Diego Guallichicomín principal del pueblo de Cumbayá de la encomienda del Capitán Rodrigo de Lara".⁶³ Sin embargo, ha sido imposible encontrar más información sobre este encomendero. En 1640 se informa que Guillermo Carrillo tiene "300 pesos ensayados y con costas en el repartimiento de Cumbayá que quedan en 311 pesos de a ocho reales libres de costas".⁶⁴ Como el nombre de Carrillo consta en una lista de encomenderos de los diferentes corregimientos de la Real Audiencia de Quito (Cfr. anexo), suponemos que los 300 pesos corresponden a un repartimiento de indígenas hecho a su favor.

Hacia mediados del siglo XVII parecen haber "vacado" muchas encomiendas, las que recayeron en la Corona Real. Para 1650, de los pueblos de Guayllabamba, Quinche, Yaruquí, Puembo, Pifo, Cumbayá y Guápulo, sólo se menciona como encomenderos a Lázaro Fonte, la Duquesa de Lerma y la Real Corona. En Cumbayá, hacia mediados del siglo XVII, todas las

encomiendas estaban en manos de la Corona; recién en 1691 aparece una encomienda particular, la de Philippe Sarmiento de Villandrano, quien tenía repartida la parcialidad de Bartolomé Chacha;⁶⁵ e incluso de ésta el Rey tenía un tercio. Hay también para 1702 la mención de que las monjas Bernardas del Santísimo Sacramento de la Villa de Madrid tenía una parcialidad llamada Clema de Pingulquí en Cumbayá; esta parcialidad habría estado a cargo de Thomas Anagumbla,⁶⁶ sin embargo en las carta-cuentas de tributos no aparece mencionada tal parcialidad o encomienda. Curiosamente, la parcialidad Quispi de Lumbisí, que al parecer tenía encomendada el conde del Castrillo no aparece como encomienda en las carta-cuentas de tributo, sino como de la Real Corona.

4.2 *Las doctrinas*

De los libros del Cabildo quiteño se desprende que las incursiones de los españoles sobre los recursos naturales y humanos de la zona de Cumbayá fueron muy tempranos; desde 1535 se comienza a repartir tierras, mano de obra indígena y se organiza las doctrinas con miras a la evangelización de los naturales. Para 1547 se ordenó que cada doctrinero recibiese un salario de 300 pesos anuales, pagaderos por los tenedores de indios, con la obligación de decir 50 misas al año; en ese mismo año se subió el salario a 400 pesos (Vargas, 1962).

Respecto a la organización de la doctrina de Cumbayá se sabe que los primeros doctrineros fueron los franciscanos. En 1557, Gil Ramírez Dávalos concierta con fray Francisco de Morales, guardián del Convento de San Francisco, para que los religiosos de esa orden adoctrinaran a los indígenas de diferentes partidos, con el compromiso de que los encomenderos pagaran la limosna de los frailes. En este documento aparece nombrado Cumbayá dos veces: "El pueblo de Conocoto don Francisco Atabalipa e Cumbayá, siete ps y dos Tomynes"; "el pueblo de Cumbayá encomendado en Antón Díaz seys ps y quatro ts;⁶⁷ la cantidad de

pesos mencionada es la que debían pagar por la doctrina. Posteriormente, los doctrineros y curas no pertenecientes a órdenes religiosas, (quienes se presentaban por ternas para obtener los curatos fueron prebendados); entre los requisitos exigidos para obtener la doctrina de un pueblo de indios estaba el conocimiento de la lengua del Inga.

En 1576 las doctrinas de Tumbaco-Cumbayá, Guayllabamba y Puratico-Pifo fueron anexadas a la catedral de Quito, para ser servidas por turno por los prebendados de la Santa Iglesia. El objeto de esta anexión es: "para que se repartan entre los prebendados como anexos sus prebendas, los frutos y doctrinas de Guallabamba y la de Tumbaco y Cumbayá y la de Pifo y Puratico que son tres doctrinas... con que la comida y camarico que se da y diere en las dichas doctrinas las gocen en los pueblos de los indios las personas que las sirviesen y por el tiempo que cada uno las sirviere".⁶⁸ Según esta documentación, Tumbaco y Cumbayá constituían una sola doctrina; no se sabe en qué momento se separaron, porque recién en el siglo XVII se encuentra información respecto a Cumbayá como doctrina autónoma de Tumbaco: en la relación sobre el obispado de Quito de 1650 se menciona a Cumbayá como doctrina servida por el cura doctor Juan de Encina y a Tumbaco como otra doctrina separada, servida por el cura don Antonio de Salconí (Rodríguez Ocampo, 1965:26-27).

Respecto a Lumbisí, la situación es la siguiente: para 1590, al fundarse la cofradía de San Bartolomé, se agregó también al juez eclesiástico de Tumbaco, pero posteriormente fue incluida como anejo de Cumbayá. Probablemente esta anexión a Cumbayá se dio en el momento en que los curatos de Tumbaco y Cumbayá se separaron.⁶⁹

4.2.1 *Estipendios y camaricos*

La única referencia temprana con que se cuenta sobre el valor de la doctrina de Cumbayá es la reseñada en líneas anteriores: 6

pesos y 4 tomines a ser pagados por el encomendero Antón Díaz y 7 pesos 2 tomines por Cumbayá y Conocoto encomendados a Francisco Atabalipa. Según provisión de la Real Audiencia de 1581:

El camarico que se an de dar a los rreligiosos y sacerdotes questan en las doctrinas de los naturales para que en ellos aya regla a esta se sepa y entienda el camarico en cada un año lo siguiente cincuenta banegas de papas donde las oviere... en cada un año veynte e quatro hanegas de trigo en cada año.

cincuenta carneros cada año

seys puercos cada año

dozientas gallinas cada un año machos y hembras de por mitad

seys arrobas de sal cada un año

los días de pecado y ayuno dos dozenas de huevos y algún pescadillo de lo que los yndios tuvieren

y ten un mitayo para leña y otro para yerba ordinario

Lo cual así guarde e cumpla en las partes en donde esta mandado que lo den los encomenderos y comun o donde lo hacen los yndios de sus comunidades...⁷⁰

En 1669 el estipendio y camarico para el cura, correspondiente a 293 tributarios pertenecientes a 4 parcialidades de Cumbayá, alcanzan a 147 pesos un real.⁷¹ Para 1715 don Francisco Quinrray debe pagar 40 pesos 5 reales de estipendio al cura y 16 pesos 16 reales de camarico, por 39 tributarios; además debe entregar 2 pesos siete reales por cera y papel, 2 pesos y medio de salario al maestro de capilla y 3 pesos 6 reales de salario al sacristán y cantores; lo que significa que por tercio, (uno de los dos pagos anuales), el cura de Cumbayá recibía de una sola parcialidad 57 pesos.⁷²

En 1784 los ingresos del cura de Cumbayá, Januario Montesdeoca, por su curato, eran 524 pesos de estipendio por año, incluidos 6 pesos de cera y papel de monumento. Además, "cincuenta pesos que producen las primicias de los indios y unos muy poco mestizos... 200 pesos que producen las fiestas aniver-

sarios y otras missas cantadas que se mandan decir por los feligreses del dho pueblo assimesmo annualmente... 30 ó 40 pesos que producirá el contingente, cuja regulación la hago arreglado a lo que me ha producido este año que ha sido enfermiso". De los 814 pesos que recibía al año, Montesdeoca dice gastar doscientos pesos en el salario del cura coadjutor, 100 pesos en refacciones de la iglesia y sacristía, 70 pesos que paga al año "de cuartas de Obispo", 16 pesos 2 reales que paga al seminario, dos pesos al escribano que hace el recibo de los estipendios y 50 pesos para el mantenimiento de las mulas y acequia del pueblo.⁷³ En 1816 los estipendios del cura de Cumbayá Joaquín Enríquez eran de 1058 pesos 1 real por año.⁷⁴

El hecho de que los curas residieran en los pueblos de su doctrina se prestó para diversos abusos, denunciados por diferentes personas y funcionarios, a lo largo del período colonial.

Para 1696 el visitador Antonio de Ron dice que los curas "convierten las doctrinas en granjerías obligando a los yndios quando van a doctrina les lleven yerba paja leña huevos pollos y otras cosas según estilo y corruptela de las provincias".⁷⁵

Pese a las denuncias de Ron y de otros funcionarios del Cabildo y a las constantes protestas de los indígenas perjudicados, los abusos de los curas siguieron aunque se expidieron múltiples cédulas reales prohibiéndolos. En 1777, una vez más, una Provisión Real explica:

el modo y la forma conque deben manejarse los gobernadores de los pueblos de los indios, estos, sus casiques y principales por lo respectivo a las vejaciones que experimentan de sus curas doctrineros con motivo de las fiestas, pendones, pongos, camaricos, huevos de senissa, palmas, cera y papel de monumento y nabo para el aceite de lámpara, primicias indebidas, pompa funeral, derechos por el Santo Sacramento del bautismo con el pretexto de capilla o vela, excesivos derechos que cobran por casamiento, aun a los indios llactayos y los

mas de las veces por duplicado a los padrinos, con otras semejantes corruptelas, que por una parte la abominable codicia ha introducido hallando por otra, disposición para su tolerancia en la rusticidad y torpeza de los naturales.⁷⁶

Once años después, el fiscal protector de naturales pide se prohiban las exacciones que hacen los curas a los indios con el pretexto de "aceite para lámpara, cera y papel de monumento, huevos de senissa, palmas y demás contribuciones". El fiscal denuncia que los curas, además de hacer estos cobros indebidos, ponen a los indígenas alcaldes de doctrina en las puertas de las iglesias para impedir la entrada al que no paga; agrega que este tipo de abusos se dan con mayor frecuencia y de manera especial en las doctrinas de los pueblos de las cinco leguas de Quito, donde se cobra a los varones un real y a las mujeres medio real por el aceite de lámpara.⁷⁷

Los curas doctrineros de Cumbayá no fueron una excepción en cuanto a los abusos. En 1797, el fiscal protector de naturales representando al común de indígenas de este pueblo, denuncia al cura Manuel Arias por

su carácter cruel y sangriento para con los indígenas a quienes sin diferenciar la clase de casique ha azotado con barbaridad en número de cerca de doscientos azotes, que exige derechos crecidos y contra la tasa de synodo, que les hace trabajar en su provecho y en días festivos, sin pagar los justos salarios, y los que están dispuestos por las providencias acordadas de vuestra Alteza; que ven de las tierras de la iglesia que despoja a los santos de sus ornatos y alhajas, que procede con simonia en la administración del santo sacramento del bautismo, que deja corromper las especies sacramentales y tiene el Sacramento Eucarístico sin lámpara y no gasta cera, tomándose lo que se da para este objeto".⁷⁸

Pese a las prohibiciones reales y a los autos acordados de la Real Audiencia, las denuncias siguen abundando en la documentación; en 1815, una vez más, el fiscal protector de naturales pide

que se termine estos abusos (cobros de cera, papel, aceite para lámpara y huevos de ceniza) y solicita la colaboración del oficio eclesiástico para lograrlo.⁷⁹

Hasta aquí hemos revisado rápidamente las exacciones hechas a los indígenas por los curas doctrineros; sin embargo, las obligaciones con la Iglesia no terminaban allí.

4.2.2 Diezmos y primicias

Los diezmos y primicias eran otra obligación "voluntaria" que los indígenas debían entregar a la Iglesia. Para 1588, el Cabildo Eclesiástico decide arrendar los diezmos "atento a que de muchos años a esta parte siempre se han arrendado las rentas decimales de los naturales de esta ciudad y sus términos lo que los indios quisieran pagar de su voluntad y porque conviene que este año asimismo se arrienden los dichos diezmos de los dichos naturales lo que ellos de su voluntad quisieran pagar".⁸⁰ Aunque en el documento se insiste en la voluntariedad del pago de diezmos, llama la atención el arriendo de éstos, lo que se prestaba a múltiples abusos que pronto comenzaron a ser denunciados, e incluso provocaba confusión respecto a quiénes debían pagarlos y cuánto debía cobrarseles; en 1767 la duda subsistía y el Oydor de la Audiencia de Quito que hacía de Fiscal explica que para el cobro de los diezmos...

los corregidores o thenientes sellen las medidas en que se cobre el diezmo conforme el uso de la tierra... y se cobrará en sementeras maiores de cada dies fanegas una, de todos los granos y semillas que se cogieren y *en las sementeras menores de indios guardada toda proporción de todos los efectos y granos que cogieren si fuese dies granos se saque uno al diezmo y de dies fanegas una, y de cinco y media fanega, de dies cuartillas una...* y del ganado menor... de diez uno, de cinco medio: y lo mismo se entiende del ganado maior... y por lo que mira a la cobranza de dos reales por gallina y real de cui se aguarde asimismo la costumbre con la calidad de que el indio que no hubiere criado en

todo el año cuis y gallinas, o uno o otro, no se le cobre cosa alguna.⁸¹

Aquí se hace evidente que el diezmo no era voluntario sino una obligación que se cobraba de acuerdo a la cantidad producida, lo que afectaba de manera especial a los indígenas ya que pese a que su producción era fundamentalmente para el autoconsumo, se les sacaba la décima parte de lo producido; incluso si habían tenido cuyes o gallinas y se las había comido, debían pagar por los animales consumidos.

Los abusos de los diezmeros y la inclusión de productos desacostumbrados en el cobro fueron causas de numerosas protestas e incluso fueron el pretexto de sublevaciones indígenas como la de los pastos en 1800 y la de Columbe y Guamote en Riobamba en 1803 (Moreno, 1978a).

Con las primicias sucedía algo similar, su cobro se prestaba a diferente tipo de injusticias; se suponía que las primicias eran "los primeros frutos de los campos, de las viñas, de las huertas y de los animales que nacieron... los cuales se le tributaban a Dios en acción de gracias de haverlas dado... por una costumbre casi general está derogado el pago de las primicias... habiendo quedado en algunas partes aquella contribución por mera devoción de los fieles...". Pero Felipe V promulgó la Ley Primera, título 16, libro 1 de los indios, formando en ellas arancel de la cuota y modo en que debían pagarse diezmos y primicias.

De acuerdo a esta ley, las primicias debían ser pagadas por el que cogiera cualquiera de las cosas de que se deba primicia, hasta seis fanegas, y desde ellas para arriba pague media fanega... expresamente incluye la ley este pago siempre que se coja de seis fanegas para arriba... y si no llegase a seis fanegas no pague nada.⁸² Pese a que esta disposición es suficientemente explícita, su aplicación se prestó a diferentes abusos, lo que se tradujo en fuertes exacciones a los indígenas, ya que era uno de los princi-

pales ramos de la mantención de los curas. El Obispo de Cuenca sostiene "Que los españoles enhacendados, que tienen frutos que pasan de seis fanegas de cosechas no la pagan a la parroquia aonde pertenecen sus haciendas sino a la de su respectiva capital donde tiene sus casas y moran la mayor parte del año, y que es mui raro el indio que coja mas de seis fanegas".⁸³ Ante esta situación, como los curas necesitaban mantenerse y parece no haberles bastado con el estipendio y camarico, no dudaron en modificar las formas del cobro de la primicia a costa de los indígenas con la venia de algunos obispos. En 1796, el Obispo de Cuenca ordenó que la primicia fuera cobrada "de lo que se cogiere ora fuesen almudes, ora canastos; u otra cualquiera medida inferior a la fanega", simultáneamente extendió este pago a nuevos productos como mieles, frutas, raíces, pollos, y otras especies.⁸⁴

La confirmación de que los indígenas eran los principales sustentadores de los curas párrocos, a través del pago de primicias, se encuentra en la razón jurada del cura de Cumbayá, Januario Montesdeoca, quien dice que recibe "cincuenta pesos que producen las primicias de los indios y unos mui pocos mestizos que hay en dho pueblo porque los enhacendados no me la pagan y los que me pagan son los indios, no lo hacen en los efectos que cogen sino por composición y costumbre antigua de pagar dos rr los casados y los viudos un rr anualmente".⁸⁵

Los diezmos de Cumbayá eran cobrados por los diezmeros (arrendatarios del cobro de diezmos) junto con los de Guápulo y Tumbaco; los diezmos de los tres pueblos salían a remate público anualmente. Para 1745, Martín de Soria y su suegro Joseph de Rivera se obligan a pagar en la Real Caja 619 pesos y 1 real y medio que importan los novenos reales del remate de diezmos de Tumbaco-Cumbayá-Guápulo que se habían adjudicado".⁸⁶

Los excesos y abusos de los diezmeros y curas, denunciados por los indígenas, no sólo se refieren a la obligatoriedad y canti-

dad de diezmo cobrado, sino a los malos tratos que recibían de parte de los cobradores, quienes acudían a cualquier expediente con tal de obtener la cantidad de productos o dinero en que habían arrendado el cobro. En Cumbayá, en 1809, se denuncia que los cobradores de diezmos Julián Peres y José Fortún causaban vejaciones a los indios en los cobros; incluso José Fortún se había autodenominado teniente pedáneo para poder ejercer mayor coacción en el cobro; "Dn José Fortún baxo el título de tente de Cumbayá y Lumbisí ha tomado el talante de diezmero y hasendado para oprimir a esta miserable gente. El baxo los aparatos de juees en los cobros de diezmos ha introducido innumerables cu-rruptelas para oprimir y arruinar a los indios".⁸⁷

La arbitrariedad de los cobradores de diezmos queda documentada por los indígenas de Lumbisí, quienes en 1825 protestan porque el diezmero de Cumbayá, Dámaso Erdoíza, incluía en el cobro gallinas y cuyes:

Manuel Sacancela, principal de la parroquia de Lumbisí por el común de indígenas avitantes en ella... digo: que mientras las leyes proclaman nuestra libertad elevándonos a la clase de ciudadanos no falta nombre que quieran oprimirnos y formar su subsistencia con la sangre de los miserables. Así es que el diezmero Damaso Erdoiza en el año anterior se propuso hacernos nuevas e indebidas exacciones, por cuyos vejámenes interpusimos nuestras quejas y aún se halla pendiente la resolución... A imitación suya cometió el actual Antonio Silva las mayores tropelías contra nosotros llegando al extremo de diezmarnos nuestras cortas sementeras en yerba metiendonos a los trigos, sebas, albarjas, aun antes de que estén en sazón de cosecha habiendo sido la costumbre de satisfacer solamente cuatro p, pr lo que llaman guasi-pongo y nada mas, siembren los indígenas lo que sembrasen, pero aun hay mas que ha llegado al extremo temerario de exigimos diesmo de los árboles frutales, huevos que imagina pudieran poner las gallinas.⁸⁸

Del documento se desprende cuál era la costumbre del cobro del diezmo a los indígenas de Cumbayá: 4 pesos por el huasi-pungo y nada de productos, lo mismo sucedía con la primicia ya

Loreto Rebolledo G.

en 1784; es decir, que diezmos y primicias en Cumbayá eran cobrados en dinero y no en productos.

La costumbre de cobrar el diezmo y la primicia directamente en los hogares indígenas, en lugar de cumplir con la obligación de hacerlo en las puertas de las iglesias, fue denunciada ya en 1643. Francisco de Prada dice que en la visita que hizo en 1642 "los indígenas se quejaron que los diezmeros les exigían media fanega de maíz y una gallina, sacándoselos por la fuerza en Cumbayá, Puenbo y Pifo y cuando no los han hallado en especie les han quitado prendas".⁸⁹

En 1696, el visitador Antonio de Ron vuelve a insistir en la denuncia contra los diezmeros "deviendo ser los indios mui aliviados en el diesmo y aun no pagarlo... lo que hasen es quitarles a los indios con pretexto del diesmo todo lo que quieren robán-oles lo que tienen en sus casas".⁹⁰

Supuestamente, los encomenderos y curas debían colaborar en impedir este tipo de abusos con los indígenas, pero los primeros se encontraban ausentes y los segundos hacían la visita gorda ya que se trataba de una renta eclesiástica.

4.3 *Organización administrativa*

Administrativamente Cumbayá, al igual que los otros pueblos de las cinco leguas, pertenecía al corregimiento de Quito, uno de los nueve que formaban la Real Audiencia. Tanto los juicios civiles como criminales de Cumbayá se ventilaban en la ciudad de Quito y eran atendidos por los oidores, quienes también ejercían de alcaldes de corte. Existía también un fiscal protector de naturales que representaba a los indígenas buscando resolución a los problemas que los aquejaban.

El ayuntamiento de Quito tenía un corregidor, 2 alcaldes ordinarios y regidores; este Cabildo nombraba al Alcalde Mayor de

Indios de Quito, entre los gobernadores indígenas de los pueblos de las cinco leguas (Juan y Ulloa, 1748: t.1, 356).

El primer corregidor, nombrado en 1563, fue Salazar de Villasante, quien debía conocer causas civiles y criminales, cuidar del buen trato a los indígenas velando porque éstos fueran adoc-trinados, que no se les exigiera servicio personal, ni se los traslada- ra ni se les utilizara como cargadores.⁹¹

Posteriormente, cuando se nombran corregidores en los otros 8 corregimientos parecen surgir dudas respecto a quiénes debían ser los encargados de las causas de indígenas. En 1779 se aclara que el conocimiento de esas causas no es privativo del goberna- dor y corresponde también a los corregidores, subtenientes y a los alcaldes ordinarios.⁹²

Hacia finales del siglo XVIII, el fiscal protector de naturales contaba con la ayuda de un agente lego "que hacía de procurador de las causas, presenciaba los ajustamientos de cuentas y corría con la actuación de las diligencias ocurrentes en los oficios y juz- gados".⁹³ Este agente lego recibía dos reales de cada indígena que solicitaba sus servicios; posteriormente, en 1776 el Rey les asignó un sueldo de 500 pesos anuales, con la condición de que quienes ejercían el oficio debían ser agentes letrados.

A finales del siglo XVII parecen haber aparecido otros funcio- narios que se ocupaban de los asuntos de indígenas; esto provocó la oposición del fiscal protector de naturales. En 1704, Esteban Mata se opone tenazmente al nombramiento de tenientes y jueces de desagravios en los pueblos de las cinco leguas de Quito, ya que suponía que estos funcionarios sólo tenían que ocuparse del cobro del tributo y lo relacionado con éste. Mata sostiene:

No se puede dar lisenia ni permiso para dichos nombramientos con el pretexto de desagravios de los indios y cobranza de tributos porque de resebir alguno se hallan a muy poca distancia desta Real Audiencia y

su gobierno... con la mano de tales jueces y thenientes experimentan los indios tales bejaciones que no son dueños de su libertad cosechas y tierras fuera de otros inconbenientes y para la cobranca de tributos no es necesaria dha omession o nombramiento de thenientes porque sin ellos enseña la experiencia no se dejan de cobrar los tributos.⁹⁴

Pese a la oposición del protector Mata, fueron nombrados; en 1768, los indígenas de Cumbayá contaban con la atención del teniente juez de desagravios asentado en Tumbaco, quien atendía a los indígenas que pedían justicia. Las prevenciones que tenía Mata sobre estos nombramientos aparecen confirmadas para ese año. Don Manuel Picol, casique de la parcialidad de Picol, en la visita de Nuño Apolinar de la Cueva "dixo que aunque no se le ha ofresido al declarante cosa alguna con el teniente juez de desagravios destos pueblos, pero que ha tenido noticias que el susodicho no administra justicia como debe sino al que primero llega a el con agrado o camarico lo atiente".⁹⁵

En el último tercio del siglo XVIII existía en Cumbayá-Guápulo-Tumbaco un teniente juez pedáneo, Juan de Dios Casares, que en 1779 es reelegido para estos tres pueblos.⁹⁶ Recién en 1809 se nombra un teniente juez pedáneo únicamente para Cumbayá y su anejo Lumbisí;⁹⁷ el nombramiento recayo sobre Antonio Xara y se produjo debido al autonombramiento del diezmero José Fortún. Una de las funciones de los tenientes jueces pedáneos era la de reclutar indígenas para tareas específicas que ordenaba la presidencia de Quito y encargarse de que estas tareas fueran cumplidas; por ejemplo, cuando se necesitan cargadores para llevar el situado de la expedición de Maynas, el teniente pedáneo es quien recoge a los indígenas y se encarga de que lleven la carga hasta Papallacta, y cuando algunos de estos cargadores se fugan, él es el encargado de buscarlos.

Los funcionarios administrativos, al igual que los curas, no desaprovecharon las ventajas de su oficio para explotar particularmente a los indígenas; en 1692, el visitador Antonio de Ron

denuncia que los protectores de los partidos "pretenden semejantes oficios sólo para sus combeniencias para persibir el salario sin asistir en los partidos ni haser una petición o representación para defensa de los miserables y ceden el oficio de protector en algún mestizo... tiranizando al indio estafádoles por las peticiones que hacen y llevádoles mas cantidad que pudieran llebar, y muchas veces bendiendo al indio quadunandose con la parte contraria". La conducta de los corregidores no era mucho mejor, Ron denuncia que

si el español maltrata al indio si es su amigo e le necesita para plata y otras grangerias es no oyr al indio si se va a quejar de su amo... mucho peor es lo que pasa con sustratos y grangerías porque para poder sacar caudal de los corregimientos hasen lo que se refiere en la Real Cédula que es en algunas partes haser repartimientos de géneros que los corregidores compran fiados... y el corregidor da el género fiado al indio por un año en que buelve a ganar sesenta y cinco por ciento... y si el indio no le paga se executan los azotes la prisión cojenles sus bienes por tan infimo precio que suele dar el indio al corregidor en pago el mismo género que le vendió por ciento treinta... y adonde no se reparten géneros se le da lana o algodón al yndio o yndias para que hile pagandoles la mitad menos de lo que se suele pagar por lo vecinos y acaso nada.⁹⁸

La gama de abusos de los corregidores era amplia y variada, en toda la Audiencia de Quito. A lo denunciado por Ron se agrega, en 1735 la denuncia de los indios de Saquisilí que protestan porque el Corregidor les cobra dinero por la tenencia de bestias: 1 peso por las bestias mulares, 4 reales por caballos y boricuas y 2 reales por reses grandes y pequeñas;⁹⁹ dos años después, los indígenas de Loja acusan al Corregidor por los agravios que los hacía sufrir: usurpación de tierras, cobro ilegal de tributos, utilización de indígenas para su servicio personal, azote a los caciques, etc.¹⁰⁰

En 1791, los indígenas de Ambato denuncian al corregidor Agustín Carrión por haberles repartido mulas por el valor de 32

pesos cada una, dándoles dos años para pagarlas, cuando el valor de cada mula en el mercado era de 18 pesos.¹⁰¹

No sólo los corregidores cometieron abusos contra los indígenas, también los tenientes de gobernadores se dedicaron a esta práctica; en 1778, el cacique de Santa Elena denuncia al teniente de gobernador por obligarles a entregarle la producción de sal a cambio de objetos y ropas de poco valor y prohibirles comerciar la sal de manera directa en el mercado.¹⁰²

Notas

- 38 Libro Primero de Cabildos de Quito, t. 1, op. cit., p. 139.
- 39 ANH-Q, Cacicazgos, C. 12, 1629-25-V, 1.41 v.
- 40 ANH-Q, Tierras, C. 134; 1792-IX-23, f. 2.
- 41 ANH-Q, PQ, 1678-79, Lib. 10, Doc. 314, f. 63-64.
- 42 ANH-Q, Cacicazgos, C. 13, 1749, f. 2 v.
- 43 ANH-Q, Cacicazgos, C. 12, Tumbaco 1702.
- 44 ANH-Q, Indígenas, C. 83, 1767-IV-26, f.68 v.
- 45 ANH-Q, Indígenas, C. 31, 26-II-1707 f. "11".
- 46 ANH-Q, Cacicazgos, C. 12, 1629-25-V, f. 41 v (los subrayados son nuestros).
- 47 ANH-Q, Indígenas, C. 5, 27-VIII-1645, f.6v a 8v.

- 48 ANH-Q, Indígenas, C. 31, 26-III-1707.
- 49 ANH-Q, Cacicazgos, C. 12, 1629-25-V, f. 34 (los subrayados son nuestros).
- 50 ANH-Q, Cacicazgos, C. 12, 1629-25-V, f. 47-47 v.
- 51 Ibid, f. 15 ss.
- 52 ANH-Q, Indígenas, C. 3, 12-XI-1634, f. 1; (los... indican rotura del documento).
- 53 Cfr. Cacicazgos, C. 12, 1629-25-V; Ibid, Tumbaco 1694; Ibid, Tumbaco 1702.
- 54 ANH-Q, Indígenas, C. 127, 9-IX-1793, f. 12.
- 55 ANH-Q, Indígenas, C. 3, 12-XI-1634, f. 1.
- 56 Libro Primero de Cabildos de Quito, t. 1, 116
- 57 Ibid.
- 58 Ibid.
- 59 Libro Segundo del Cabildo de Quito, 1934: 320.
- 60 Libro Segundo del Cabildo de Quito, p. 320.
- 61 ANH-Q, Encomiendas, C. 3, 1694.
- 62 ANH-Q, Indígenas, C. 31, 26-III-1707.
- 63 ANH-Q, Cacicazgos, C. 12, 1626-25-V, f. 16.

Loreto Rebolledo G.

- 64 ANH-Q, Encomiendas, C. 1, 1640-XII-1, f. 3.
- 65 ANH-Q, PQ, 1698-98, Lib. 13, Doc. 463, f. 42-45 v.
- 66 ANH-Q, Cacicazgos, C. 12, Tumbaco, 1702.
- 67 AGOF-Q 8-2.
- 68 Colección de documentos sobre el Obispado de Quito, t. 1, 1947: 389
- 69 ANH-Q, Indígenas, C. 168, 16-VI-1762, f. 175.
- 70 AGOF-Q 8-1-III - 4-VII-1564 (12/13).
- 71 ANH-Q, Tributos, C. 3, 1680, V-15.
- 72 ANH-Q, PQ, 1720-1722, vol. 22, Doc. 761, f. 1365.
- 73 ANH-Q, Religiosos, C. 32, 28-VII-1784.
- 74 ANH-Q, PQ, vol. 13, Lib. 539, Doc. 61.
- 75 Colección Vacas Galindo, III Serie Secular, vol. IV, Libro 19 p. 596.
- 76 ANH-Q, Indígenas, C. 128, 25-V-1794, f. "1" 5.
- 77 ANH-Q, Indígenas, C. 111, 1798-V-29, f. 1 a 5.
- 78 ANH-Q, Indígenas, C. 135, 1797-X-19, f. 99.
- 79 ANH-Q, Indígenas, C. 185 Hojas sueltas 1812-1817, 4-V-1815.
- 80 Colección de Documentos sobre el Obispado de Quito, t. II - 373.

- 81 ANH-Q, PQ, 1767, vol. 63, Doc. 2733, f. 18 (los subrayados son nuestros).
- 82 ANH-Q, Religiosos, C. 47, 1796-X-7, f.1-1v.
- 83 Ibid f. 2.
- 84 Ibid, f. 1 v.
- 85 ANH-Q, Religiosos, C. 32, 28-VII-1784, f. 1.
- 86 ANH-Q, PQ, 1741, vol. 42, Doc.1231.
- 87 ANH-Q, PQ, 1809, vol. 2, Lib. 457, Doc. 10565, f. 104.
- 88 ANH-Q, Indígenas, C. 167, 1825-IX-28, f. 1v.
- 89 ANH-Q, Indígenas, C. 4, 1643-II-23, f. 2v.
- 90 Colección Vacas Galindo, p. 599.
- 91 Cfr. Oficios o cartas al Cabildo de Quito por el Rey de España o el Virrey de Indias 1552-1568.
- 92 ANH-Q, PQ, 1779, vol. 19, Doc. 4175, f. 48.
- 93 ANH-Q, PQ, 1779, vol. 1, Lib. 119, Doc. 4018.
- 94 ANH-Q, Indígenas, C. 27, 1704-I-4, f. 2.
- 95 ANH-Q, Indígenas, C. 31, 26-III-1707, f. "10 v".
- 96 ANH-Q, PQ, 1779, vol. 27, Lib. 145, Doc. 118, f. 148.

Loreto Rebolledo G.

- 97 ANH-Q, PQ, 1809, vol. 2, Lib. 457, Doc. 10565, f. 105.
- 98 Colección Vacas Galindo, p. 596-597
- 99 ANH-Q, Indígenas, C. 48, 12-X-1733.
- 100 ANH-Q, Indígenas, C. 49, 1735-XII-30.
- 101 ANH-Q, Indígenas, C. 123: 24-IX-1791.
- 102 ANH-Q, PQ, 1778, vol. 5, Doc. 3895, f. 57.

CAPITULO III

LAS TRASFORMACIONES COLONIALES

1. Caciques, gobernadores, alcaldes de doctrina

La colonización española influyó y modificó fuertemente las formas tradicionales de organización indígena, cooptando, en un primer momento, a miembros prominentes de la aristocracia incaica para ponerlos a la cabeza de los grupos locales; así, los nombres de Mateo Yupanqui y Francisco Tupatauchi son conocidos como unos de los principales intermediarios entre los conquistadores españoles y las etnias nativas en la Colonia temprana, tanto para el reclutamiento y disciplinamiento de la fuerza de trabajo indígenas como para la evangelización y pacificación de las etnias rebeldes al dominio español. Posteriormente, este rol es asumido por los caciques mayores locales. Nazacota Puento, Pedro de Zámbara, Sancho Hacho son algunos que se destacan como autoridades en este segundo período.

Otro nivel en que parece haber influido notoria y específicamente la colonización española es en la sucesión de los cacicazgos. Si bien es imposible determinar categóricamente cuál era la forma de organización del poder y las vías de acceso a éste en períodos prehispánicos, es evidente -a través de los pleitos por cacicazgos- la influencia española que privilegia la sucesión del hijo mayor y la línea paterna; aunque fueron numerosas las mujeres que llegaron a ser cacicas, éstas accedieron al cargo por falta de un heredero directo en línea de varón, que por otros criterios.

Parecería que en los primeros años de la Colonia, esta descomposición de las formas tradicionales de organización del poder se produjo más por el cambio del rol de los caciques y por su relación con los españoles como sector social y racial subordinado, que por la intervención directa de los conquistadores en su elección. La mayor desorganización del poder aborígen se debió al hecho colonial mismo, donde se integró compulsivamente y en una situación de subordinación a los grupos indígenas dentro de una sociedad mayor dominante y donde el rol de las autoridades aborígenes tradicionales pasó a ser funcional al sistema colonial.

Sólo en períodos posteriores, una vez avanzada la Colonia, se hace visible la intervención directa de los españoles en la organización del poder indígena, no únicamente en la sucesión de cacicazgos -que son resueltos por autoridades españolas- sino en la implantación de un poder paralelo instaurado en función de los intereses coloniales. Se trata de la elección de gobernadores de pueblos, alcaldes y alguaciles de doctrina, los cuales, a través del desempeño de las funciones de sus cargos, restaban poder real a los caciques en la organización de fuerza de trabajo y en la organización religiosa.

No obstante, es probable que los caciques hubiesen retenido una cuota importante de poder y autoridad "hacia abajo", gracias a una eficaz adaptación al sistema colonial, cumpliendo con las imposiciones de éste pero resguardando, simultáneamente, valores y costumbres tradicionales y que eran fundamentales para la cohesión y permanencia del grupo étnico.

Existe información explícita sobre tres clases de autoridades en Cumbayá: caciques, alcaldes y alguaciles de doctrina, y gobernadores del pueblo. Los caciques de parcialidades eran individuos cuya autoridad emanaba de la tradición, ya que se trataba de cargos heredados de los antepasados. Su función colonial era responder por el tributo de la gente que estaba a su cargo; su función étnica debe haber sido la de cohesionar al grupo

y asegurar su permanencia, aun cuando se desconocen los mecanismos específicos a través de los cuales conseguía estos objetivos.

Los alcaldes de doctrina y alguaciles eran autoridades nombradas por los curas doctrineros y sus funciones eran de tipo religioso, contribuían a organizar y controlar el proceso de evangelización dentro de la parroquia a la que servían y se encargaban de los cobros relacionados con la doctrina.

El gobernador del pueblo era escogido entre los caciques de las diferentes parcialidades del pueblo, aunque para el nombramiento se solía considerar la opinión de los caciques locales; la decisión sobre la elección se tomaba considerando especialmente el criterio del cura doctrinero y de los cobradores de tributos.¹⁰³ El gobernador indígena se encargaba del cobro de tributos del pueblo, de la distribución de mitayos y solía representar al común de indígenas y caciques ante el protector de naturales en los pleitos de tierras, y en denuncias de abusos realizados por españoles en los pueblos de su jurisdicción.

La desorganización del poder indígena tradicional comienza a hacerse evidente en la zona Tumbaco-Cumbayá ya a finales del siglo XVII debido, fundamentalmente, al nombramiento por parte de las autoridades coloniales de individuos con funciones paralelas a la de los caciques en la cobranza de tributos. Estos les restan poder y autoridad a los caciques y aprovechando su situación privilegiada ante la administración colonial, tratan de despojarlos de su autoridad y de los cacicazgos.

En 1684 se plantea una disputa por el cacicazgo de la parcialidad Illupi de Tumbaco entre Juan Illupi Collaguazos, hijo de caciques y principales y Juan Cadena, indio forastero de Caranquí; la pretensión de Cadena al cacicazgo se fundamenta en que su padre había sido nombrado por los españoles como cobrador de tributos de esta parcialidad.¹⁰⁴ Un pleito similar se plantea en 1694

entre Miguel Collaguazo y Juan Collaguazo por el cacicazgo de la parcialidad de forasteros de Pomasqui residentes en Tumbaco. El testigo Juan Usiña observa respecto al primero: "Que el abuelo y el padre jamás fueron caciques de los indios de Pomasque residentes en Tumbaco y que no se llamaban mandones por no tocarles el título y que estos pagaban los reales tributos como indios particulares. Dice que vio al padre de Miguel cobrar las tributos, pero no era cacique sino sujeto a Dn Xtval Cuellar cacique manifestador de dhos indios".¹⁰⁵

Es posible que entre las funciones de los caciques hacia sus subordinados y, por lo tanto, su reconocimiento como tales por parte de su parcialidad, estuviera el proteger -hasta donde era posible- a sus indígenas de las exacciones coloniales, especialmente del tributo. Miguel Collaguazo, para demostrar la legitimidad de su padre como cacique, dice a través de sus testigos: "en la visita y numeración que hizo Figueroa vio que este castigo a Andrés Collaguazo (padre de Miguel) porque conociendo a todos los indios de Pomasque y siendo casique no los avia recogido y presentado a todos, ante lo cual Figueroa nombró a XTval Cuellar por cobrador y que luego al morir Andrés Collaguazo su hijo Francisco tuvo pleito con los Cuellar por el cacicazgo...".¹⁰⁶ Posteriormente se prueba que ni Cuellar ni Miguel Collaguazo tienen derecho al cacicazgo, ya que ambos fueron nombrados por las autoridades españolas sin considerar su origen noble o plebeyo, el primero (Cuellar) como cobrador de tributos y el segundo (Collaguazo) como alcalde y alguacil mayor de naturales.

La intervención de las autoridades coloniales en la organización aborígen parece haber sido mayor aún en el nombramiento de los gobernadores de pueblos indígenas; en 1730, el cura de Tumbaco auspicia el nombre de Gregorio Anugaña como gobernador de Tumbaco ante la oposición de los caciques de dicho pueblo los que reclaman:

a nuestras noticias ha llegado que por particular empeño de persona de respeto se halla el Dr. D. Diego Próspero de Novoa empeñado como nro cura en nombrar por gobernador de dho nuestro Pueblo a un indio baladi nombrado Gregorio Anaguaña, por dejación que ha hecho D. Bartholome Chacha, habiendo otros indios casiques nobles habiles y suficientes para este empleo, y no como el que se quiere nombrar, el cual es inhábil para ello por ser descendiente de indios afrentosamente castigados por sus malos procederes demás del oficio que actualmente exerce de carnisero, por lo cual y no ser a propósito para empleo onorifico en nuestra esfera desde luego contradesimos dho nombramiento una, dos y tres veces y lo más que el dro nos permite.¹⁰⁷

Del documento se desprende el prestigio que tenían los cargos coloniales para los indígenas y la defensa de un estilo tradicional en la elección de autoridades. Los caciques de Tumbaco cumplieron su amenaza de oponerse tenazmente a este nombramiento; en marzo de 1730 se trasladan todos a Quito para hablar con el protector de naturales y exponerle las razones de su molestia por el nombramiento de Anaguaña, quien también era auspiciado para el cargo por el protector. La conversación culminó cuando el protector golpeó a uno de los caciques, lo que hizo derivar el pleito en un sentido diferente puesto que terminó con la sanción al protector, solicitada por Cédula Real.¹⁰⁸

La ingerencia de las autoridades coloniales en el nombramiento de los gobernadores de pueblos o indígenas es visible en Tumbaco y Cumbayá donde los respectivos gobernadores, durante largos períodos, son los caciques Chachas y Aymaras, lo que muestra una alteración en las formas de organización del poder local tradicional, ya que en tiempo prehispánicos los Chachas de Tumbaco se sujetaban y obedecían al cacique principal de este pueblo y es de suponer que las relaciones de los Aymaras con el cacique principal de Cumbayá deben haber sido similares.

El poder de los curas doctrineros para incidir en la designación de los gobernadores de los pueblos de su doctrina es documen-

tado en 1809 por el cura de Cumbayá, Juan Ramírez Dávila, quien protesta y se opone al nombramiento de Silverio Quispi como gobernador de Lumbisí: "Hago presente que en el expresado anexo nunca ha havido govor y sólo recurriendo a su justificación qe pa semejantes nombramientos hemos estado los curas en la posesión de haser las correspondientes propuestas con apoyo del admor de tributos; a fin de que VE se digne declarar qe el hecho en que el expresado Silverio Quispi no perjudica al dro que yo y los demás curas doctrineros como inteligenciados en los buenos y malos procedmtos de los indios, y ver quien es apto para la enunciada propuesta".¹⁰⁹ Ramírez incluso amenaza que si Quispi no cumple con sus deberes apelará al recurso de suspenderlo del oficio "como nos previene la constitución trenta de los sinodales de Quito y las del año 93 y 94...". Sin embargo esto no fue necesario, ya que el administrador del ramo de la única contribución se encargó de hacerlo en 1824 al denunciar a los gobernadores de Guápulo, Lumbisí y Puenbo y pedir la destitución de éstos. Los cargos imputados a los tres gobernadores eran -curiosamente- los mismos; ser demasiado bebedores, gastarse el dinero de los tributos y ser ineptos para el cobro de la única contribución; por supuesto, el administrador del ramo se permitió sugerir los nombres de otros indígenas para ser designados como gobernadores ya que eran respetuosos, de buena conducta y honrados. Finalmente los acusados fueron sustituidos por los indígenas promovidos por el administrador.¹¹⁰

Respecto a los caciques en Cumbayá, parece no haber habido conflictos mayores sobre la sucesión a los cacicazgos, ni siquiera en el caso de los vagamundos; los mismos apellidos se suceden durante decenas de años.

Probablemente en Cumbayá (incluido Lumbisí) hubo cinco parcialidades; en las cartas-cuentas de tributo entre 1673 y 1675 se dividen los cobros entre 5 parcialidades: la de los Cumbayacotos a cargo de los caciques Pillajo y Vilaña; los Collaguazos de Pomasqui, con un cacique (Ibarra Collaguazo);

los Chachas, con un cacique (Caillagua); los vagamundos a cargo de cuatro caciques (Chiriguano, Parco, Castillo, Guallichicomín) y una quinta parcialidad con cuatro caciques (Quinla, Quingalumbo, Tupiza y G. Quinla).¹¹¹ Hasta 1767, en que todavía se encuentran cartas de tributos por parcialidades, se mantenía el mismo número pese a la baja evidente de la cantidad de personas que las componían.

2. Obligaciones laborales

En cuanto al trabajo que debían cumplir los indígenas de Cumbayá las obligaciones eran variadas: algunas se circunscribían al valle, otras debían realizarse en Quito y fuera de su lugar de residencia.

Entre las primeras obligaciones estaba la mita, que inicialmente fue cumplida por 100 indígenas en el obraje de Cumbayá a fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII y posteriormente en las haciendas y estancias de españoles en Cumbayá a través de la mita de gañanía. Entre las obligaciones de carácter "voluntario" estaba la construcción y reparación de la acequia que llevaba agua al pueblo desde el Machángara; ya en 1747 los indígenas de Cumbayá participan en esta labor, reclutados por el cura doctrinero y por el español Antonio Pastrana; a cambio del trabajo les dieron acceso al agua de la acequia para evitarles "baxar mucho trecho a cogerla y cargarla a sus ombros cuesta arriba".¹¹²

Entre los trabajos que debieron cumplir como mitayos fuera de su lugar de residencia, estuvo el cargamento del situado de Maynas desde Quito hasta el Napo en 1779. Se desconoce la cantidad de indígenas que fueron reclutados en este caso, pero al parecer en la selección de éstos, jugó un rol importante el cura del pueblo, ya que él fue quien entregó la lista de los cargadores al teniente pedáneo de Tumbaco y quien solicita que a estos indígenas se les pague antes de la salida una cantidad conveniente para

el "cucavi" que necesitarán durante el viaje.¹¹³ Otra de las tareas puntuales que debieron cumplir los indígenas de Cumbayá fue la apertura del camino a Esmeraldas: en 1815 son enviados cuatro a cumplir esta labor; una vez más el cura es quien se encarga del reclutamiento, y como no logra convencer a los indígenas, envía a los mandones para que respondan por su gente, "no siendo posible el conseguirlo en esta misma tarde por hallarse todos los indios preocupados de los humos de su chicha; remito a estos mandones para que reciban el orden, y se lo trasmitan a los quatro indios que mañana... aprestaran el viaje".¹¹⁴

Entre las labores que obligatoriamente debían cumplir los indígenas de los pueblos de las cinco leguas de Quito estaba el aseo y limpieza de las calles de la ciudad; este trabajo, ordenado en 1796 por el Cabildo quiteño debían realizarlo por turno cuatro indígenas y sus mujeres sacados de los diferentes pueblos de las cinco leguas comenzando por Zámbriza; mientras los hombres limpiaban las calles y sacaban la basura, las mujeres pastoreaban cerdos y borricos en la Alameda.¹¹⁵ Pese a que en la documentación sólo se ha encontrado información sobre los "caparichis" provenientes de Nayón y Zámbriza,¹¹⁶ es de suponer que los otros pueblos no escaparon a esta obligación ya que aún en la actualidad en las fiestas patronales de Lumbisí y de San Isidro del Inca aparecen danzantes con escobas y cepillos.

Entre las obligaciones de los gobernadores de pueblos indígenas de las cinco leguas estaba el servir como alcaldes mayores en la ciudad de Quito; sus funciones entre otras eran, "proveer bestias para la tropa y para el correo, como en las obras que se ofrecen de composición de calles que se hacen y salen para el trabajo los presos de las cárceles; estos gobernadores sirven un año y vienen por turno de cada pueblo...". En 1801 se suspende este servicio y se decide nombrar de alcaldes mayores y alguaciles a los indios residentes en la ciudad de Quito.¹¹⁷

3. El tributo

El tributo indígena no sólo fue una forma de reconocer vasallaje a la Corona española, sino fundamentalmente, un mecanismo de extracción de excedente indígena que se traspasaba a manos españolas.¹¹⁸ Inicialmente adoptó la forma de servicio personal, luego, debido a la promulgación de las Leyes Nuevas en 1542, se transformó en una entrega de productos bajo el título de tributos; después el tributo en productos se convirtió en tributo monetario, modalidad que se impuso bastante temprano en la Real Audiencia de Quito, aunque no por ello se dejó de extraer productos y energía en trabajo, bajo la forma de mita.

En la Relación Anónima (1582) se dice que cada indígena encomendado estaba tasado en "un peso y medio de oro de 19 quilates y tres granos, una manta y media fanega de maíz y media de trigo y media de cebada y en aves, puercos y otras menudencias (Anónimo, 1965:183). Más adelante se agrega que se reparten cada año dos mil mitayos para hacer edificios y además "se reparten ordinariamente otros 10.500 indios mitayos ordinarios para traer leña y yerba".

Los abusos que se cometían con los indígenas en el cobro de tributos y en el servicio mitayo son denunciados constantemente por funcionarios y sacerdotes. El Rey, buscando solucionar el problema, manda sucesivas cartas y oficios al Cabildo quiteño;¹¹⁹ sin embargo, los agravios continúan. Fray Francisco de Morales, custodio del Convento de San Francisco de Quito, denuncia: "cárganlos de tributos intolerables, hácenles que provean a las repúblicas de mantenimientos y háncelo vender como quieren y se lo tasan los que han de comprarlo" (Vargas, 1948).

En 1563 el Rey ordena a través de una Cédula que no se comute el pago de tributos por servicio personal y exige que sólo se cobre el tributo de los productos que los indígenas cultivan.¹²⁰

Pero los vecinos y encomenderos de Quito no sólo desobedecieron las órdenes reales sino que crearon nuevos mecanismos para aumentar el monto de tributarios: "nos somos informados que los encomenderos della de la Provincia de Quito por cobrar los tributos que no deben los indios que son solteros hacen que se casen los indios niños sin tener edad legítima de que resulta que además de la ofensa que a Nuestro Señor se hace, el quebrarse y quebrantarse en aquella tierna edad, de manera que mueren o enferman sin tener generación...".¹²¹ Este abuso se originó en la recomendación del Rey de cobrar el tributo de la manera que se acostumbraba en tiempos del inca; los *jatum runa* (tributarios incaicos) eran sólo los hombres casados hasta una edad de cincuenta años. Posteriormente se estableció que el tributo debía ser pagado por todos los varones entre los 18 y 50 años.

En 1693 se concede por Cédula Real "la facultad de pagar a su arbitrio los tributos en reales o en géneros y frutos de los que abundan y cogen en sus provincias y a los precios corrientes que tienen en ellas regularmente".¹²² La Cédula se dicta, no tanto por aliviar la real conciencia ante tanto abuso y vejación que se cometía con los indígenas, como por aprovisionar de frutas y productos a los pueblos de españoles en donde estos alimentos escaseaban. Ante esta Cédula el protector de naturales en 1669 denuncia los perjuicios que sufrirán los indígenas y la real hacienda en caso de llevarse a la práctica la Cédula:

primero a los indios no les han quedado tierras útiles de comunidad ni en particular de cuyos frutos puedan pagar en forma de una dha Real Cédula... segundo sea que no ay indios que puedan labrar y cultivar las tierras que fuesen propias porque están todas repartidas a la mita siendo imposible que gocen del descargo de cuatro años... la usurpación de tierras de indios... por último cede en daño en la Real hacienda y de los mismos indios que se han ausentado muchísimo por faltarles tierras de que se infiere que paguen en plata sino en que tienen tierras y quando las tuvieren no ay indios que las cultiven porque todos están en perpetua servidumbre de la mita...

El tercer inconveniente que ve el protector es que arbitrariamente los cobradores disminuirán los precios de los productos recolectados, con lo cual los indígenas serán perjudicados de todas maneras; y el cuarto inconveniente es que los corregidores se convertirán en dueños de negociar los productos y frutos de los indígenas a su arbitrio, poniendo precios bajos al cobrárselos y precios altos al venderlos en el mercado.¹²³

El mismo año Antonio de Ron denuncia otra treta de los cobradores de tributos para enriquecerse a costa de los indígenas, perjudicando además a la real hacienda: "los cobradores de tributos cobran los rezagos de los tributos que no son causados en sus tiempos no pudiendo cobrarlos aplicándoselos assi y perdiéndolo su Magt suelen hacer pagar al indio tributos duplicados cobrando en donde se hallan y por razón de origen apoderándose de las tierras de los indios pagándoles por rason de arrendamiento una cantidad muy tenue..."¹²⁴

Hasta 1778 en que se establece el ramo de tributos bajo la forma de administración, los tributos se arrendaban rematándolos al mejor postor. Los arrendatarios contrataban cobradores para la recolección, lo que se prestaba a múltiples abusos con los indígenas, especialmente con los caciques y gobernadores a los cuales se les hacía responder por los pagos de los ausentes. En 1763 se expidió un Auto que "mandó que ningún corregidor o asentista del ramo de tributos precise a los caciques ni otro indio alguno a la cobranza de sus respectivas parcialidades bajo apercibimiento que de resultar alguna pérdida se declararía de su cuenta y riesgo y dando al mismo tiempo por libre a los indios de cualesquiera cargos que contra ellos resultaren..."¹²⁵

Para finales del siglo XVIII era costumbre encarcelar a los indígenas deudores del tributo; los primeros detenidos solían ser los caciques a quienes se les hacía responder por la gente inscrita en las listas. En 1805 el juez general de Policía denuncia los

perjuicios que conllevaba el encarcelamiento de los indígenas deudores del tributo,

primero que pasando de una vida laboriosa al ocio de las prisiones contraen enfermedades de que mueren en daño de la agricultura que carece de estos brazos y de vuestro Real Erario que pierde el tributo, segundo que en el trato y compañía de fascinerosos adquieren vicios que antes no tenían, tercero que como no están mantenidos se trasladan sus familias del campo a esta ciudad para buscarles el alimento y acogiéndose en las chicherías sino padecen una muerte temprana que es la consecuencia del desorden a lo menos se acostumbran a la holgazanería y no vuelven a sus lugares de origen, quatro que mientras se conservan en la prisión no sólo no tienen arbitrio de pagar pues no lo tienen de ganar, sino que crece la deuda a medida que corre el tiempo y quinto que al fin es preciso que se pierde el tributo porque ningún hacendado quiere tomarlos a causa del notorio riesgo que hay de perderlos...¹²⁶

La última referencia, respecto a que los hacendados no quieren tomarlos, se deriva de la práctica que se había comenzado a implementar desde 1776 en que a los indígenas encarcelados por deudas de tributo se les daba un fiador, estaban seis días presos y luego eran concertados en haciendas y obrajes. Del documento se desprende claramente que más que razones humanitarias al juez de Policía lo mueven razones tributarias; termina proponiendo que sean sacados de las cárceles y que vayan al presidio urbano, donde podrán trabajar de peones,

el peón gana aquí diariamente real y medio: en el presidio según se ha visto se mantiene con cinco centavos. De consiguiente sobran siete a beneficio de este establecimiento, de lo que se pueden ceder cuatro en obsequio de estos miserables que son tan necesarios y cuya sensible disminución interesa contener. De este modo gana cada uno medio real por día a favor de la Real Hacienda y suponiendo que de los trescientos sesenta y quatro días del año trabajen los trescientos doce que son los que quedan libres para los indios debengaran diez y nueve pesos dos reales cantidad mayor a la que ganan en los conciertos ordinarios de las haciendas y sobran tres para los demas gastos del salario, reparos de casa, prisiones, alumbrado.¹²⁷

Para 1812 las Reales Cortes abolieron las mitas¹²⁸ y el 11 de marzo de 1813 abolieron también el tributo en toda América (ya lo habían hecho en Nueva España).¹²⁹ En marzo de 1815, por Real Cédula se restablece el tributo bajo el nombre de contribución; pese a todos estos avatares de abolición y restablecimiento, el tributo jamás se dejó de cobrar en la Audiencia de Quito: "como en este distrito no ha cesado el cobro de tributos mandados hoy restablecer y por tanto nada hay que cobrar..." dice el Fiscal de lo Civil en respuesta a la recepción de la Real Cédula de 1815."¹³⁰

3.1 *El tributo en Cumbayá*

En el cuadro N^o 1 puede verse la evolución del tributo indígena en el pueblo de Cumbayá aproximadamente durante cien años.

Se hace evidente que la cantidad de tributarios va decayendo notablemente a medida que avanza el tiempo; de 635 tributarios que había entre 1681-85 según las cartas cuentas de tributos (sin incluir la carta cuenta de los Chachas), se baja a 503 diez años después (1691-95); la caída se hace más fuerte aún para 1708-1711 en que sólo se llega a 348 tributarios para subir artificialmente en 1711 agregando gente que al decir de los caciques ya estaba incluida en las listas e incorporando además a los ausentes y muertos.

Para 1715-1719 la población tributaria baja de 249 personas, para reducirse a 130 en 1785. Es decir que se redujo en casi un 75% en cien años. Si bien la zona se vio azotada por epidemias y enfermedades y tenía fama de tener un clima insano, éstas no esquilmaron a la población indígena de una manera tan drástica como muestran las cifras; la caída de la población tributaria hay que buscarla, por tanto, en las huidas, forasterismo y mestizaje.

Aunque las tasas de tributo no eran considerablemente altas (2p y 2 reales y medio, más un ave, inicialmente, y posteriormente 4 pesos 3 reales y 5 pesos 3 reales), el hecho de que éste se cobrara en dinero parece haber sido especialmente oneroso para los indígenas, incluso para los de Cumbayá, que podían vender su producción frutal en la ciudad de Quito; por otra parte parecería que hubo un fuerte rechazo de los indígenas a este pago. Lo primero se percibe ya a finales del siglo XVI y comienzos del XVII en que la deuda de tributos acumulada por los indígenas de Cumbayá, Apianda y Tumbaco ascendía a los 3.000 pesos. Con el fin de que pudieran saldar esa deuda, en 1604 la Real Audiencia de Quito autoriza a José de Larrazábal para reconstruir el obraje de Cumbayá a petición de los caciques de Cumbayá Andrés Collaguazo, Juan Guallichicomín y Juan Quirray. En 1597 el gobernador de Cumbayá, Pedro Quingalumbo, había solicitado, a través del Corregidor, que cien indígenas trabajaran en el obraje del pueblo para poder cancelar las deudas; la Real Audiencia se lo concedió con la condición de que sólo el tercio del total de indígenas se dedicaran a esta mita.¹³¹

La dificultad de obtener dinero para pagar el tributo es documentada dramáticamente por el indígena Andrés Collaguazo de Tumbaco, quien pide licencia para vender unas cuadras de tierras que posee: "... por estar yo debiendo a diferentes personas, algunos ps quienes me apuran y por pagar los tributos de S. Magt que debe mi hijo que son cinco tercios que importan diez pesos y reales y no tengo de adonde pagar y estoy casi de que me metan en la cárcel como al dho mi hijo por dhos tributos...".¹³² El precio que se le ofrece por las tierras es de cincuenta pesos de a ocho reales; el monto de la deuda de su hijo es de algo más de diez pesos, es decir que una quinta parte de las tierras sirven para pagar sólo cinco tercios de tributos.

El problema que representaba el pago de tributo en dinero se hace evidente en los rezagos en los pagos y en los alcances a los

caciques. Para 1668, por 2 tercios, don Juan Quingalumbo, cacique de la Real Corona sale "alcanzado" en 173 pesos, don Juan Quinla en 253 p y medio real, don Carlos Tupiza en 135 p y cuatro reales y medio y don Gabriel Quinla en 82 p y 3 reales; los caciques reconocieron los "alcances" y dijeron que éstos eran provocados por los indios ausentes; se los sentenció a pagar esta deuda rematándoles sus bienes y como no logró cubrirse el monto total de ella fueron detenidos; posteriormente salieron bajo fianza.¹³³

En 1673-75 (4 tercios) los caciques Quinla, Quingalumbo y Tupicha salen "alcanzados" en 2.070 pesos y 7 reales; el trámite posterior para cobrar la deuda es el mismo que se ejecutó en 1668; los caciques de los vagamundos salen alcanzados en 334 p 3 r; los Cumbayacotos quedan con un rezago de 668 pesos 7 reales; los Collaguazos salen alcanzados en 205 pesos 2 reales.¹³⁴ Para 1685 los rezagos de los caciques Quingalumbo, Quinla, Tupiza y G. Quinla alcanzan por nueve tercios a los 6.494 pesos; es decir que sólo pudieron pagar 2.764 pesos de una tasa de 9.258 pesos y 3 reales; el alcance de los Cumbayacotos es de 2.055 pesos de un total de 2.803 pesos que debían pagar; los Collaguazos salieron alcanzados en 745 pesos 4 reales y sólo pudieron pagar 320 pesos 2 reales; los vagamundos salen alcanzados en 1212 pesos de un total de 1542 p que debían pagar por los nueve tercios.¹³⁵

En 1695, tres caciques, dos Cumbayacotos y el de Collaguazos salen alcanzados en 5.737 pesos 6 reales por la cuenta de los tercios; los vagamundos en 1030 pesos 6 r; los Chachas de la encomienda de Villandrando en 479 ps 4 r.¹³⁶ Lamentablemente, para el siglo XVII en las cuentas cartas de tributos que se ha encontrado no aparecen los rezagos de los caciques; sin embargo, es evidente que pese a la reducción del número de tributarios en las "cartacuentas" los problemas de

"alcances" siguieron dándose, ya que para 1768 el presidente Diguja dirige una carta al Virrey donde le comunica:

que los indios del Corregimiento de Quito, se hallan debiendo a la Real Hacienda los tributos de tres años y medio, que componen siete tercios, sin embargo de haber pagado tres la mayor parte de los pueblos en este presente año y de estarse recaudando en los restantes la misma cantidad lo que se ha conseguido a costa de mucho trabajo y perjuicio de estos infelices por su misérrima pobreza...

La deuda por cada tercio era de 7.500 p y el total de ella ascendía a 52.500 p; según el presidente Diguja parte del problema se debía a la irregularidad con que se procedía en el cobro

ignorándose la fija tasa de las parcialidades, el fixo número de contribuyentes, el cobro de dhos tributos es el arbitrio de los rematadores de este ramo... a los indios que anteriormente pagaban sus tributos en los efectos y frutos de sus labores o cosechas, sin saberse porque e infiriéndose que por sólo la codicia de los arrendatarios de tributos, tiránicamente se les hacen hoy pagar en efectiva moneda, sin que a estos miserables les valgan las leyes y Rls Cédulas que les concede paguen en los efectos que les acomoden...

Sostiene además que los indígenas deben pagar los tributos de su trabajo personal y que como sólo ganan al año 15 o 20 pesos es imposible que puedan pagar 28 o 36 pesos que debe cada tributario.¹³⁷

En las cuentas de 1711-1713,¹³⁸ pese a las protestas de los caciques de Cumbayá, se agrega en el cobro a los indios muertos y ausentes, y lo mismo se hace en el cobro de los tercios que van de 1715 a 1719;¹³⁹ en el primer caso el monto de ausentes y muertos asciende a 116 indígenas en los cuatro tercios; en el segundo, son 251 los ausentes y muertos contabilizados en los ocho tercios.

3.2 *Evasión del tributo y la mita*

Para evadir el pago de tributos, los indígenas contaron a veces con la ayuda de los curas doctrineros; pusieron de hecho en práctica diversos recursos para librarse de la tributación o retrasarla. En 1773 el escribano del Rey de la cobranza de tributos del Corregimiento de Quito y sus cinco leguas, Pedro Antonio de Acosta denuncia que

algunos curas dificultan manifestar los libros bautismales; que muchas certificaciones dadas a nombre de algunos curas muertos o coadjutores que han habido antecedentemente en dhos pueblos se han reconocidos sospechosos por la equivocación de nombres o manifiestamente falsas con la fha adelantada, siendo al contrario en el original. Que por ante mí se han apadronado desde la primera salida muchos indios que por su edad o según el aspecto debieron entrar nuevos en los tercios del arrendamiento antecedente... de muchos de los cuales se dificulta la cobranza de lo que legítimamente deben porque retardan hacerlo ocultándose maliciosamente persuadidos a que cuando se verifique cumplen con pagar un tercio sin embargo de haber quedado en los alcances de sus respectivos caciques y muchos dhos indios aunque haya sacado la fee de bautismo la ocultan maliciosamente porque los condenan y con decir que no parece, manifiestan otros muchachos de menor edad suponiendo ser ellos, para que se reconozca por su aspecto, lo referido me consta.¹⁴⁰

En la visita y numeración de 1645 en Cumbayá, realizada por Francisco de Prada, ya eran conocidas algunas de estas prácticas; al numerarse los indios Tantas de Nayón residentes en Cumbayá, consta:

Lorenzo Loasamin de diez y nueve años según la visita pasada y no pareció por decir era muerto y enterrado en Santa Bárbara y dice la certificación lo siguiente: Certifico yo el Licenciado Pedro de Valenzuela Tafur, cura de la parroquia Santa Bárbara que enterré a una criatura varon hijo legitimo de Andrés Pillajo y de María Tituachan su mujer y lo firmo en Quito a catorce días del mes de agosto de mil seiscientos treinta y ocho años... y siendo assi que este era tan criatura como

Loreto Rebolledo G.

consta en la dha certificación y que a quatro años que se hizo con que hoy venía a tener de ocho a diez años y conforme a la visita passada había de tener diez y nueve como no se compadece lo uno con lo otro y assi se pone.¹⁴¹

Es evidente que la partida de defunción era auténtica, pero que quien murió no era Lorenzo Loasamin, sino probablemente un hermano menor de éste que, aprovechando la circunstancia, se ausentó o escondió.

En esa misma visita aparecen como ausentes y huidos siete indígenas de los Nayón Tantas residentes en Cumbayá (6 tributarios y una mujer); lo que demuestra que, además del forasterismo, la huida siguió siendo un expediente al que se recurría con frecuencia para evadir el pago de tributos. Para 1642 constan en la numeración 26 vagamundos en edad de tributar que residían en Cumbayá y en 1645 son numerados y presentados por primera vez Bartolomé Guallichicomín de 28 años y su madre de 50 años, Simón Guangalumbo de 27 años, Pasquala Anguchi de 18 años y sus dos hermanos menores, Pasquala Assumasa de 25 y Juan Pillajo de 18 años; lo que demostraría que la denuncia de Pedro Antonio de Acosta, pese a lo interesada, no dejaba de tener asidero en la realidad, ya que Guangalumbo y Guallichicomín lograron evadir el tributo durante 9 años el primero y 10 el segundo.

El rechazo a las exacciones y obligaciones coloniales parece haber sido una característica bastante extendida en determinadas zonas de la Real Audiencia de Quito: desde 1570 se hace mención en las Relaciones Geográficas de la gran cantidad de indios peñadillos o vagamundos que había en las provincias de Quito. Posteriormente, las denominaciones que se dieron a estos indígenas variaron: forasteros, indios sueltos; sin embargo, los diferentes nombres reflejan la extensión de un mismo fenómeno -que puede sintetizarse en el concepto de movilidad. A la movilidad geográfica se agregó también la movilidad social, a través del

paso de una casta a otra; cualquiera de las dos formas garantizaba menor cantidad de obligaciones coloniales.

El forasterismo, que aparece abundantemente documentado en la información colonial, fue combinado con otras formas de evasión fiscal, como el esconderse en villas y asientos de españoles, en haciendas y obrajes, la huida hacia lugares inhóspitos, o hacerse pasar por mestizos. Las cifras decrecientes de tributarios de Cumbayá muestran la efectividad de estos mecanismos; si bien es cierto que pudo haber una caída demográfica en los inicios de la Colonia debido a las guerras de conquista y a la lucha anterior entre Huáscar y Atahualpa, y que determinadas epidemias y nuevas enfermedades contraídas por el contacto con los españoles pueden haber afectado a la población indígena reduciendo su contingente, también es evidente que todos estos sucesos no fueron suficientes para diezmar al grupo indígena, y de haber sido así la caída demográfica habría sido violenta y no paulatina como demuestran las cifras. Nos parece que la respuesta al descenso demográfico tenemos que buscarla en la movilidad indígena, en la huida, y en el paso de una casta a otra.

En 1809, el Contador de tributos expone algunos de los mecanismos que utilizaron los indígenas para evadir el tributo y otras obligaciones coloniales:

Por varias partes y personas de esta ciudad se dice que en todos tiempos y con frecuencia vienen de muchos pueblos cercanos y distantes con diversos motivos y destino indias pequeñas, jóvenes y adultas; unas por casualidad otras por encargo y no pocas para nodrizas o ñuñas, como les llaman aquí... todas o casi todas se quedan y no regresan a su hogares; tiene hijos de ambos sexos, nacidos o no en las casas donde sirve. Los varones de esta descendencia es natural que se sustraigan de pagar tributos por diversos pretextos, efugios o protecciones; o porque abandonando el traje o ropaje peculiar a su nación se confunden y equivocan con los que no son contribuyentes, mucho más si las mezclas y alteración de las generaciones les facilitan otra clasificación exenta de tributar; o porque tomando el apellido de

Loreto Rebolledo G.

las casas que sirven o anteriormente sirvieron, o en fin por otras más causas emigraciones e incidencias que no es del caso puntualizar ni es fácil la vigilancia del Administrador del ramo del partido desde ciudad puede averiguarlas.¹⁴²

Ante esta comunicación, el administrador del ramo de tributos amonesta al Contador diciendo

es cierto que en esta ciudad se acogen innumerables indios de todas partes y con varios destinos; que procrean hijos que no solamente procuran disfrazarlos con el título de españoles, o mestizos sino que también faltan a la verdad en el acto de su bautismo, suponiendo a los SS curas que son hijos legítimos de blancos, o expuestos a las puertas de españoles y que llega a tanto su malicia que se falsean las partidas bautismales con tanta propiedad, como facilidad; de que ha resultado que el exponente, convencido de las muchas que ha recogido de esta clase, haya pedido... que en las instancias que promuevan estos pretendidos mestizos o españoles, se tenga presente pa la determinación su aspecto y fisonomía, y de ningún modo los documentos que presente por los fraudes referidos.

Más adelante reprende al Contador por haberse negado a pagar como sus antecesores

sueños de dependientes y la de gastos impendidos en descubridores y denunciadores de tributarios y *dispone*: que los SS curas a tiempo de bautizar los niños que les presenten esta gente sospechosa juramenten a los padrinos o padres si están presentes para que digan cuyos hijos son que se averigüe bajo el mismo juramento de los padres si tienen otro hijo del mismo nombre, porque hay indios tan maliciosos que a cuantos hijos tienen les dan el mismo nombre y quieren pagar todos con una sola carta... que a ningún hijo de indio se le ponga en el Bautismo dos nombres porque juegan con ellos llamándose ya Pedro, ya Juan según les conviene para trampear el tributo...¹⁴³

Si bien estas acusaciones y prevenciones pueden ser exageradas por venir de funcionarios reales encargados de encontrar transgresores del pago de tributo y de justificar ante la real hacienda

los bajos montos recaudados, y, por ello, perjudicados contra los indígenas, pensamos que es muy posible que situaciones como las aquí denunciadas se dieron con una relativa frecuencia. Recuérdese el caso de Lorenzo Loasamin, de los Tantos de Nayón visitados en 1645, donde no coincidía la edad de la partida de defunción con la edad real que debió tener este indígena al morir; como dijimos es muy probable que el muerto que hace referencia la partida fuera un hermano menor, homónimo.

Para Lumbisí se ha encontrado también información que documenta el cambio de apellidos¹⁴⁴ para escapar al control colonial. Que las mujeres ocultaban a sus hijos o les ayudaban a escapar del pago del tributo y otras obligaciones coloniales es un hecho innegable, que se extendió más allá de las que emigraban a las ciudades. En 1645, en la visita de Francisco de Prada, en Cumbayá, es numerada por primera vez "Ana Quiñama madre del sobredho (Bartolomé Guallichicomín que a los 28 años es presentado también por primera vez) que hasta ahora no ha sido visitada ni numerada de edad según aspecto de más de cincuenta años soltera, tiene la susodicha por su hijo natural a Francisco Guallichicomín de diez y siete años". Según esto, durante cincuenta años Ana Quiñama no fue registrada ni controlada, por las autoridades españolas; así, su hijo mayor logró evadir las obligaciones coloniales durante diez años, y su hijo menor fue numerado por primera vez a los 17 años.¹⁴⁵

En 1809, cuando se instaura la Junta Suprema en la Real Audiencia de Quito, vuelve a manifestarse el desagrado de los indígenas para pagar el tributo, quienes aprovechan cualquier coyuntura, como el cambio temporal de gobierno, para tratar de evadir o disminuir la presión fiscal:

los indios, principalmente los de esta capital están baxo el principio errado de que no tienen obligación de pagar el Real Derecho de Tributos o que debe rebaxarseles alguna parte de él: y como estas ideas pueden ser muy perjudiciales a la RI Hacienda y a misma causa pú-

blica, es bien se les haga comprender que las cosas se mantienen baxo el mismo orden y manera que antes y que la respetable Junta Suprema que se ha erigido gobierna bajo el nombre de nuestro augusto y mui amado el Sor Dn Fernando Séptimo.¹⁴⁶

Aparte de los indígenas, había otro sector social a quien convenía defraudar a la real hacienda en el cobro de tributos: los hacendados, quienes ayudaron a los indígenas a esconderse y evadir el cobro fiscal, reservándose los réditos para sí mismos a través del sistema del concertaje. Para 1815 el administrador principal de la Real Contribución dice:

que la única manera de cobrar el tributo es apremiando a los indios ya que estos son reacios al pago, por lo tanto toca hacerlos prisioneros para obligarlos al pago; pero éstos al suceder estas prisiones hacen tumultos o se fugan a montes y quebradas o se van a lugares calientes abandonando mujeres e hijos o bien van a haciendas de españoles. Los hacendados niegan que tienen indios trabajado allí para no pagar el tributo y como no tienen lista no se les puede probar la mentira y en caso de descubrirse que esconden indios allí, los hacendados dicen que no son conciertos sino apegados a peones, en otras ocasiones alegan que los indios se han ido negándose a mostrar los libros de rayas y socorros, o bien dicen que murieron endeudados y que como no pagaban derechos parroquiales no constan en los libros de la parroquia.¹⁴⁷

Sintetizando podemos decir que el tributo fue percibido por los indígenas como una imposición fiscal pesada y difícil de cumplir, ante lo cual desarrollaron diferentes mecanismos para evadir los pagos o, al menos, retrasarlos. En estas situaciones contaron en algunas oportunidades con la ayuda de curas y hacendados más interesados en percibir los beneficios que perdía la real hacienda, que en resolver una situación injusta para el grupo indígena.

Como resultado de la situación colonial y particularmente de la presión fiscal, la población indígena ecuatoriana y especialmente

la tributaria va decreciendo paulatinamente a medida que avanza la Colonia.

3.3 Decrecimiento de la población indígena

De acuerdo a la información entregada por las carta-cuentas de tributos, se ha sacado una tasa de crecimiento exponencial de la población tributaria de Cumbayá entre los años 1673 y 1785. Para el cálculo se eliminó la información de 1667, debido a que está incompleta y sólo se cuenta con el número de tributarios de cuatro caciques que conforman sólo una parcialidad. Para los años 1673-75 se sacó un promedio de tributarios en los cuatro tercios y se ha utilizado como fecha inicial 1673, año que ha servido como indicador para referir todos los datos de años posteriores; es decir, que el índice de cantidad se construyó tomando a la cantidad de tributarios del año 1673 como el 100%. Respecto a las cifras de 1711-13, que corresponden a 6 tercios, también se las utilizó para obtener un número promedio de tributarios en dichos 6 tercios, utilizando como fecha indicativa el año de 1711. Para las cifras de 1715-1719 se tomó como año base 1715.

CUADRO II

TASA DE CRECIMIENTO TRIBUTARIOS CUMBAYA 1673-1785

Años	Num. tributarios	Índice cantidad	Tasa de crecimiento exponencial %	+
1673	518	100.0	-	
1685	635	122.6	1.7	
1691	503	91.1	- 3.8	
1708	348	67.2	- 2.1	
1711	409	79.0	5.5	
1713	343	66.2	- 8.4	
1715	249	48.1	-14.8	
1765	218	42.1	- 0.3	
1785	130	25.1	- 2.6	

Fuente: Cuadro I. Tributos Cumbayá 1667-1785.

Nota: La tasa de crecimiento exponencial se calculó con la siguiente fórmula:

$$i = (t \sqrt{tp/po-1})100$$

i = tasa de crecimiento
Po = población al inicio del período
Pt = población al final del período
t = tiempo (años)

Es evidente que la tasa de crecimiento de la población tributaria es negativa para Cumbayá en los años revisados; entre 1673 y 1785 decreció en -1,23%.

Utilizando los mismos datos brindados por las carta-cuentas sobre cantidad de tributarios que cubren un período de 112 años, se ha calculado el total de la población indígena de Cumbayá, sacando también una tasa de crecimiento demográfico exponencial. Según estos cálculos el número promedio de miembros de una familia en Cumbayá, para el período colonial, es de cuatro personas, este número se obtuvo a partir de la información de la visita realizada en 1645 por Francisco Prada en este valle.

Si bien el número de miembros de una familia normal parece bajo en relación a otras -Otavalo por ejemplo- (Larraín Pardo, 1977) es de hacer notar que hombres solteros y matrimonios sin hijos también fueron considerados para el cálculo, teniendo en cuenta la abundancia de casos de este tipo; además, el cálculo se hizo promediando llactayos y forasteros, ya que ambos grupos familiares presentaban el mismo tipo de anomalías en su conformación.

Es necesario aclarar que el grupo familiar indígena de Cumbayá es bastante particular; es muy común encontrar grupos familiares conformados por un matrimonio y sus hijos que tienen incorporados como miembros estables a hermanos menores del marido o de la mujer, en algunos casos hasta dos o tres hermanos

más pequeños; también es corriente encontrar grupos familiares donde la cabeza es una mujer joven que tiene consigo a sus hijos naturales o bien una hermana soltera que vive con uno o dos hermanos menores; también se encuentran hombres solteros jóvenes viviendo con hermanos menores. Nos parece que esta aparente anomalía familiar obedece a una concepción amplia de la familia, que permite diferentes excepciones que hacen imposible caracterizarla únicamente como familia nuclear o extensa siendo tal vez más correcto hablar de unidad doméstica. Suponemos que esta "desorganización familiar" se debió en parte a las alteraciones que provocó la huida y el ausentismo de los varones adultos que evadían el tributo, como también a la mayor facilidad que parecen haber tenido las mujeres para ocultar posibles tributarios; sin embargo pensamos que no puede descartarse la posibilidad de que existiera una concepción indígena diferente de la familia, heredada de épocas prehispánicas. Salomon (1980) ha encontrado documentación que muestra que las alianzas políticas entre los señores de diferentes llactas se podían consolidar a través de la crianza de hijos de un señor étnico por otro, aunque la referencia de Salomon es a señores étnicos o caciques, es posible que este tipo de costumbres no fuera ajena al común de indígenas, lo que implicaría una concepción diferente a la occidental y cristiana respecto a la paternidad y maternidad. De acuerdo a esto nos parece válido promediar el grupo familiar indígena en 4 personas para calcular el número general de población indígena de Cumbayá.

CUADRO III

TASA DE CRECIMIENTO POBLACION INDIGENA CUMBAYA 1673-1785

Años	Num. tributarios	x=4población indígena	Ind. cant.	Tasa cre. %
1673	518	2.072	100.0	-
1685	635	2.540	122.6	1.7
1691	503	2.012	91.1	- 3.8
1708	348	1.392	67.2	- 2.1
1711	409	1.636	79.0	5.5
1713	343	1.372	66.2	- 8.4
1715	249	996	48.1	-14.8
1765	218	872	42.1	- 0.3
1785	130	520	25.1	

El crecimiento negativo progresivo de la población indígena de Cumbayá durante los 112 años calculados, curiosamente parece detenerse en el primer tercio del siglo XIX; para 1833, según el censo, habían 506 indígenas, 147 blancos y 21 personas listadas junto a los indígenas pero que no aparecen explícitamente como tales.¹⁴⁸ En 1840, el total de indígenas de Cumbayá llega a 540 personas y los blancos a 146.¹⁴⁹

No se ha encontrado explicación para esta notoria estabilidad poblacional indígena en el primer tercio del siglo XIX; sin embargo, podría ser que las cifras de tributarios de las carta-cuentas no corresponden a la realidad, o que no se ha calculado correctamente el número de individuos en una familia promedio indígena. Este argumento puede desecharse a partir de la información de los censos; para 1776, el censo de Cumbayá arroja un total de 568 indígenas,¹⁵⁰ que para 1779 han descendido a 520¹⁵¹; con este

ritmo de descenso, nos parece válida la cifra de 520 para 1785 y es probable que aun pueda ser más baja.

Para aclarar la causa de este paulatino descenso demográfico, se ha buscado como explicación los efectos de enfermedades y epidemias, sin embargo, aunque estos factores pesan, no lo explican todo ya que las bajas en Cumbayá son graduales.

El clima caliente y seco de Cumbayá fue causa de que la zona fuera considerada insalubre por los españoles; la documentación parece confirmar esta opinión y si a los aspectos climáticos se agregan las nuevas enfermedades traídas por los españoles, no es de extrañar la relativa frecuencia de determinadas enfermedades y epidemias. Para 1693 y 1694, Quito y sus cinco leguas se vio asolado por una epidemia de sarampión y viruelas que cobró muchas vidas; el cura rector de la Catedral informaba¹⁵² que murieron más de dos mil indígenas y 500 muchachos, 500 de los cuales fueron enterrados en la Catedral, otros 84 en San Marcos, 55 en Santa Bárbara, 71 tributarios en San Blas, además de 150 muchachos; en el Hospital Real de la Caridad fueron enterrados 86 indígenas, en San Sebastián 116, en La Merced 80, en Sto. Domingo 80 tributarios y 100 muchachos, en San Francisco 600 entre hombres, mujeres y niños, en San Agustín 40; en Aloac murieron 20 indígenas por esta epidemia; en Aloasí 7; en Cotocollao 20 tributarios y 40 forasteros; en Uyumbicho 53; en Zámiza 42; en El Quinche 9; en Yaruquí 52; en Puenbo 90; en Tumbaco 87; en Pintag, 42; en Sangolquí 27; en Conocoto 56; en Amaguaña 21; en San Juan Evangelista 22; en Sta. María Magdalena 19; en Chillogallo 92; en Guápulo 8. En Cumbayá, el cura beneficiado de la doctrina dijo

que por los años próximos pasados de 1693 y hasta algunos meses el de noventa y cuatro que duró la epidemia general de sarampión y biruelas en este dicho pueblo murieron veinte y dos indios naturales del y treze forasteros connaturalizados en el de diferentes encomiendas tributarios fuera de muchísimos muchachos de ambos sexos en que asi-

mesmo entran algunos próximos a tributar como consta del libro de muertos...¹⁵³

Esta epidemia parece haber sido una de las más grandes que azotó la región de Quito; comenzó en abril de 1693 y se prolongó hasta marzo de 1694, provocando números tan altos de muertes que en muchos casos se debió enterrar a dos personas en una misma tumba por la falta de espacio en los cementerios. El notario Tomás Fernández de Fraga declara que los muertos eran incontables, que se encontraban abandonados en los cementerios, plazas públicas e iglesias, causando horror y compasión a los fieles, que parecía que hasta los perros se alimentaban de ellos; incluso el Obispo dictó providencias para que se les diera sepultura sin cobrar derechos parroquiales.¹⁵⁴

Sin duda, esta gran epidemia provocó una caída de la población indígena, lo que podría explicar, en parte, la baja de 503 tributarios en 1691 a 348 en 1708 en Cumbayá; sin embargo, es necesario recordar que el total de tributarios muertos en Cumbayá fue de 35 indígenas. Si se supone que la misma cantidad de muertos hubo entre los muchachos próximos a tributar, podríamos explicar el descenso de 70 tributarios, pero en 1708 había 151 tributarios menos que en 1691.¹⁵⁵

Alrededor de 1772 hubo otra epidemia de manchas en Cumbayá; en un pleito por tierras entre dos indígenas de Lumbisí, en 1797, se hace referencia a ella; "este solo se atiende a que en la calma que hubo con el mal de manchas ahora muchos años, hizo el entierro a su padre... habiendo dimediado más de veynte y cinco años desde las manchas en que murieron los poseyentes".¹⁵⁶

Para 1784, en la razón jurada del cura de Cumbayá, Januario Montesdeoca, se menciona que ese año "... ha sido enfermizo con los achaques de disenteria y tercianas...", aunque aclara que este año respecto a los anteriores no ha sido sano.¹⁵⁷

Los detalles de estas enfermedades se encuentran en el informe de 1800 del médico del cura de Cumbayá, Manuel Arias: "ha padecido de varias enfermedades en la residencia de este curato, de suerte que las mayores han sido de fiebres intermitentes malignadas como el vulgo llama Atabardilladas siguiendo el efecto y síntomas a la causa de tiricia, fiebre lenta con máculas flavas y lívidas...".¹⁵⁸ Según el médico, las tercianas y disenterías son debidas al clima de Cumbayá; es muy posible que así fuera, pero hay que considerar que en general no son enfermedades mortales excepto en los años malos, como aclaraba Montesdeoca. Sin embargo, podría pensarse que la baja de tributarios producida entre 1765 (218) y 1785 (130 tributarios) pudo deberse a la epidemia de manchas y a los malos años que provocaron disentería y tercianas, pero esto sólo logra explicarnos la baja puntual entre estos años, y no su descenso gradual a medida que transcurre el tiempo.

Para 1805 parece que hubo otra epidemia de manchas en Cumbayá; ésta es mencionada por Bartolomé David en el pleito que sostiene con el diezmero de San Blas por los diezmos de los indígenas de Ichimbía, y a quien acusa de estar "... pretendiendo tener derecho a este fruto sólo por que algunos indios sirvientes de la dha hacienda ha asistido a oír la doctrina del cura de SnBlas 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 Cumbayá".¹⁵⁹

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 podemos atribuir a estos dos elementos de ser los causantes únicos del decrecimiento de la población tributaria e indígena en general. Las causas deben buscarse en otro lado: en la movilidad indígena.

4. Movilidad indígena durante la Colonia

Las ventajas de la migración indígena durante el período colonial pueden sintetizarse en la posibilidad de no pagar tributo en caso de no ser encontrados, en pagar una cantidad menor de pesos si son hallados en su nueva residencia, en no tener obligación de mitar si no tienen tierras de comunidad (a diferencia de los llactayos quienes debían acudir a la mita aunque hubiesen perdido las tierras comunales), en no pagar 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 fisco.

Si se observa 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 solo 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 eran más hipotéticas que reales, ya que los ayllus debían ser cerrados y con fuertes características endogámicas, situación que parece no haberse dado en la zona de Tumbaco-Cumbayá, debido a la gran movilidad poblacional desde 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 ocasiones en que su accionar más que su presencia afectaba a los llactayos- se sumaba la solidaridad que parece haber existido con los fugitivos y que podría derivarse de la expectativa de una reciprocidad futura.

Esta solidaridad se hace evidente en 1779 en Tumbaco con los indígenas que debían llevar el situado de Maynas: al huir estos

dejando tirada la carga se esconden en las casas de los indígenas de Tumbaco, desde donde los saca el teniente pedáneo de este pueblo.¹⁶⁰

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 se desconocen cifras, su existencia y frecuencia es ampliamente informada por la documentación colonial.

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 incaicos que eran los servidores del inca y que a su muerte quedan liberados de esta sujeción pero ya no regresan a sus comunidades de origen; 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; 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 estas tres vertientes desprendemos que únicamente los yanaconas incaicos se desvincularon de sus comunidades, en los otros dos casos los indígenas conservaron prácticas comunales fuertemente arraigadas.

El forasterismo, expresado como la pérdida de lazos con las comunidades de origen, comienza muy temprano en la Colonia. Los primeros sujetos desvinculados de sus comunidades son los yanaconas de conquista que llegan con la hueste conquistadora a

Ríobamba sacados de Santo Domingo, Nicaragua y de las comunidades costeñas de Perú y Ecuador; a los que se agregan los yanacunas del Inca residentes en Quito. Unos y otros conforman un grupo indígena diferente a las comunidades aborígenes locales, 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: así, el 22 de mayo de ese año se ordena que los indígenas sacados durante la conquista "sean mandados volver a la dicha sazón (entrada de Benalcázar a Ríobamba) estaban ese ayan por naturales dellas lo que le mandaron que asy valga por ordenanza"¹⁶¹

Dos años más tarde, el Cabildo pide a Benalcázar "no consienta llevar ni sacar destas provincias indios ni indias de los repartimientos de los vecinos ni otros indios naturales ni extranjeros".¹⁶²

Ya para 1538 el Cabildo quiteño se da cuenta que a los yanacunas se suman indios huidos de las comunidades

por cuanto en esta villa hay muchos yndios yanacunas e otros de repartimientos huydos que no quieren a españoles e para que los dichos yndios se traigan al servicio de su majestad dixeron se señalaban y señalaron a hermando 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 un salario de 4 reales de oro por cada indio e india de repartimiento, medio ducado por cada yanacuna capturado, un peso por cada yanacuna de Nicaragua y dos pesos por negro o negra.¹⁶³ 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 de los años, irá creciendo y transformándose en mestiza, pero que en la temprana Colonia tiene un carácter y 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 incidió 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 movía intereses más particulares, como el apoderarse de los servicios indígenas para el abastecimiento de leña y yerba, para construcción de casas y edificios. A partir de estas necesidades pudo crecer el forasterismo y encontrar protección. La albañilería, carpintería, pintura y artesanía no solo 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 que les dieron una especialidad laboral importante que les permitió pasar en generaciones posteriores, a la casta mestiza.

Información de 1732 documenta la existencia de forasteros con residencia en el barrio Santa Bárbara de Quito. Estos provenían de diversos lugares: Cotocollao, Alangasí, Quero, Alausí, Guajaló, Conocoto, Latacunga, Tumbaco, Pifo, Santa Clara, Nayón y Cumbayá, y subsistían en este barrio quiteño desempeñando diferentes oficios: zapateros, calderos, tejedores, hilanderos, cantores, fruteros, damasqueros, prensadores, vergueadores, nieveros, barberos, botoneros, entre otros, oficios que se volvían hereditarios dentro del grupo familiar.¹⁶⁴

Para el indígena el forasterismo presentaba ventajas tales como el 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 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 llacta, de la huaca comunal, del ayllu, y en última instancia, de todo lo que le daba 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 llactas, la posibilidad de casarse con miembros de otros señoríos étnicos, el conseguir protección de otras comunidades indígenas, entre otros.

Los indígenas que se asentaron en ciudades y villas, pudieron contar con la protección de españoles que usufructuaban en sus servicios; tal es el caso de los yanaconas que residían en Quito en la Colonia temprana. Los yanaconas incaicos recibieron la protección, no desinteresada, del convento franciscano, especialmente de fray Jodoco Ricke quien se ocupó de enseñarles diferentes oficios, de conseguirles tierras para sus sementeras y de defenderlos de los hacendados que querían someterlos al sistema de la mita, como también del cura de San Sebastián que intentó incorporarles 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 controladas por encomenderos y presionadas 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 1580 vivían en Guancari, Miraflores y la cantera de Quito. Estos yanaconas eran adoctrinados por franciscanos para quienes trabajaban, cuando se intentó traspasarlos a la parroquia de San Sebastián. Ante su resistencia, el párroco de esa iglesia protestó denunciando la excesiva libertad de que gozaban:

antes que los dichos yndios fuesen señalados a la parroquia vivían muy viciosamente en tal manera que el... (mutilado) amancenvados 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 ellos.¹⁶⁵

Los yanaconas de San Francisco rehusaron adoctrinarse en San Sebastián alegando que serían tratados como indios de comunidad, debiendo pagar estipendio y camarico, además de los derechos parroquiales. Los frailes franciscanos los apoyaron pues no querían perderlos como 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 contraatacó diciendo que los franciscanos "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 solarigos".¹⁶⁶ Sin embargo, su preocupación de fondo era otra. El cura temía el crecimiento del sector de yanaconas, debido a la exención del pago de tributos de que gozaban, 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 tributen 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 adoctrine ni pastor propio.¹⁶⁷

La temprana preocupación de García de Valencia no dejaba de tener asidero en la realidad, al margen de sus conflictos religioso-económicos con los franciscanos. De acuerdo al padrón de los yanaconas que disputaban con los frailes, se trataba de un total de

49 indígenas en edad de tributar, que con sus familias constituían un grupo de 123 personas, dentro de los cuales había 21 indígenas con profesiones que iban desde la herrería, carpintería, albañilería, pintura, botonería, hasta violeros, a los que se sumaban tres viudas del Auqui (Isabel Inga, Juana Inga y Leonor Inga), 8 yanaconas del Auqui (incluidos un herrero y un carpintero), 6 yanaconas de Pedro de la Parra, 9 yanaconas del contador Francisco Ruiz, más un indio de Latacunga, otro cañari y un "arriero siccho"¹⁶⁸).

Los yanaconas del convento franciscano tenían diversos orígenes: por una parte se trata de ex yanaconas del Inca, sus viudas y familiares; por otra, de yanaconas de conquista, que a la muerte de sus amos recaen en el convento. Su origen geográfico también es distinto y corresponde a gente sacada de sus pueblos antes de la llegada de la hueste conquistadora a Ríobamba, como es el caso de Jorge de la Cruz Mitima:

preguntando a Jeorge de la Cruz de donde era natural respondió que era de un pueblo grande llamado Guaclochiri del repartimiento de Don Diego de Carvajal y que este pueblo esta 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 el 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 Sn Francisco y como se le dio esta tierra por paga de su trabajo y de su hijo Don Francisco Morocho (Compte, 1886).

A estos dos tipos de yanaconas se agregan indígenas locales desprendidos de sus comunidades, como es el caso de Gaspar Capati, indio soltero de Latacunga, el indio Cañari y el arriero Siccho, que pese a ser minoritarios frente a los yanaconas incaicos y los de conquista, muestran ser los pioneros de un yanaco-

naje urbano que se desarrolla posteriormente y que se caracteriza por el desprendimiento étnico territorial y por la especialidad laboral y artesanal necesaria al funcionamiento urbano. Estos tres casos pueden considerarse los primeros del yanaconaje urbano y llama la atención que aparezcan como yanaconas de San Francisco en una época en que Quito tenía parcialidades con caciques a la cabeza, que provenían de diferentes regiones y que mostraban diferentes especialidades laborales, como los mindalaes de Joan de la Vega cuyo cacique era Domingo Ninaquiza, o los plateros del ayllu de Pambamocho,¹⁶⁹ parcialidades que pagaban tributos y eran adoctrinados 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; lo cual 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 niñeras. Para 1575, fray Antonio de Zúñiga denuncia ante el oydor Pedro de Hinojosa que los caciques se quejan

que a más andar se les va despoblando los pueblos por el mucho servicio que cada día sale dellos para los españoles; y es el caso que habrá 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 cualquiera que sea le han de llevar una india que le críe su criatura y así por lo menos no hay año que no entren en Quito trescientas 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 díganlo las escuelas de Quito adonde hay más de tres mil muchachos y los dos mil son mestizos (Compte, 1886:53).

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 a la 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 cabo 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 (Compte, 1886:52).

En otro acápite de su carta, fray Antonio de Zúñiga encuentra en la mita la causa de la huida de los indígenas de sus comunidades y trata de establecer qué tipo de mita es la más gravosa para ellos y qué 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 contratados en Agosto para coger las sementeras, que Zúñiga 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 leña 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 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 morir (Compte, 1886:54).

El peso de la mita urbana es sentido por el 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, el caminar dos leguas cargando leña y

yerba y cinco leguas cargados a la espalda con la cal y arena para los edificios, recibir sólo dos 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 el caso de morir en Quito, o para evitarlos, ser enterrados como animales escondidos en un muladar; también los perjuicios que sufren en su hogar el mitayo que sale, tales como la muerte o huida de parientes durante su ausencia, pérdida de animales domésticos, o como muchas veces sucedía,

si era tiempo de sembrar, pasados ya dos meses y lo que tardó en el camino pasase en tiempo y aquel año no siembra. Si era tiempo de desyerbar haya la sementera ahogada en yerba, y si era tiempo de coger hallaba vendimiada por otros, de arte que de cualquier modo que ellos sea el no trae blanca de Quito y halla perdida su hacenduela (Compte, 1886:56).

Ante esta situación, la fuga para escapar a la mita es claramente comprensible. En páginas anteriores se revisó las posibilidades que brindaban las ciudades a los indígenas fugados. Sin embargo pensamos que las expectativas que se abrían para la migración intrarural eran mejores, ya implicaban no tener que romper con el modo de vida tradicional. Los migrantes indígenas podían contar con huaycos y quebradas inaccesibles a los españoles, así como con tierras de diversos pisos ecológicos aptos para su subsistencia y en donde eran acogidos y protegidos por moradores locales.

Para 1614 el visitador de la provincia de los Sicchos, Matías de Peralta, al llegar a los pueblos de "Atun sichos" y "Sinlivi" comprueba 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 de la que aprovechan para no ser adoctrinados y evadir el tributo. Peralta resalta, a partir de la situación que denuncia, la ventaja de contar con oyaricos y descubridores, quienes por el premio de ser reser-

vados de la mita y del pago de tributos, entregan a los españoles los indios ocultos; gracias a la eficiencia de estos oyaricos dice haber encontrado en esta visita a más de 100 tributarios entre los 30 y 40 años de edad y haber hecho bautizar a más de 200 niños cuya existencia era desconocida por los caciques, encomenderos y curas.¹⁷⁰

Pese a los premios otorgados a los perseguidores, la huida siguió siendo un recurso indígena de evasión colonial (fiscal e ideológico) que tendió a aumentar con el paso de los años, creando serios problemas a los caciques en cuanto a mitayos y pago de tributos.

En 1643, don Pedro Quimgalumbo y Esteban Quinrray, cacique y gobernador de Cumbayá, respectivamente, se ven obligados a incluir entre los mitayos a dos yanaconas del convento franciscano ante la falta de indígenas disponibles dentro del pueblo, situación que provoca la inmediata protesta de yanaconas y frailes quienes aclaran que estos indígenas y sus antecesores jamás han hecho otra cosa que servir al convento, por lo tanto es inaceptable que se los quiera obligar a hacer mita de gañanes y pastores. Pese a que el afectado directo es el regidor Pedro Ruiz de Roxas, a quien se le habían asignado los yanaconas para el trabajo de su estancia, triunfa la posición de los franciscanos quienes aducen que la única obligación de los yanaconas es con el convento franciscano.¹⁷¹

De esta discusión se desprenden las ventajas que tenían los indígenas forasteros con respecto a los originarios: la obligación de la mita era únicamente 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 comunidad. Sin embargo, desde la temprana Colonia y debido a una concep-

ción flexible de territorialidad y a la práctica ancestral de acceder a recursos de otras regiones, se dio la posibilidad de burlar 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) hacia otros puntos en los cuales el grupo tenía acceso a otras tierras. Esto no era percibido por los españoles, quienes usaban un concepto de territorialidad continua. Prácticas recíprocas de este tipo, conocidas y encubiertas muchas veces por las autoridades indígenas, tanto en el punto de llegada como de salida de la migración, habrían posibilitado preservar un modo de hacer indígena, aliviando de la mita a los miembros fugados de la comunidad los cuales compensaban en dinero para el pago de tributos a los que se quedaban en la llacta.

Ya en 1658 Pedro Vásquez 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 habidos".¹⁷²

Otro dato que permite plantear la posibilidad de una práctica de este tipo, lo encontramos en el pleito sobre las mitas de gañanía 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 conseguidas para ellos por fray Jodoco a través de 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 dho convento su servicio de que tiene tanta necesidad como es notorio de

Loreto Rebolledo G.

*más no ser los dhos yanaconas del dho 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 dho convento como tales yanaconas.*¹⁷³

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 Otavalo dice

*los dhos indios no gozando tierras ni solares del dho 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 casas o estancias estando el aprieto que hace al cacique cabeza de dho asiento como alcalde del obraje... que estos miserables indios los tienen tan acoquinados y ahuyentados sobre que hagan mita en el dho obraje y no los dejan y andan forajidos que lastima dejando sus mujeres hijos y familia.*¹⁷⁴

El protector recoge la protesta y dice que no deben mitar ya que son forasteros y que estos estarán obligados a la mita al igual que los originarios, sólo cuando se les haya dado tierras para sembrar y hacer sus casas. En este caso esas tierras no se las había dado sino habían sido conseguidas por los propios forasteros.

El forasterismo, práctica que como hemos visto comienza en la colonial temprana, va recibiendo distintas denominaciones a lo largo del tiempo; en el siglo XVI se llama "peinadillos" 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 podía extraer 2.350 peinadillos de las diferentes provincias de

la Audiencia (Anónimo, 1965:319). Pese a las diferentes denominaciones que tienen los posteriores migrantes: vagamundos, vagabundos, forasteros, forajidos, la génesis y función de esta práctica evidencia que se trata del mismo fenómeno, que sigue más o menos las mismas pautas.

El patrón migratorio suele ser similar, a pesar de las denuncias de protectores y curas de que el indio fugitivo se va solo, abandonando a su familia ante la imposibilidad de resistir el abuso de los españoles; la documentación que hace referencia a los indígenas descubiertos en huaycos, quebradas o en zonas indígenas distintas a las suyas muestran 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 familia extensa o unidad doméstica. En 1681 el vecino de Ríobamba, Francisco Pérez, solicita se le haga merced de indios del quinto en premio a la denuncia de 10 tributarios residente en Puni. De éstos, la mayoría forma parte de un mismo grupo familiar, compuesto por 15 personas.¹⁷⁵

Una situación similar se dio en Cumbayá en la visita de Prada en 1642: el cacique García Carlos manifiesta a 10 vagamundos tributarios que residían en Cumbayá (García Carlos tenía 11 tributarios en su propia parcialidad): cuatro de ellos jamás habían sido visitados ni numerados, siete eran casados, dos solteros y uno viudo.¹⁷⁶ Entre los 10 tributarios vagamundos presentados en 1642 en Cumbayá, uno de los solteros estaba acompañado por su hermano menor de 9 años. Luis Guamán, de 28 años, vivía en Cumbayá con su mujer, dos hijos menores, su hermano Melchor Guallichicomín de 24 años, la mujer y el hijo de éste, y con su otro hermano -Juan Quispe- casado sin hijos.

El mismo caso es el de Miguel Zimbaña, de 43 años, que residía en Cumbayá con su mujer y sus tres hijos; junto a ellos vivía su hermano Felipe Zimbaña de 24 años. También tenemos a Francisco Guamán de 46 años quien vivía con su mujer y sus dos

Loreto Rebolledo G.

hijos, y con su hermano Joan Ambicha de 24 años, casado y con un hijo.

Los Tanta de Nayón, numerados en Cumbayá en 1645, muestran el mismo patrón de migración familiar, cuyo total ascendía a 148 personas: 36 tributarios, 10 viejos reservados, 34 mujeres casadas y solteras, 36 muchachas menores de 14 años y 32 muchachos menores de quince. De ellos: Sebastián Collaguazos había migrado con su mujer y sus 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, cuñado y la hija de éstos (es decir una familia compuesta por 12 personas, 5 de ellas tributarios). También Felipe Anaguano, de los Tantas de Nayón, vivían en Cumbayá con su mujer; dos hijos menores, su hermano Lorenzo Guallichicomín, la esposa y la hija de éste; otro hermano y viudo se hallaba fugitivo hacía años.

Lorenzo Nacatag, de 32 años, estaba ausente hacía años, al igual que su hermano Andrés Cachiguana 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 Nacatag- quien era casado y tenía una hija; la mujer de éste último andaba fugitiva y la hija de ambos había quedado con el padre.

Alonso Pulaxo de 34 años estaba ausente, lo mismo que su hermano Lorenzo Togua; 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 escasas las personas que habían migrado individualmente, situación parecida a la de los migrantes indígenas de la actualidad quienes tienden a movilizarse con miembros de la familia o bien con paisanos.

Numéricamente, la migración tuvo una incidencia en la conformación de los pueblos indígenas que, con el transcurso del tiempo, se fue haciendo más importante. Para 1673, en Cumbayá habían 48 vagamundo tributarios, número superior al de la parcialidad de Collaguazo y a la de Chacha. 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 llactayos; es decir, 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 descendientes de gente 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 Vilaña juntas y supera ampliamente a la parcialidad de Collaguazo y a la de Chacha.¹⁷⁷

Los lugares de origen de los forasteros que residían en Cumbayá eran diversos, ya que hacia 1642-45, además de los Tantas de Nayón, se encontraban en Lumbisí los descendientes de los encomendados traídos por Rodrigo de Paz desde Chambo, Licto y Punín.¹⁷⁸ En 1673 aparecen en las cartas cuentas de tri-

butos los Collaguazos, oriundos de Pomasqui; para 1685 son presentados 15 tributarios de Píllaro que residían en Cumbayá, como también hay referencia a que había gente de Pingulquí. Para 1767 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 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 detener a su padre para obligarlo a mitar, aún cuando no es nativo del pueblo y tampoco le han asignado tierras en la zona. 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 rechazó las tierras que le asignó el cacique trasladándose a Tumbaco.¹⁷⁹ 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, no dudando 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. Claro que estas denuncias consideraban más los intereses económicos del Rey y la necesidad de indios mitayos por parte de españoles favorecidos con los 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: ya que su preocupación era mantener y ampliar las relaciones laborales de tipo servil. Un ejemplo de esto es la denuncia del Corregidor del asiento de Chimbo en 1735 que los indígenas, pretextando ser foráneos, evaden la mita "debo

representar V. Z no deben gozar deste privilegio lo principal porque el indio que reside un año en qualqra Prova está contituido a la expresada mita pues de lo contrario todos se ausentaran a extraños recintos por eximirse de subsidio y en perjuicio de la Real Corona para contribución de sus rrs tributos siendo assi donde son nativos pagar en cada dos tercios 5 p 3 r y la mencionada Real Corona 3 p 3". Más adelante, agrega que "la mayoría de indígenas de Chimbo se han trasplantedo los más dellos a la Prova de Cuenca" y termina pidiendo modificación de las ordenanzas para que los hacendados puedan contar con mitayos de gañanía y para mantener el comercio de la bodega con las recuas ya que estas tareas no alcanzan a cumplirse con los indios del quinto. Cree que la medida propuesta beneficiará notablemente también a la real hacienda.¹⁸⁰ 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 como mandatarios de la autoridad colonial trataban de completar el quinto incorporando forasteros, lo que dio lugar a diferentes pleitos y disputas.

Excepto ocasionales pleitos por tierras que llactayos reclamaban a forasteros que se han introducido en ellas,¹⁸¹ 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 por el cobro de derechos parroquiales más altos de los establecidos.¹⁸²

Las buenas relaciones entre forasteros y llactayos quedan demostradas por la no discriminación de los primeros por los segundos y se expresaba en alianzas matrimoniales y relaciones de parentesco ficticio. Es necesario decir que el entrelazamiento de los grupos a nivel de matrimonio presentaba ventajas a la descendencia que no pasaron desapercibidas por ciertas autoridades coloniales. En 1759, el juez visitador y numerador de los indígenas de Cuenca y Loja, José Gabriel 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 contase que casándose indio de la R. 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 poco se secretan a la parcialidad del quinto, siguiendo unos al padre y otros 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 van extinguiendo la clase de los indios quintos y escasee mucho el ramo de R. tributos como también las mitas.

El otro abuso que denuncia Piedrahita consiste en que

trasladándose mutuamente algunos indios de esta jurisdicción a la de la 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 indios 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 amos este fraude.¹⁸³

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 posibilita la evasión de tributos con el pretexto de que se pagaban en el lugar residencia 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 están en la ciudad y sus barrios de tal manera que éste los empadrone y forme las carta cuentas de tributos.¹⁸⁴ 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 eran cada vez 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 trasmigrado... 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 alterar 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 hacen de sus reducciones pasando a otras para pagar sólo los quatro p 4r 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 trabajar en mitas si es que les dan tierras para labrarlas.¹⁸⁵

En 1764 se declara que los hijos legítimos de llactayos 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 deberán tributar en el pueblo de la madre al igual que los hijos de indígenas con negros y mulatos quienes deberán tributar como indios requinteros.¹⁸⁶

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 estaba dirigida a Ambatos, Ambatillo, Sigdos, Lictos, Tacunga, Ríobamba, Cuenca, Quito, Ibarra y Otavalo.¹⁸⁷

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, po-

sibilidad 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 "deben tributar los hijos legítimos de indio en mujer española o mestiza, como los naturales de india aunque sus padres hayan sido o sean españoles; y los hijos de negros libres o esclavos sambos o sambahigos e india sean legítimos naturales o expurios".¹⁸⁸

Pese a la claridad de las ordenanzas dictadas, los indígenas siguieron encontrando ventajas en el forasterismo y evadiendo bajo 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 dhos indios forasteros que no son sus caciques ni gobernadores, por otra parte dhos 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 6 p de su propio sueldo.¹⁸⁹

La tendencia a abolir diferencias entre llactayos y forasteros a nivel fiscal, debido al constante incremento de los segundos, se hace extensivo también a nivel parroquial. Así, en 1790 queda abolida la diferencia entre llactayos y forasteros para el pago de obtenciones 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 donde avita aillo o parsialidad sino en otro o en ninguno porque no se save al que pertenece y se halle incorporado a la RI Corona. Llactaio al que en un pueblo donde existe tiene su aillo o parsialidad. De suerte que un indio nasido en el pueblo del cual huviesen sido todos sus autores seria forastero si su aylo o parsialidad no estuviesen en el y seria llactayo el que hubiese nasido en otra parte como tambien sus ascendientes si en el pueblo donde reside se hallase su parsialidad.¹⁹⁰

En el documento se hace visible la percepción española, -rección 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, quitando ventajas a los primeros tanto a nivel fiscal como parroquial, debió incidir en el proceso de reconfiguración de la comunidad indígena sobre bases territoriales, lo cual creó las bases de una permanencia larga sobre un espacio geográfico. Sin embargo, este proceso de etnogénesis sólo puede haber sido posible en las comunidades que internamente 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 no había encuentro posible entre ambos grupos.

Notas

103 Ver el caso del gobernador de Lumbisí, en páginas siguientes.

104 ANH-Q, Cacicazgos, C. 12, 1684 Tumbaco.

- 105 ANH-Q, Cacicazgos, C. 12, 1694 Tumbaco f. 7 v
- 106 ANH-Q, Ibid, f. 8.
- 107 ANH-Q, Indígenas, C. 175, hojas sueltas 1730, 1730-25-I, f. 1-1v.
- 108 ANH-Q, Indígenas, C. 45, 1-III-1730, f. 1.
- 109 ANH-Q, PQ, 1809, vol. 2, lib. 457, Doc. 10557 f. 54-54 v.
- 110 ANH-Q, Gran Colombia, 1824 vol 1, Lib. 614, Doc. 13023
- 111 ANH-Q, PQ, 1678-1679, Lib. 10 y Doc. 314.
- 112 ANH-Q, Indígenas, C. 60, 1747-VIII-17, f. 1.
- 113 ANH-Q, PQ, 1779, vol. 31, Doc. 50-53, f. 158.
- 114 ANH-Q, Indígenas, C. 185, hojas sueltas 1811-1859, 6-I-1815.
- 115 ANH-Q, Cacicazgos, C. 14, 1796-XII-13.
- 116 ANH-Q, Indígenas, C. 47, 1732-III-15.
- 117 ANH-Q, PQ, 1801, vol. 6, Lib. 382, Doc. 8995, f. 164.
- 118 Cfr. Sánchez Albornoz, 1978, para el caso boliviano; Jácome, 1974 y Oberen, 1981 b, para el caso ecuatoriano.
- 119 Cfr. Oficios o cartas al Cabildo.
- 120 Colección de Cédulas Reales, dirigidas a la Audiencia de Quito, t. 1 1538-1600, 1935.

- 121 Colección de Cédulas Reales, p. 367.
- 122 ANH-Q, PQ, 1642-1698, Lib. 14, Doc. 4676, f. 191.
- 123 Ibid, f. 189-190
- 124 Colección Vacas Galindo, p. 598.
- 125 ANH-Q, PQ, 1772, vol. 5, Lib. 82, Doc. 3240, f. 63.
- 126 ANH-Q, PQ, 1805, vol. 5, Lib. 427, Doc. 9896, f. 112.
- 127 ANH-Q, PQ, 1805, vol. 5, Lib. 427, Doc. 9896, f. 112-112 v.
- 128 Cfr. ANH-Q, PQ, 1812, vol. 1, Lib. 469, Doc. 10885, f. 133-133 v.
- 129 ANH-Q, PQ, 1813, vol. 14, Lib. 468, Doc. 10980.
- 130 ANH-Q, PQ, 1815, vol. 5, Lib. 514, Doc. 11414, f. 9.
- 131 ANH-Q, PQ, 1717-1719, Lib. 23, Doc. 503.
- 132 ANH-Q, Indígenas, C. 36, 1716-VI-12, f 1 v.
- 133 ANH-Q, Tributos, C. 13, 10-II-1768, f. 276.
- 134 ANH-Q, PQ, 1678-79, Lib. 10, Doc. 314, f. 56 v 58 v.
- 135 ANH-Q, PQ, 1642-1698, Lib. 14, Doc. 467-5, f 133-136 v.
- 136 ANH-Q, PQ, 1696-1698, Lib. 13, Doc. 463.
- 137 ANH-Q, PQ, 1768, Lib. 66, Doc. 2894, f. 114-115.

- 138 ANH-Q, PQ, 1711-1712, Lib. 19, Doc. 577.
- 139 ANH-Q, PQ, 1720-1722, Lib. 24, Doc. 761 (1721).
- 140 ANH-Q, PQ, Indígenas, C. 89, 1773-VII-29, f. 1.
- 141 ANH-Q, Indígenas, C. 5, 1645-VIII-14, f. 24 v. La información que sigue más adelante es extractada del mismo documento.
- 142 ANH-Q, PQ, 1807, vol. 5, Lib. 445, Doc. 10225, f. 47 v.
- 143 ANH-Q, PQ, 1807, vol. 5, Lib. 445, Doc. 10225, f. 48-48 v.
- 144 Véase el último capítulo. Lumbisí.
- 145 ANH-Q, Indígenas, C. 5, 1645-VIII-14.
- 146 ANH-Q, PQ, 1809, vol. 4, Lib. 459, Doc. 171, f. 178.
- 147 ANH-Q, PQ, 1815, vol 5, Lib. 514, Doc. 11414, f. 14-14 v.
- 148 MAH-Q, 1883, Lib. 00019, Censo de Cumbayá, 1833.
- 149 MAH-Q, 1840, t. II, Lib. 00021, Censo de Cumbayá, 1840.
- 150 ANH-Q, Empadronamiento, C. 26, Piclincha 1779-1785.
- 151 Ibid.
- 152 ANH-Q, PQ, 1796-1798, vol 13, Doc. 463. Se trata de un informe del cura rector de la Catedral elaborada en base a la información entregada por los curas párrocos de los pueblos de las cinco leguas.
- 153 ANH-Q, PQ, 1796-1798, vol 13, Doc. 463, f. 120.

Loreto Rebolledo G.

- 154 Ibid.
- 155 Véase Cuadro I, Tributos Cumbayá 1667-1785.
- 156 ANH-Q, Indígenas, C. 168, 17-I-1805, f. 1 v.
- 157 ANH-Q, Religiosos, C. 32, 28-VII-1784, f. 1v.
- 158 ANH-Q, Religiosos, C. 50, 21-III-1800, f. 4.
- 159 ANH-Q, Indígenas, C. 148, 9-V-1805, f. 1.
- 160 ANH-Q, PQ, 1779, vol 28, Lib. 146, Doc. 73, f. 96.
- 161 Libro Primero de Cabildos, t. 1, p. 81.
- 162 Ibid., p. 283
- 163 Ibid., p. 380-381
- 164 ANH-Q, Indígenas, C. 46, 1731-I-31.
- 165 AGOF-Q, 8-II-1. 2-10-1591, f. 105 v o 350
- 166 Ibid., f. 72 v.
- 167 Ibid., f. 72 v.
- 168 Ibid., f. 76 o 49, 76 v ó 49 v.
- 169 AGOF-Q, 8-II-1, 2 Patrón de indios parroquianos de San Sebastián 56 ó 86 ss.
- 170 ANH-Q, PQ, 1600-1628, Lib. Doc. 37, f. 81-81v.
- 140

- 171 AGOF-Q, 8-2-III 16-8-1643, f. 5 ss.
- 172 Real Cédula 11 de abril de 1661, en Konetzke (1958: tomo II, p. 488).
- 173 AGOF-Q, 8-2-III 16-8-1643, f. 11v (el subrayado es nuestro).
- 174 ANH-Q, PQ, 1693-99, Lib.15, Doc. 436, f. 150-150 v. (el subrayado es nuestro).
- 175 Visita de Ríobamba 1681, (Pérez, 1947:70).
- 176 ANH-Q, Indígenas, C. 5, 1645-VIII-14. La información citada a continuación corresponde a este mismo documento.
- 177 Cfr. Cuadro I, Tributos Cumbaya 1673-1785.
- 178 Véase último capítulo, Lumbisí.
- 179 ANH-Q, Indígenas, C. 45, 1729-VI-2, f. 1.
- 180 ANH-Q, Indígenas, C. 49, 1735-VI-20, f. 1, 1 v, 2.
- 181 Para Cumbayá no encontramos información sobre pleitos por tierras entre llactayos y forasteros pese a haber hecho una exhaustiva revisión documental. Sin embargo, este tipo de conflictos sí están documentados en Guápulo y Zámbez. En 1732, los caciques de Guápulo denuncian que una familia de forasteros se han introducido en tierras de comunidad y desde allí hacen contrabando de ganado y aguardiente a la ciudad de Quito (ANH-Q, Indígenas, C. 47, 1732-III-15). Para 1822 encontramos otro pleito en Guápulo que denuncia el despojo de tierras que han hecho los indios forasteros al cacique principal de la parcialidad de Chuquicondor (ANH-Q, Indígenas, C. 185, Hojas sueltas 1820-1859, 1822-24-10). En Zámbez, en 1737, los llactayos se quejan que los indios forasteros de Santa Clara, a los cuales el cura

Loreto Rebolledo G.

Salvador Bermúdez les dio tierras de comunidad, han vendido una parte de ellas a un español (ANH-Q, Indígenas, C. 51, 1737-III-23).

- 182 ANH-Q, Indígenas, C. 65, 1761-XII-12.
- 183 ANH-Q, Indígenas, C. 64, 1750-XI-19.
- 184 ANH-Q, Indígenas, C. 177, hojas sueltas 1763-1764, 22-II-1764.
- 185 ANH-Q, PQ, 1777, vol 4, Lib.102, Doc. 3832, f. 2.
- 186 ANH-Q, PQ, 1777, vol 4, Lib.102, Doc. 3832, f. 3 y 3 v.
- 187 ANH-Q, PQ, 1780, vol 1, Lib.150, Doc. 4594, f. 182.
- 188 ANH-Q, PQ, 1787, vol 2, Lib. 240, Doc. 62, f. 76.
- 189 ANH-Q, Indígenas, C. 180, hojas sueltas 12-X-1789.
- 190 ANH-Q, PQ, 1790, vol 3, Lib. 271, Doc. 146, f. 176.

CAPITULO IV

LA TENENCIA DE LA TIERRA

En páginas anteriores se hizo referencia a cómo en un primer momento de la conquista los españoles se repartieron a la fuerza de trabajo indígena bajo la forma de botín de guerra y encomienda de servicios. En una segunda etapa, que se inicia muy tempranamente, cuando ya el grupo conquistador se asienta sobre el territorio conquistado y funda villas y ciudades, el Cabildo procede al reparto de tierra a los vecinos españoles: se acaba así la conquista y comienza la colonización. Fruto de esta transición es la distribución de chacras y huertas a los vecinos españoles en zonas cercanas a la ciudades recién fundadas, para posibilitar el sustento de los recién llegados; aunque es notorio el intento de las autoridades del Cabildo de no expropiar los recursos naturales de los grupos aborígenes (segunda fuente de recursos fundamentales), es evidente que la distribución de la tierra se hizo a costa de las posesiones de las comunidades indígenas.

Sin duda, la disminución de las tierras de las comunidades, sumado a la presión fiscal española (tributo, mita, diezmo, etc.), debió incidir de una u otra manera en el abandono de las comunidades por parte de los aborígenes y en el aumento de la práctica del forasterismo. Esta situación fue denunciada en múltiples oportunidades por sacerdotes y protectores de naturales viéndose

en la pérdida de tierras una de las razones importantes del abandono de las llactas de origen.

En el hecho colonial, se enfrentaron dos concepciones opuestas respecto a los recursos naturales; para los indígenas la tierra era un recurso al cual todos tenían acceso, bastaba el trabajo familiar o comunal para gozar de ella; incluso este usufructo les estaba permitido a miembros de otras llactas, lo que, en parte, puede explicar la gran movilidad intraregional de los grupos aborígenes. Para los españoles la tierra era un recurso apropiable de manera individual, susceptible de compra o venta como cualquier otra propiedad, concepción que explica en parte su avidez sobre la tierra de las zonas conquistadas. Sin embargo, las tierras no tenían valor en sí, éste se derivaba del trabajo que se le podía incorporar para hacerlas productivas. En este sentido se orientaron los primeros repartos del botín de conquista: primero las encomiendas de servicio personal y luego las tierras para huertas y labranza.

El enfrentamiento de estas dos lógicas tan diferentes explica por qué para el siglo XVIII una parte considerable de las tierras indígenas han pasado a manos de los españoles. A continuación se verá como se dio este proceso a lo largo de la Colonia en la zona de Cumbayá y cómo fue evolucionando la estructura de la tenencia de la tierra, para volcarse favorablemente hacia el sector conquistador en desmedro de los indígenas.

1. Reparto de Tierras en Cumbayá a Vecinos Españoles (S. XVI)

Después de repartir los pastos de los ejidos de Añaquito y Guajaló a los vecinos españoles, el Cabildo de Quito comienza a proveer de tierras a los conquistadores en las zonas rurales aledañas a la ciudad: estos proveimientos avanzaron

en sentido norte siguiendo el curso del río Machángara, entre la orilla oeste del río y la montaña, en el sentido sur al margen del camino hacia Riobamba por Panzaleo... Los campos de Pomasqui se distribuyeron en conjunto el 22 de Julio de 1535, al día siguiente los de Cumbayá entre el río San Pedro y el Machángara... al mismo tiempo se toma en posesión la loma de Puengasí entre el río Machángara y el San Pedro... (Schottelius, 1941).

Es de destacar que las zonas repartidas el 22 y el 23 de julio de 1535 por el Cabildo de Quito tenían ciertas características semejantes y que las hacían especialmente apetecibles para los españoles, lo que explica su temprana distribución. Pomasqui era una zona que contaba con sistemas de riego y con plantaciones aborígenes desarrolladas por los Incas, además tenía buen clima, se encontraba cerca de la ciudad, y existían vías de comunicación. La situación de Cumbayá era similar, también estaba ubicada en las cercanías de Quito, sus suelos permitían el cultivo de árboles frutales, su clima era más cálido que el de la ciudad y además contaba con gran presencia indígena, lo que facilitaba el acceso a la fuerza de trabajo aborígen para la labranza de chacras y huertas. Además, posiblemente pasaba por allí el camino a Chillos, una vía que la conectaba con la ciudad de Quito, cuestión importante para el tránsito de los españoles y sus cabalgaduras y para el transporte rápido de productos agrícolas a la ciudad.

En Julio de 1535 el Cabildo de Quito, ante la información del regidor Alonso Fernandez de que en el pueblo de las Guabas habían demasiadas tierras para los indígenas (más de lo que ellos necesitaban según afirmó Fernandez), decide iniciar el reparto de tierras entre los vecinos españoles, demarcando previamente las fronteras entre tierras de indígenas y aquellas que podían ser distribuidas entre los colonizadores:

e para que se sepa lo que señalavan a los dychos yndios dixeron que les señalavan e les señalaron todas las tierras questan entre el rryo que nace de Quito y bna quebrada seca adonde al presente tiene sembrado Luis Garcia e donde las haldas del cerro questa sobre dycho pueblo hasta el

Loreto Rebolledo G.

río grande de las guabas y todo lo demas para señalar en ello tierras de sembrar a los vezinos desta villa...¹⁹¹

El río grande que nace en Quito, sin duda es el Machángara; "el río grande las guabas" es el río San Pedro.

Entonces, el límite norte de las tierras indígenas es el Machángara, el límite sur la quebrada seca donde tenía sembrado Luis García, por el oeste las tierras indígenas llegarían hasta las lomas que separan Quito del valle de Cumbayá y el por el este hasta el río San Pedro.

Los límites oeste y sur presentan problemas para su ubicación, ya que se desconoce el asentamiento original del pueblo de Cumbayá. En páginas anteriores señalamos la posibilidad de que se encontrara a los pies de la Loma San Pedro; de ser ésta su ubicación, el límite oeste se confundiría con el límite norte, ya que el río va cercandando la Loma San Pedro. Ante este problema y conociendo la costumbre colonial de demarcar territorio usando los accidentes naturales, se podría pensar que el límite oeste son las lomas que separan el valle de Cumbayá de la ciudad de Quito (límite que coincidiría perfectamente con la actual ubicación del pueblo). El límite sur es más impreciso todavía "una quebrada seca adonde al presente tiene sembrado Luis García". Nos parece que esta quebrada podría ser la que se ubica al sureste de Cumbayá y cae hacia el río San Pedro (ver mapa).

A partir del lugar donde tenía su chacra Luis García se procedió a distribuir tierras para vecinos españoles. Luego de demarcar el territorio indígena el Cabildo señala tierras a los vecinos de la ciudad.

**DISTRIBUCION DE TIERRAS A LOS VECINOS
ESPAÑOLES EN EL PUEBLO DE LAS GUABAS**

Vecino	Cantidad
Diego de Tapia	+
Isidro de Tapia	+
Luis García	8 fanegas
Gonzalo Hidalgo	+
Francisco Fernandez R	+
Jorge Gutierrez	+
Rodrigo Nuñez	8 fanegas
Juan Díaz de la C.	+
Francisco García de T.	8 fanegas
Juan de Padilla	8 fanegas
Juan Díaz Hidalgo	8 ganegas
Fernando Gamarra	+
Gonzalo Díaz	+
Alonso Fernandez	+ 192
+ Sin especificar	

La importancia que tenían las tierras de Cumbayá para los españoles, debido a su cercanía a Quito y a su calidad para la producción frutal, queda evidenciada al ver quiénes eran los vecinos a los que se distribuyó tierras.

Diego de Tapia y Juan Díaz Hidalgo eran alcaldes del Cabildo, Juan de Padilla era regidor y Rodrigo de Nuñez tesorero y regidor en 1535. Juan Díaz de las Cumbres, Francisco García de Tobar, Fernando Gamarra y Alonso Hernández habían sido regidores en el Cabildo en 1534 y Gonzalo Díaz había sido escribano ese mismo año.¹⁹³

Aún cuando es difícil precisar de manera exacta la ubicación de la quebrada seca a partir de la cual se distribuyó tierras a los veci-

nos españoles, es posible ubicar en cuadrículas ordenadas a quienes se proveyó tierras de sembrar en Cumbayá, ya que el Cabildo es bastante explícito en sus repartimientos. En la cuadriculación aparecen los nombres de Antón Díaz y Pedro Martyn Montanero, quienes no constaban en los proveimientos realizados por el Cabildo en Julio de 1535, sin embargo nos pareció importante incorporar en las cuadrículas estos dos proveimientos que aparecen en el expedientillo de señalamientos de tierras¹⁹⁴ ya que allí se señala con cierta precisión la ubicación de las tierras que se les otorgó, además de mostrarnos una zona de proveimientos que escapa a la franja que el Cabildo señaló como tierras disponibles para vecinos españoles.

Aparte de estos dos casos no incorporamos los proveimientos restantes que constan en el expedientillo, ya que la información está muy desordenada y poco precisa lo que lleva a confusiones. Sin embargo, a continuación sintetizaremos la nueva información que entrega el expedientillo:

- Alonso Hernández, en 1535 se le señaló una estancia en el sitio que está en el pueblo de los guabos entrando a mano derecha e izquierda del camino.
- Diego X Suarez, se le señaló una estancia para sus indios en Cumbayá, de aquel cabo del río frontero de tierras de Luis García.
- Juan Galindez, se le señaló una estancia en Cumbayá que linde con García Noble.

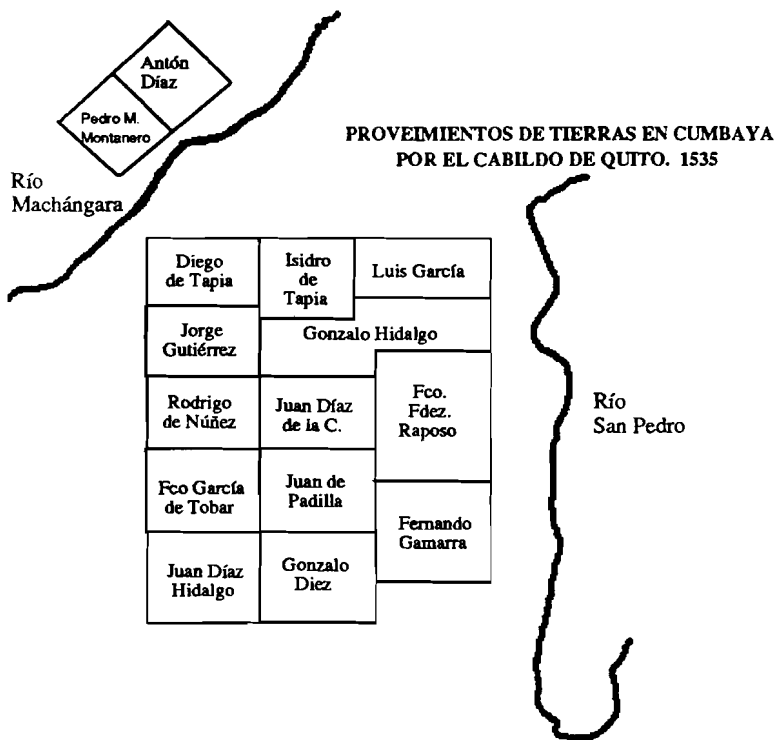
A diferencia de estos tres casos, en el expedientillo aparece claramente señalado el lugar en que se dio tierras a Pedro Martyn Montanero y Antón Díaz: en la ribera norte del río Machángara y por eso las incluimos en la cuadriculación, aún cuando estas tierras se distribuyeron en Agosto de 1535 y en la cuadrícula sólo graficamos el día 23 de Julio de ese año.

El 30 de Agosto de 1535 el Cabildo hizo otra demarcación de tierras indígenas, y señaló para el cacique Collazos y sus indios

todas las tierras questan de aquel cabo del rryo grande del pueblo de las guavas que se dicen de Apyanta e que de aquel cabo no se den tierras a ningun español porque es en perjuzio si se dyesen e ansy mismo les señalaron todas las tierras questan pasada la quebrada grande de Zambica yendo azzia Caranque questan sobre man izquierda del camino real que van hazia el rregadyo.¹⁹⁵

Con esta demarcación se hace evidente la intención del Cabildo de evitar la penetración española en tierras indicadas como indígenas.

Los proveimientos a vecinos se hacen desde la quebrada seca, límite sur de la franja territorial señalada a los indígenas de Cumbayá. La idea de que existía penetración española en la ribera norte del Machángara se hace más fuerte ya que al cacique Collazos le señalan "todas las tierras questan de aquel cabo del rryo grande del pueblo de las guabas". Pensamos que el cabo del "río grande de las guabas" es el punto en que río San Pedro da una vuelta formando una punta para después unirse con el Machángara. De ser así quedaría una franja de tierras vacía entre la ribera norte del Machángara y ese cabo del San Pedro.



2. Presión sobre tierras indígenas a fines del siglo XVI

Pese a la clara demarcación de franjas territoriales para españoles y para indígenas que hace el Cabildo de Quito en 1535, para 1538 encontramos información que muestra cómo se comienza a presionar sobre los asentamientos indígenas, siendo el mismo Cabildo el que avala esta situación.

El 8 de Junio de 1538 el Cabildo de Quito ordena "que todas las personas vezinas desta villa que tienen yndios poblados y bohys de la banda del rryo a esta villa que los quyten y pasen de la otra banda del rryo...".¹⁹⁶ Pese a que la ordenanza no se refiere directamente a la zona que nos interesa, la medida si afecta a los valles que se ubican al este del Machángara frente a la ciudad española, pues hacia esos lados se está empujando a los indígenas asentados anteriormente en la ribera oeste del río. Esta ordenanza es reforzada en 1538 cuando el Cabildo modifica las provisiones hechas con anterioridad para asentar indígenas en la banda del río que da hacia Quito:

Los dichos señores dixeron que los Cabildos pasados proveyeron para asiento de los indios algunas tierras questan en perjuizio de la banda del rryo para esta villa saliendo para Panzaleo e de la Cava que va camino de Caranque que agora vyendo en perjuizio quees las dan dichas tierras para huertas conque no tengan dentro nyngunos yndios que guarden la puerta salvo en cada puerta un bohyo con dos indios que guarden la puerta con su mujeres.¹⁹⁷

Este nuevo avance de los vecinos españoles sobre las tierras aledañas a Quito se confirma con los proveimientos de huertas y molinos que se hacen en 1538. Para la construcción de molinos se distribuyen sitios en las riberas del Machángara por el sureste hacia Chillo a nombre del alcalde Alonso Hernández y de Juan de Padilla.¹⁹⁸ Para el mismo año el Cabildo da una estancia de puercos al regidor Juan Gutiérrez "camyno de Puertyco pasando

el vado de Cumbayá... se le dieron sin perjuicio de los indios que están allí poblados".¹⁹⁹ Como puede observarse hacia 1538 ya no hay la tendencia a usar accidentes geográficos, como ríos y quebradas hondas, para separar las tierras indígenas de las españolas, costumbre que sí era marcada en las divisiones territoriales del Cabildo de 1535.

Por el sur se orienta los proveimientos para huertas por el camino a Panzaleo; en 1538 se distribuye tierra para huertas al Alcalde Martyn de la Calle, al teniente Gonzalo Días y al regidor Rodrigo Docampo.²⁰⁰

Para finales del siglo XVI la tendencia del Cabildo de ir avanzando hacia el sur con la distribución de tierras es evidente. Los proveimientos se orientan hacia la ocupación del valle de Chillos y hacia el oriente, avances que se producen a costa de las tierras indígenas.

En 1586 se concede a Hernando de Paredes título de cinco caballerías de tierra en Tumbaco "lynde con tierras de un yndio llamado Gonzalo y por otra parte con tierras de los indios de Guangopolo y con tierras de Juan de la Vega".²⁰¹ Al leer el texto queda la impresión de que los españoles no sólo están metidos en medio de las tierras indígenas, sino que además la situación debe haber sido tan corriente en esta zona que el Cabildo no duda en concederle títulos de las tierras. Al parecer los españoles han desbordado la franja de territorio que se les asignó en 1535 introduciéndose dentro de la franja indígena; de lo contrario, no se explica cómo Paredes tiene tierras que colindan por dos lados con tierras de indígenas.

Un año después de concederse el título a Paredes (en 1587), el Cabildo de Quito da título de amparo a la indígena Luisa Nango, de Guangopolo, de unas tierras que lindan con el río de Alangasí y con tierras de Hernando de Paredes.²⁰² Esta petición de am-

paro de la mujer indígena parece confirmar la presión a que estaban siendo sometidas las tierras indígenas, ya para finales del siglo XVI.

La codicia de los españoles por las tierras de los valles aledaños a Quito es claramente percibida por los aborígenes. En la relación histórica hecha por Jorge de la Cruz sobre los indios yanacunas de Lumbisí y Cumbayá²⁰³ se recuerda cómo fray Jodoco Ricke al reunir a todos los yanacunas de estas dos zonas a la muerte de Diego de Tapia les dijo: "hijos yo os quiero mucho y por esto temo que las tierra que os dexo vuestro amo las pretendan y pretenderan algunas personas y os las quitaran y porque vosotros sois indios y no entendeys nada yo quiero daros quien os ayude para que defienda cuando alguna cosa huviere", después de lo cual nombró tutor de los indígenas a Germán Aleman, quien poco tiempo después vendió las tierras a Diego de Torres (1570?) y más tarde donó una parte de las tierras de Cumbayá.

Nos ha llamado la atención que en los proveimientos de tierras hechos en el siglo XVI en la zona de Cumbayá no se haga mención a las tierras de Francisco Tupatauchi. Si esta omisión se debe a que eran heredadas de su padre, el Inca Atahualpa, no logramos explicarnos por qué no se hizo referencia a ellas cuando se demarcó la franja de territorio indígena dentro de la cual habrían estado incluidas; otro punto que nos sorprende es saber que en el siglo XVI Tupatauchi tenía una encomienda en Cumbayá por la cual pagaba doctrina a los franciscanos, lo cual se contradice con la práctica de los primeros tiempos coloniales de no dar tierras (en este caso encomienda) en la localidad en que un vecino tenía su encomienda (en este caso tierras). Pese al desconocimiento sobre cómo llegaron estas tierras de Cumbayá a manos del heredero incaico, es un hecho que ellas fueron una cuña inca-española enclavada en el franja de territorio indígena. Al morir Tupatauchi en 1538 su mujer, Beatriz, hereda las tierras de Cumbayá, y en 1568 las traspasa a su hijo Alonso, quien las deja

Loreto Rebolledo G.

a su hija natural Mencia casada con el español Francisco de Ulloa. Para 1600 Mencia deja estas tierras a su hija Barbara casada con Tomás de Cabrera, lo que demuestra que esta cuñía-española significó la apertura de un nuevo frente de presión sobre la franja de territorio indígena.

El avance español sobre las tierras indígenas y la presión sobre los recursos de las comunidades obligó al Estado Colonial a dictar provisiones y cédulas para evitar el despojo y el abuso. Así, para 1583 se expide una Cédula Real que prohíbe a los sacerdotes obligar a los indígenas a testar en favor de ellos: "he sido informado que muchas veces acaece que cuando algun indio rico esta por morir y le va a confesar el religioso o clerigo a cuyo cargo está su doctrina procura y da orden como haga testamento y que en el le dexe a el o a la iglesia toda o la mayor parte de su hacienda aunque tenga herederos forzosos".²⁰⁴

Muchas de las propiedades eclesiásticas y personales de los sacerdotes deben haber sido obtenidas de esta manera, lo que explica la expresa prohibición a través de Cédula Real.

Otra forma de apropiación de tierra indígena que conocemos a través de lo expresado y prohibido por la Cédula Real de 1584 consistía en declarar vacías y abandonadas tierras que la comunidad tenía en descanso entre una cosecha y otra, a título de lo cual se las invadía y sembraba alegando posesión desde tiempos inmemoriales: "soy informado que es uso y costumbre en esa provincia que habiendo cogido fruto un año en las tierras se deja reposar otro sin sembrallas y que siendo esto ansi, los españoles les dan aviso a los Cabildos de como no se labran, los cuales con esta labor las toman por suyas y hasen otros agravios...".²⁰⁵

Otro mecanismo de apropiación conocido a través de Cédulas Reales fue la entrega, por parte de los Cabildos, de más de 12 cuadras para chacra y 8 para huerta a los vecinos españoles; ejemplo de esta práctica son las 150 cuadras que dio el Cabildo de

Loja al encomendero de Valladolid, García de Paredes, para huertas y chacras.²⁰⁶

El oydor de la Real Audiencia, licenciado Anuncibay, fue acusado de un abuso similar "repartio solo y en compañía de otros oidores gran suma de caballerías de tierras sin admitir al Cabildo de la dicha ciudad de Quito, quitandolas a los indios naturales de la dicha ciudad y tierra segun que el dicho cargo mas largo se contiene, de que lo absolbemos". Otro cargo parecido enfrentó el mismo licenciado Anuncibay, a quién se le acusó de haber dado seis caballerías de tierras de los indios de Guanca a Miguel de Cantos, y que también fue absuelto de este cargo. De haber sido esto verdadero significa que no sólo los indígenas pierden caballerías de tierras sino, que además, se sienta un precedente peligroso para ellos.²⁰⁷

La penetración de los vecinos españoles en las tierras indígenas ya es un hecho para fines del siglo XVI, especialmente en los valles que circundan Quito; por lo tanto, la tendencia a presionar y avanzar sobre tierras de comunidad en el siglo XVII no es un hecho nuevo, sino la continuación de un proceso que comienza a desarrollarse en la Colonia temprana.

3. La situación en el siglo XVII

A diferencia del siglo anterior en que las incursiones españolas sobre territorio indígena se realizan a partir de repartimientos del Cabildo y mercedes de tierra, en el siglo XVII el avance español se logra a costa de la implementación de nuevos mecanismos: cobran importancia los repartimientos, herencias y donaciones de tierras de los indígenas a los españoles, matrimonios de indígenas con españoles y despojos. El resultado siempre es el mismo: reducción del territorio indígena a favor de un avance de la ocupación española.

Un mecanismo utilizado para el traspaso de tierras indígenas a manos de españoles es la apropiación de éstas a cuenta de tributos adeudados. Esta situación la ilustra para 1626 Francisco Auqui Guaera quien, a nombre de los indios Tomaycos residentes en Amaguaña y junto a otros caciques de la localidad, interpone que-rella contra Juan Viscayno por despojo de dos caballerías de tierra que éste había ocupado hacía un año junto al pueblo de Amaguaña. Viscayno se defiende diciendo que estas tierras se las arrendó el encomendero de dichos indígenas por tributos recargados que tenía una de las parcialidades del pueblo.²⁰⁸

Otro mecanismo bastante utilizado para traspasar tierras es el matrimonio de mujeres indígenas con españoles (Borchart de Moreno, 1981:230). Para 1633 se plantea en Cumbayá una disputa entre los caciques Juan Vilaña y Francisco Atao contra Mateo de Paredes por cuatro cuadras de tierras llamadas Cullapacho, situadas en términos del pueblo de Tumbaco y Cumbayá. Mateo de Paredes, vecino de Quito, era hijo de la indígena María Cando de quien había heredado dichas tierras, según insistió. Sin embargo, los caciques dijeron que estas tierras no eran de María Cando sino de María Toconquilla y para evitar un despojo por parte de Paredes y retener la tierra habían puesto a unos indígenas para que las sembraran. Paredes insistió en que esas tierras le pertenecían por herencia y que por tanto le restituyesen.²⁰⁹

Como estaban prohibidas las ventas de tierras indígenas a españoles, estos algunas veces hicieron adquisiciones fraudulentas utilizando como compradores a los mismos indígenas. Este caso lo documentan para 1643 los caciques de Guápulo que denuncian a un español, Luis de Acosta, por haber comprado, con mediación de una mujer indígena, las tierras de Guanguiltagua. Estas tierras, que eran de comunidad, fueron vendidas por un cacique a dicha mujer, pero después se hizo evidente que ella había recibido el dinero de Acosta, quien fue el que ocupó dichas tierras.²¹⁰

Otro mecanismo utilizado para apropiarse de tierras indígenas es la invasión de las mismas por parte de españoles. En 1634 los indígenas de Apianda y el gobernador de Tumbaco denuncian que han sido despojados de sus tierras en esa llanada, llamada Collaqui, por dos españoles que se han introducido en ellas procediendo a sembrarlas.²¹¹ Diez años más tarde son los camayocs de la Encomienda de Juan de Sandoval y Silva los que interponen querrela por despojo contra el español Diego Cahorrano, vecino del valle de Guayllabamba, quien les ha quitado dos caballerías de tierras llamadas Chigambo y Pambagache.²¹² En ambos casos se ordena la restitución de las tierras a los indígenas.

Para 1662 son los caciques de Zámbez las víctimas del despojo, cuando el español Feliciano de Capilla se introduce y siembra las tierras de la loma Tapiapicho, hecho que es denunciado por los indígenas: "tenemos unas tierras por ensima del pueblo que nos dejó D. Francisco Namiña nuestro abuelo ya difunto para que sembrásemos mais trigo y otras legumbres para nuestro sustento y paga de nros tributos las quales dhas tierras estando los indios de nro aylo arandolas para sembrarlas un español llamado Feliciano de Capilla a ympedido de que lasaren y siembren y el susudicho ha echado a arar en dhas tierras esta semana... despojandonos de ntras tierras".²¹³

La presión sobre las posesiones indígenas no sólo se da en las zonas de huertas y chacras: en esta época también se despoja a los indígenas en plena ciudad de Quito. En 1668 Diego Rimache, indígena de San Roque, se querrela contra los curas de San Francisco quienes le han quitado unas tierras y derrumbado su casa para hacer tejas y ladrillos. Estas tierras las había poseído más de cincuenta años María Nusta, por herencia de Pedro Gualpa Aymara, su padre, que a su vez las heredó de Ponga Iraga, gentil, abuelo de la susodicha quien las sembró y tuvo casas en ellas desde el tiempo del Inca.²¹⁴

En 1691, los indígenas de Zámbriza vuelven a querellarse por despojo contra un español; esta vez se trata de Jacinto Vazquez, quien se introduce en las tierras de Chiquintirla, pertenecientes a los indígenas de la Encomienda que administraba Cristóbal de Cavallos Morales.²¹⁵

Dos años después, en la misma zona se reconoce a doña Barbara Nusta Cando, viuda del cacique principal del pueblo de Sigchos, el derecho a dos caballerías de tierra en Zámbriza las mismas que eran disputadas por el español Diego de Morga.²¹⁶

En otros casos, la intervención de españoles en el despojo es indirecta ya que aparecen como inductores. Este caso denuncia el cacique Diego la Vega, principal de Tumbaco en 1687, quien dice

que estando en quieta y pacífica posesion por mas de quinze años de ocho cuabras de tierras nombradas Pereltaga en terminos de dho pueblo en continuacion de lo que tuvieron sus antepasados que les cupo en la reparticion que se les hizo a casiques principales y que actualmente tenía sembrado de maiz para su sustento le han sido inquietadas dhas tierras por unos indios indusidos por el español Miguel Vasquez y apoyados por el corregidor.²¹⁷

Si bien para Cumbayá sólo contamos con la documentación de 1633, es posible suponer que situaciones similares a las ocurridas en otros valles cercanos a Quito se dieron allí, aún cuando éstas no se expresaron directamente en pleitos y querellas por despojo. Esta suposición se confirma hacia finales de siglo durante la visita de Antonio de Ron en que a través de las composiciones de tierras por parte de españoles aparece en vías de consolidarse la propiedad española en el valle a costa de las tierras indígenas.²¹⁸

La visita de Ron, realizada en 1692 ilustra diferentes métodos implementados en Cumbayá por parte de los españoles para traspasar la propiedad indígena a sus manos. Así, Petronila de Versona trata de componer una estancia de tres caballerías "de las

quales rrescibio una escritura de donación otorgada por una india mas a sesenta años..."

Ignacio Muñoz de Ayala trató de componer una estancia de una caballería para lo cual presentó diferentes escrituras de ventas. Joseph Guillen quizo componer siete caballerías, cinco de las cuales se las había vendido Francisca de Chavarría, viuda de Antonio de Varsona en 1687. Según la información de Versona en 1680 "avia dies años que *avia hecho despojar a unos yndios que se habian introducido en estas tierras y que los titulos de ellas se avian perdido en la oficina del juzgado...*". Las otras dos caballerías se las había vendido el presbítero Juan de Mora Limon "que *avian recaydo en su madre y avian sido de diferentes yndios que las avian vendido por quadra y medias quadras como parece por muchas y diversas escrituras que presento*".

Diego Ruis de Rojas, Alguacil Mayor de Corte, trata de componer una estancia de 21 caballería y media, De éstas, 7 y media le vendió en 1587 Pascanal Juan Crespo, tres recibió por merced de Real Audiencia y tres caballería "*se las traspasó una yndia por escritura otorgada el año de mil seiscientos quarenta y siete a Dn Pedro Ruis de Roxas padre de dho Dn Diego Ruis de Rojas y las restantes que son siete las an poseido los susodichos demas de sinquenta años aunque no consta de ynstrumentos por averlos perdido*".

El presbítero Alonso Araus trató de comprar una estancia de siete caballerías y 11 cuadras, cuatro caballerías las compró a Gerónimo de Arteaga en 1685, *una caballería la compró a Marcos Ortega en 1685 quien la heredó de María Atahualpa Ynga*, su abuela; otras dos caballerías "las hubo del Sindico del combento de San Francisco de esta ciudad por escritura de traspaso... *consta aver dejado dichas cavallerias al dicho combento Germán Aleman a mas tiempo de ochenta años*, las dos cuadras las compró de Antonio Maldonado, quien las heredó de sus padres".

Loreto Rebolledo G.

Agustín de Nogales quizo componer seis cuadras que *había comprado a la mestiza Estefanía de Insausti*.

Mateo Rodríguez de Aguilar trató de componer 20 cuadras y media, 10 de las cuales había comprado en 1639 a Juan Rodríguez *"y las otras diez quadras y media las ubo por compras de diversos indios como parese de diversas escrituras que presentó"*.

Antonio de Cabrera y Joseph de Cabrera compusieron una estancia de quince caballerías y media, tres y media de las cuales las recibieron por merced de la Real Audiencia, según constó de los títulos y *"las dose por un testamento otorgado en el año de 1582 por Fransisco Atahualpa indio en el cual declara dejar a sus hijos diez y siete caballerias de las cuales los dichos Antonio y Joseph de Cabrera heredaron dichas dose... como consta del tanto autorizado de dicho testamento"*.

Josepha de Cevallos intentó componer 20 caballerías, ocho y media de las cuales fueron dadas por merced de la Real Audiencia a diferentes personas, 6 las vendió Francisco y su mujer, 5 le vendió Diego de Valverde, y *siete cuadras le donó la indígena de Cumbayá Jacinta Criolla a Joseph Cevallos*.

Juan de Rueda quizo componer cuatro cuadras que recibió por testamento de Florentino Rengifo, estas tierras habían sido empeñadas por su dueño anterior, Juan de Orellana, en 1657 y como no pudo pagar la deuda recayeron en Rengifo.

Juana Quina ama de Alayo quizo componer una caballería cinco cuadras, exhibió *"diferentes escrituras de ventas otorgadas por los indios Cumbayá de diferentes pedasos de tierras assimesmo quatro testamentos otorgados de su madre, abuelas bisabuelas y un tio suyo todos indios y assimesmo excivio una donación de su tio otorgado a su favor de otro pedaso de dicha que hasen una caballeria cinco cuadras de tierras en el pueblo de*

Cumbaya que por averlas de heredar dos hijos suyos mestisos llamados Agustín y Joseph hase manifestacion de ella..."

El convento de monjas de la Limpia Concepción quiso componer 24 caballerías en Isimbia, jurisdicción de Cumbayá, recibidas por merced a favor de Diego Gonzalez Rengel. A ellas se sumaron 120 más en Lumbisí, que fueron de Rodrigo de Paz Maldonado y que vendió Alonso de Aguilar al convento.

De un total de trece casos en que se quiere componer tierras en el valle de Cumbayá para 1692, nueve son traspasos de propiedad indígena a manos de españoles a través de ventas, donaciones o testamentos. Dentro de estos casos 3 caballerías y siete cuadras se transfirieron a través de donaciones; mientras que 13 caballerías de descendientes del Inca recaen en españoles a través de herencias, como consecuencia de matrimonios mixtos inca-español; el total de ventas de indígenas a españoles corresponde a dos caballerías con 16 cuadras y media.

No todos los casos examinados son lo suficientemente claros. Existe un caso en que se habla de un posible despojo por parte de indígenas que se habían introducido en cinco caballerías; el examen de los documentos (y de manera particular la excusa de que los títulos se habían extraviado en el juzgado) hace pensar que, por el contrario, fueron los españoles los que se posesionaron de tierras indígenas. Una situación parecida, de títulos perdidos, es la de las 7 caballerías que quiere componer Pedro Ruis de Rojas, tratándose posiblemente de despojos de tierras indígenas o de ventas sin permiso del protector. Hay tres caballerías que se transfieren de manos indígenas a españoles por escritura, queda sin embargo, la duda de si fue venta o donación. Otra situación que provoca dudas son las dos caballerías que trata de componer Alonso de Araus, las que dice que legó Germán Aleman; se sabe que Aleman fue encargado de administrar las tierras de los yanacunas de San Francisco de Cumbayá y Lumbisí y que las vendió contra la voluntad de éstos.²¹⁹ Un solo caso de composición in-

dígena es el de Juana Quina, indígena que ha comprado y heredado tierras aborígenes que pretende traspasar a sus hijos mestizos.

De acuerdo a todo esto, de un total de 219 caballerías 146 cuadras que se trataban de componer en el valle de Cumbayá para 1692, 36 caballerías y 22 y media cuadras eran anteriormente propiedad indígena que fue traspasada a manos de españoles. Si descontamos las 120 caballerías de la hacienda Lumbisí de las monjas conceptas, cuya extensión es dudosa, veremos que de un total de 99 caballerías compuestas en el valle, más de un tercio de ellas eran anteriormente indígenas.

De las composiciones hechas durante la visita de Ron se hace evidente también que Cumbayá no era una zona de grandes haciendas, exceptuando Lumbisí, sino más bien un valle con estancias cuyas extensiones no eran muy grandes, pues solo tres casos exceden las 19 caballerías, 8 casos muestran menos de 10 caballerías y uno solo bordea las quince. También de la Visita se desprende que gran parte de las estancias son producto de compras, herencias o donaciones de extensiones regulares y pequeñas. El único caso que aparece como excepción es la merced de Isimbía que comprende 20 caballerías y se mantiene de ese tamaño; en todos los otros casos las estancias se van conformando a partir de la unión de diferentes pedazos de tierras.

La utilización de nuevos mecanismos: ventas, herencias, donaciones, no sólo muestra una situación diferente a la del siglo anterior, sino parece confirmar una reducción de los proveimientos de tierras por parte del Cabildo, probablemente por aumento de los vecinos y disminución de las tierras disponibles en las cercanías, lo que trae como consecuencia el desarrollo embrionario de un mercado de tierras que parece escapar al control de la Real Audiencia -pensemos en el tercio de tierras indígenas traspasadas a españoles en Cumbayá-. Por otra parte, durante este período parece comenzar a desarrollarse la tendencia expansiva de las ha-

ciendas ya existentes; por ejemplo, Joseph de Cevallos obtiene tierras a través de dos compras a españoles a las que agrega una donación y diferentes mercedes de Audiencia, lo que le permite acumular 20 caballerías de tierra, es decir, posee una de las tres propiedades grandes compuestas en el valle. Una situación similar es la de Ruiz de Rojas quien accede a la tierra a través de diferentes vías y trata de componer 21 caballerías de tierra.

El avance de las tierras españolas a costa de la reducción de las propiedades indígenas debió provocar un doble efecto favorable al grupo conquistador, puesto que a medida que se acrecentaba la propiedad española a costa de tierras comunales, el estrechamiento de éstas liberaba fuerza de trabajo indígena necesaria para la producción de las estancias y haciendas españolas.

La presión de los colonizadores sobre los recursos naturales no fue característico sólo de las zonas circundantes a Quito; en diferentes puntos de la Audiencia también se presionó a los indígenas implementando diferentes mecanismos para obligarlos a desprenderse de sus tierras. Así en 1693 los indios mitimaes y zizibies de Achambo (Riobamba) trataron de poner a censo parte de las tierras de la comunidad para poder pagar el tributo y reparar el obraje de la comunidad.²²⁰

Una situación parecida detecta en Pifo el visitador Ron en 1692, donde Pedro de León compone 4 caballerías que le habían sido vendidas por el cacique de Pifo que necesitaba para pagar los tributos.²²¹

Los funcionarios coloniales y especialmente los visitadores tuvieron un rol activo en la transferencia de tierras indígenas a españoles, así en 1647, después de la visita de Antonio Melgar, en Latacunga aparecieron múltiples quejas indígenas por los despojos de tierras a que los sometió el Visitador.²²²

En 1696, el visitador Antonio de Ron destaca su solicitud hacia el Rey explicando cómo se encargó personalmente de conseguir que los indios de Otavalo donaran sus tierras al rey para ser vendidas "las mas de las tierras que se vendieron en los corregimientos de la villa de Otavalo fueron donados por los indios a vuestra magestad a ynstancias mias..."²²³

4. Siglo XVIII: Consolidación de la propiedad española en el valle

La tendencia evidenciada hacia finales del siglo XVII de estrangulamiento de tierras indígenas por presión y avance de las haciendas y estancias de españoles, se agudiza en el siglo XVIII. Este siglo aparece como el período de consolidación de la propiedad agrícola española en el valle de Cumbayá.

Los indígenas ponen tenaz resistencia a la expropiación de sus tierras, visible en los pleitos y demandas que entablan contra los usurpadores; sin embargo, la variedad de formas "legales" por las cuales los españoles se apropiaron de estas tierras frenó en muchos casos la posibilidad del estado colonial de evitar la pérdida de recursos del grupo aborigen. Así es como en 1748, Nuño Apolinar de la Cueva, en su visita a los pueblos de las cinco leguas de Quito, constata que los indígenas de Cumbayá habían perdido sus ejidos y pastos comunes y tenían reducidas sus tierras de comunidad a tres pedazos de tierra que poseían fuera del pueblo.²²⁴

A los mecanismos de transferencia de la tierra desarrollados en el siglo precedente, en el siglo XVIII se agregan nuevas formas de apropiación. Así, en 1702 Gregorio de Azebos vende a María Josepha de Veles y Aguilera dos caballerías de tierras en Tumbaco cuyos linderos norte y este son estancias de españoles pero al sur lindan con las salidas al cerro Ilaló.²²⁵ Es evidente que la ubicación de esta estancia bloquea el paso a una de las entradas al cerro que era usado por los indígenas para el pastoreo de

ganado de comunidad y para aprovisionarse de leña y pastos. El emplazamiento de propiedades españolas en zonas de acceso a montes como el Ilaló no sólo bloqueó el acceso de las comunidades a recursos, sino que favoreció su ocupación posterior por parte de propietarios españoles. Esto es lo que podría explicar el alto valor de una estancia vendida por Azebos que fue traspasada por 1300 pesos de a ocho reales, cifra considerablemente alta para la zona y para el período, ya que este mismo año se vende en Tumbaco 1 caballería y seis cuabras al lado del camino real en 400 pesos de a ocho reales.²²⁶

La confirmación de que toda la loma Ilaló era propiedad comunal la encontramos para 1757 en el amparo que piden los caciques de Tumbaco: "desde tiempos inmemoriales tenemos una loma llamada Illahalo de comunidad por habernos dado y señalado... para nuestra utilidad y subsidio de nuestra gente".²²⁷ Los caciques acusan a doña Bernardina de Noboa de haber intentado comprar sitios "retaseados" de comunidad y como no lo consiguió se hizo nombrar albacea de un cacique difunto quedándose con los papeles, pretexto que usó para ocupar media caballería de tierra bloqueando el acceso a la loma de Ilaló y obligando a los indígenas a que le presten sus bueyes a cambio del paso al cerro. La acusada se defendió diciendo exigir los bueyes a cambio del paso de ganado indígena al cerro ya que tenía noticia de que esas tierras eran realengas y no de comunidad.

Las comunidades de Nayón, anejas de Zámbriza, se quejan en 1764 de que el acceso al ejido de Añaquito, al cual habían tenido derecho de salida y paso franco, les había sido obstaculizado por Bernardo de Román, quien poseía una estancia en los términos del pueblo y la había ensanchado introduciéndose al ejido y cercándolo, despojando así a la comunidad de sus derechos de salida al ejido y usufructo en los pastos comunales²²⁸ -situación parecida a la que ocurrió años antes con la loma de Ilaló en Tumbaco.

La denuncia de tierras de comunidad como realengas es otro pretexto usado comúnmente para expropiar los recursos indígenas y traspasarlos al sector español. En 1781, el gobernador y cacique de María Magdalena de Machangarilla protestan porque se han sacado a remate, a título de ser realengas, 20 cuadras de tierras de comunidad

lo qual es siniestro y de gran perjuicio de nosotros y del comun de indios de ntras parsialidades por no ser como son realengas ni pertenesen en ninguna manera a la rreal a la hazienda por ser de indios... porque las tierras de dhos sitios de Marcopamba y Porcopamba y Alpasuyo y demás las tenemos en propiedad y posesion continuada desde el año passado de mill seisientos y diez hasta el presente...²²⁹

Pese a que se afirma que en esas tierras viven diez familias que las necesitan para su sustento y para pagar tributos y servicios eclesiales, las tierras salen a remate pretextando ser demasiadas.

La reorganización colonial provoca disputas y conflictos por las tierras de comunidad entre diferentes grupos indígenas; sujetos a presión invaden otras comunidades. Este es el caso planteado en 1732 en que los caciques de Guápulo se quejan de que los indios carreteros y limpiadores de Nayón y Zábiza ocupan una parte del ejido de Añaquito -que pertenece a la comunidad de Guápulo- para guardar su bueyes y hacerlos pastar cuando vienen a la ciudad de Quito a cumplir con el trabajo ordenado por el Cabildo.²³⁰

Entre las prácticas utilizadas por los colonizadores para apropiarse de las tierras indígenas en el siglo XVII mencionamos la ocupación de tierras de comunidad arrendadas para pagar deudas de tributo; éstos arriendos eran inducidos por funcionarios ligados a la cobranza fiscal; en el siglo XVIII encontramos cómo el uso de este tipo de mecanismos se extiende a personas particulares. En 1735, el Procurador de la Misión de las Provincias del Río Marañón, a cargo del obraje de Cumbayá perteneciente a di-

cha Misión, solicita se restituya a Julián Anaguaña su casa y tres cuadras de tierras llamadas Tarcapamba ubicadas en la salida del pueblo de Tumbaco. El indígena las había arrendado en 1731 a una mujer española que se marchaba al pueblo de Sigchos en el corregimiento de Latacunga "por huir de opreziou qu padezia en el dho obraxe de Cumbayá". En 1735 Josepha de Luna arrienda esas tierras por diez pesos anuales, y además de no hacer ningún pago durante ocho años, se niega a devolver las tierras a Anaguaña alegando que ha debido cancelar las deudas de tributos de éste (Anaguaña estaba al día en el pago, el que lo había hecho en Sigchos), más el alcance de dicho indio en el obraje de Cumbayá. Además la mujer adució haber pagado una deuda que tenía la madre de Anaguaña con la cofradía del pueblo de Tumbaco (dicha deuda había sido cancelada por el padre del afectado con una cuadra de tierras). Según Josepha de Luna, estos gastos que debió hacer eran mayores que el valor de las tierras por lo cual las retenía. La mujer había comprado además tierras a otros indígenas, incluso a un hermano de Anaguaña, conlindantes con la propiedad que había arrendado y de la que se quería apropiar.

En este caso, las tierras fueron devueltas al indígena de Tumbaco pues él pudo probar que al menos dos de las deudas que la mujer decía haber cancelado no eran tales pues ya estaban pagadas, y en caso de no haberlo estado el monto de éstas era inferior al valor de la mitad de las tierras. Es de suponer que en otros casos similares no siempre fueron amparados los indígenas.²³¹

Otro mecanismo implantado por el grupo español para estrechar las tierras indígenas, fue la invasión de las sementeras de estos últimos con ganado para estropear los sembríos, o bien aprovechar la temporada de descanso de las tierras indígenas para trabajarlas con gañanes contratados, anexándolas así a sus propiedades. Esta situación se da en Guápulo en 1776 cuando el dueño de la hacienda El Batán se introduce en las tierras de

Cochabátan que pertenecían a la comunidad del pueblo.²³² Una situación similar denuncian los indígenas de Zámbez ese mismo año; esta vez, las tierras invadidas son las de Amagasí donde Manuel Ibarra se introdujo impidiendo que los indígenas las sembraran y cuando lo intentaron les quitó las yuntas de bueyes.²³³

En 1792, nuevamente los indígenas de Guápulo tienen problemas por sus tierras de comunidad cuando un español anexa veinte cuerdas de éstas a su hacienda²³⁴ y por lo cual solicitan amparo; estas mismas tierras habían sido amparadas ya en 1592, después de un pleito con los herederos de Alonso de Bastidas que se las había apropiado.

En 1728, 1730 y 1732 los indígenas de Guápulo habían tenido que recurrir nuevamente a los amparos para proteger estas tierras invadidas por los vecinos españoles.

De la revisión documental se hace evidente el estrechamiento y pérdida de las tierras de comunidad ante el avance español, especialmente en las zonas aledañas a Quito. La situación de Cumbayá muestra las mismas características, ya que para la visita de Antonio de Ron en 1692, la ocupación del valle por parte de los españoles era un hecho indiscutible.

El predominio en Cumbayá de estancias más bien pequeñas con cultivos agrícolas, antes que de grandes haciendas durante el siglo XVII, parece persistir durante el siglo XVIII. Es visible, sin embargo, que ciertas estancias más grandes se acrecientan a partir de compras de "retazos" de tierras indígenas y huertos y estancias pequeñas de españoles más pobres. Otro hecho que caracteriza la evolución de la tenencia de la tierra en el siglo XVIII es la multiplicidad de trasposos de tierras en el valle, muchos de los cuales son hechos por mujeres y entre mujeres. A esta situación escapan exclusivamente la hacienda de la marquesa de Maenza y las propiedades eclesiásticas, que son las únicas que se mantienen en las mismas manos a lo largo del siglo.

La falta de agua de riego y el alto costo de la construcción de acequias inciden en estas ventas y frecuentes traspasos de tierras entre españoles. Otro hecho que llama la atención es que la tierra parece tener poco valor en sí, y sólo se la valoriza con el trabajo corporado ya sea bajo la forma de plantaciones frutales, construcción de acequias, y de casas. Para 1702, dos cuadras y media de tierras, sin casas ni otras mejoras, libre de censo, se venden en 30 pesos de a ocho reales.²³⁵ El mismo año se vende en Cumbayá una huerta con 170 árboles frutales de Castilla, y una choza de paja de una cuadra de ancho y cuadra y media de largo, libre de censo, en 210 pesos de a ocho reales.²³⁶

El teniente de caballería Ignacio Muñoz Ayala, ilustra la situación mencionada líneas atrás sobre la costumbre de agrandar una estancia anexándole pedazos de tierras comprados a vecinos indígenas o españoles. En 1722 este teniente de Caballería pide autorización para componer esa estancia ya que "en el valle de Cumbayá sinco leguas desta ciudad estoi poseiendiendo una estancia corta que ube y adquiri por titulo hereditario de mis antepasados a la qual e agregado en el discurso de mi vida varios pedasillos de tierras por compras que hize a los que fueron vecinos en dha mi estancia...". Más adelante viene la explicación de porqué insiste en componerla ofreciendo 10 pesos al rey "dhas ventas se me hicieron fuera de registro por la miseria y la cortedad de los vendedores y por la poca quantia y entidad de cada pedasillo de tierras".²³⁷ Esa miseria y cortedad de los vendedores posiblemente corresponde a la miseria y cortedad de los indígenas y tras la frase puede esconderse una venta fraudulenta o no autorizada por el protector de naturales; es muy probable, además, que los pedazos hayan sido pequeños, sin embargo el mecanismo de acrecentar propiedad por esta vía es evidente, al igual que el paso siguiente que consiste en componer la propiedad "legalizando" una trasgresión anterior.

La hacienda El Auqui que había sido propiedad de Francisco Tapatauchi en el siglo XVI y una cuña inca-española enclavada en

Loreto Rebolledo G.

la franja de territorio indígena de Cumbayá, es un ejemplo que muestra con claridad una forma más o menos típica de evolución de la tenencia de la tierra en el valle de Cumbayá: de manos indígenas pasa a españolas en el siglo XVII por matrimonio y herencia, y en el siglo XVIII termina siendo propiedad eclesiástica.

Al morir Francisco Tupatauchi, hijo de Atahualpa, en 1538 su mujer Beatriz hereda las tierras que éste tenía en Cumbayá; en 1585 Beatriz traspasa estas tierras a su hijo Alonso quien las dejó a su hija natural Mencia que estaba casada con el español Francisco de Ulloa. En 1600, Mencia deja estas tierras a su hija Bárbara, esposa del español Tomás de Cabrera. Al morir Bárbara, en 1642, hereda su hija María Atahualpa Cabrera (posiblemente una parte de El Auqui) casada con el noble indígena Francisco Garcí Ati. Para 1685 un nieto de María vende una caballería de estas tierras. En 1692 Antonio y Joseph de Cabrera tienen doce caballerías de tierras en Cumbayá heredadas de Francisco Atahualpa (Oberem, 1981a:191-196). En 1701 Juana de Arauz, aparece como propietaria de tierras que linderan con la hacienda Lumbisí de las monjas conceptas y las estancias que fueron de Joseph y Antonio de Cabrera. Nos parece que puede tratarse de un pedazo de El Auqui por la ubicación en que se encuentra, (más tarde estos linderos aparecen en la estancia llamada Roxas que habían sido de Juan de Arauz). De cualquier manera, tanto la estancia de Roxas como la de El Auqui (doce caballerías, probablemente las de Joseph y Antonio de Cabrera) caen posteriormente en manos de fray Antonio de Mora del convento San Juan Evangelista de San Agustín. A la muerte de este fraile (1795) el prior del convento las avalúa para dimitirlas.²³⁸

Sin duda el avance y presión española sobre las tierras indígenas se facilitó a partir de la interpenetración territorial; una vez que se traspuso los límites territoriales demarcados inicialmente para cada grupo, la pérdida de tierras de comunidad se transformó en una consecuencia natural de este proceso y

paralelamente los indígenas debieron enfrentar individual y aisladamente la invasión "pacífica". Perdido el acceso a pastos, desestructuradas las formas de asentamientos tradicionales por los traslados de pueblos, desorganizadas las formas anteriores de control de recursos productivos (microverticalidad), el indígena quedó indefenso, en muchos casos, frente a la presión española por el control de los recursos naturales.

Una lógica diferente, impuesta desde afuera, tiende a romper la racionalidad económica aborígen y las relaciones hombre-naturaleza, especialmente en las zonas cercanas a villas y ciudades españolas más importantes dejando al indígena desprotegido e indefenso ante la nueva situación creada. La documentación muestra casos dramáticos que ilustran la situación de aislamiento en la cual el indígena enfrenta la colonización en zonas controladas más directamente por los españoles. En páginas anteriores se hizo mención al indígena de Tumbaco que en 1716 pide autorización para vender sus tierras para poder pagar tributos. En 1753, 9 indígenas de Cumbayá solicitan al protector permiso para vender sus tierras: "que asi por su cortedad y poca estimacion como por nuestra pobreza no es dable trabajarlas por ser tierras infructiferas incapaces de beneficio alguno".²³⁹ En la cita se hace visible que los indígenas afectados no sólo tienen pocas y malas tierras, sino que tampoco pueden trabajarlas por su falta de recursos y porque han sido arinconados en tierras cangaguosas e improductivas .

En capítulos anteriores se señaló la importancia del acceso al agua en el valle de Cumbayá; este es otro recurso fundamental que logran controlar los españoles del valle para el siglo XVIII, monopolizándolo y reduciendo con ello la productividad de las propiedades indígenas.

En 1755 es la marquesa de Maenza, dueña de la hacienda Cumbayá, la que controla el agua del Machángara que pasa por el pueblo, a través de una acequia que lleva las aguas a su hacienda.

Esta acequia, construida años antes por Antonio Pastrana con fuerza de trabajo indígena y que serviría para abastecer al pueblo de agua, llega a ser controlada por la marquesa a través de la compra en 500 pesos de una parte del agua de Pastrana, comprometiéndose el vendedor a mantener en buen estado la acequia, con ayuda de cuatro indígenas que aportaría la marquesa. Al vender Pastrana sus tierras al español Antonio Cortez este no cumple con el arreglo de la acequia y termina vendiendo a la marquesa la otra mitad del agua en 800 pesos.²⁴⁰ Es decir que el control total del agua queda en manos de la marquesa y sólo acceden a ella los vecinos con los que existe un contrato de colaboración en la reparación de la acequia. El monopolio del agua por parte de la dueña de la hacienda Cumbayá se hace más visible en el siglo XIX. Francisco Jijón, dueño en esa época, es demandado por Manuel Salazar propietario de Santa Lucía, hacienda comprada a los herederos de Antonio Cortés. Jijón protesta diciendo que ha invertido tres años de trabajo y 5.000 pesos en componer la acequia construyendo socavones y subterráneos y que necesita toda el agua para regar sus plantaciones de caña en el valle.²⁴¹

Para mediados del siglo XVIII la hacienda de la marquesa de Maenza es una de las más grandes de Cumbayá y el control del agua llevada por la acequia desde el Machángara permite que ésta sea una de las propiedades más productivas de la zona.

En una extensión de 32 caballerías 8 cuadras, tres y medio solares y 1.026 varas y media se producían capulíes, guabas, moras, guayabas, duraznos, aguacates, chirimoyas, naranjas, limas, limones, higos y toronjas. Esta producción fructícola se combina con la cría de algunas cabezas de ganado ovejuno y caprino, con un obraje que ya no funcionaba a finales del siglo, y con plantíos de caña.²⁴²

No tenemos información sobre cómo llegaron estas tierras a manos de Diego Donoso de la Carrera, quien las vendió a la mar-

quesa de Maenza en 7.000 pesos²⁴³ (su adquisición no consta en las composiciones hechas en la visita de Ron a finales del siglo XVII). Es posible que la hacienda se fuera conformando a partir de las tierras compradas a Donoso, con adquisiciones y compras a vecinos, o con el despojo de tierras indígenas. En 1815, al vender los nietos de la marquesa de Maenza esta hacienda a Francisco Jijón reconocen que dentro de ella se incluyen tres pedazos de tierras "a que pretenden derecho la cofradía de Nuestra Sra que se venera en el pueblo, un mestizo Mariano Diaz y un indio".²⁴⁴

Para 1790 la marquesa avalúa su hacienda en 14.000 pesos, de los cuales 2 mil corresponden a las casas y 3.000 a la acequia,²⁴⁵ lo que demuestra no sólo sus posibilidades económicas, sino el alto valor de las mejoras. La marquesa utiliza su hacienda para acrecentar su riqueza no sólo a través de la actividad agrícola sino utilizándola como fianza para conseguir administrar dos haciendas en El Quinche que dejó al morir Manuel de la Peña Maldonado, consuegro suyo.²⁴⁶ Al parecer la marquesa, también a través de deudas de sus acreedores, logró aumentar sus propiedades. Así en 1781 Antonio Abbad reclama porque la marquesa se ha quedado con las tierras de la Recoleta, propiedad de Antonio Cortés, a título de la deuda que éste tenía pendiente con ella al morir.²⁴⁷ Ese mismo año la marquesa saca a remate esas tierras en 200 pesos más; las costas procesales las remató Manuel Cansino y Landázuri quien posteriormente fue encarcelado por no poder pagar el total estipulado por la marquesa.²⁴⁸

El anejo de esta hacienda era Pillagua donde a comienzos del siglo XVII parecía haber aún un asentamiento mitimae. En Pillagua la marquesa tenía 3 caballerías, una cuadra, dos y medio solares y mil noventa varas ubicadas en dirección al río San Pedro y plantadas de árboles frutales. No conocemos cómo llegan estas tierras a manos de la marquesa de Maenza, sin

embargo, la hipótesis más segura es que se haya tratado de tierras indígenas que las obtuvo por compra. El sitio de Pillagua era una localidad claramente indígena dentro del pueblo de Cumbayá como lo pudo comprobar Martín de Soria en 1730 en que no pudo componer una estancia en Pillagua pese al pago de 25 pesos; intentó nuevamente la composición de la estancia en 1764, la que confirmada bajo los linderos que se muestran a continuación:

por un lado con tierras de los indios del dho pueblo de Tumbaco y las que fueron de Dña María de Córdova quebrada de por medio, por arriba con tierras de comunidad de los indios de dho pueblo y serro del Illalo que llaman Jatun pongo por el otro con el camino rreal que traginan dhos indios con su ganados y por abajo con la quebrada Rumiguayco y encuentros de dos quebradas y la guerta en el sitio de Pillagua la qual y las tierras anexas a ellas lindan por un lado con tierras de comunidad de los indios de dho pueblo por el otro con los potreros de los herederos del Captn Dn Jasinto Gonsales quebrada de por medio por el otro lado con el Río Grande de dho púeblo que ase punta de reja.²⁴⁹

De esta linderación se desprende que las tierras de Pillagua y Rumiguayco estaban metidas en medio de tierras indígenas y de comunidad lo que explica la no conformación de la primera composición de ellas.

Suponemos que las tierras indígenas de Pillagua fueron traspasadas a españoles a través de diferentes vías: matrimonios, herencias, donaciones, ventas, etc. Una forma más compleja de traspaso es documentada para Pillagua a partir de las tierras de la mitimae Francisca de Aranda. En 1635 doña Francisca declara que tiene 8 cuadras de tierras en el sitio de Pillagua, de ellas deja en su testamento una parte a su hermano Marcos Acotingo y el resto para su sobrina Mariana González a la cual crió y cuidó. De acuerdo al testamento, Mariana no puede enajenar las tierras porque si lo hiciera el tío de Mariana, Agustín de Rivera y uno de los albaceas del testamento, podía quitárselas y fundar una capellanía.

Según informaciones de 1792 los albaceas vendieron estas tierras a Diego Melian de Betancour; otros informantes sostienen que Mariana González fundó la capellanía y que Pedro de Acosta, quien tenía la capellanía, las arrendó a Melian de Betancour primero y luego las vendió al cura de Guápulo Joseph de Herrera. Este último las vendió posteriormente a María de Salazar y también a Alonso de Rodríguez y Paredes, lo que ocasiona un pleito por estas tierras.²⁵⁰

Con respecto a la evolución de la tierra en Cumbayá llama la atención que en el siglo XVIII se den una gran cantidad de traspasos sobre todo en las huertas y estancias más pequeñas; otro hecho curioso es que muchos de estos traspasos se dan entre mujeres españolas sin la intervención de hombres. Un ejemplo de ello es la estancia El Cebollar y sus anejos Poroto Uco y Chicotog que en 1775 vende Eugenia Castellanos a la viuda Estefanía Araujo,²⁵¹ quien a su vez las vende en 1784 a Mariana Lasteros y Bastidas en 460 pesos de ocho reales al contado. Al año siguiente, 1785 Mariana Lasteros las vende a Ramona Enriquez en la misma cantidad.²⁵² Para 1791 Ramona Enriquez vende la estancia y sus anejos a Felipa Casino en 400 pesos de a ocho reales al contado.²⁵³ Seis años más tarde la estancia El Cebollar y sus anejos vuelven a ser vendidos, esta vez por Rafael Cansino y Rafaela Gallegos; esta vez el precio sube a 590 pesos de a ocho reales al contado debido a las mejoras que se han hecho.²⁵⁴

El cabezón de estancias y haciendas de Cumbayá de 1768 en adelante, consigna que los propietarios que pagaban impuestos por sus tierras en Cumbayá eran los siguientes:

- La de Juana de Arauz (que fue de Gardea) pagó hasta 1772 Narcisa Bonilla, desde 1772 hasta 1775 pagó Juana Abeldeveas y esta está debiendo los años 76 a 78.

Loreto Rebolledo G.

- La de la marquesa de Maenza.
- La de doña Juana de Arauz, cuya testamentaria debe hasta 1777, don Ignacio Checa pagó el 74 y 75 y debe hasta el 79.
- La de Esteban Cuesta, pagó hasta 1776, María Jijón 76 y 77 pagó Ventura Correa y debe hasta 1779.
- Mencia Arauz Rita de Arauz debe 9 años hasta 1777, pero al ser reconvenida pagó los 10 años vencidos en abril del 79.
- María del Castillo, debe el dueño Bernardo Osorio los 9 años.
- María Isabel Arellano, se agregó a la hacienda que fue del padre Lucero.
- La del padre fray Juan Lucero, pagó Manuel Valencia hasta 1774, Mariana Sanchez que la tuvo antes debe tres años. Pedro Ante albacea de Valencia pagó del 74 hasta el 77, desde 1777 a abril de 1779 debe el cura Tomás Romero.²⁵⁵

De acuerdo al listado de haciendas y estancias que se hace en la zona de Cumbayá para 1770,²⁵⁶ las propiedades eran las siguientes:

Hac. Ramón Redin.....	era del padre Lucero
Est. Payba de Sra. Montanera.....	era de Lucas Manso
Est. Bernardo Mogollón (herederos).....	era de Nicolás Castillo
Hac. marquesa de Maenza más anejo Pillagua	
Est. Cura Joaquín Sotomayor.....	era de Acosta
Est. Payba de Alejo Castellanos.....	
Cha. Rita Arauz.....	era de Mencia Arauz
Hac. Roxas del cura Pedro de la Carrera.	era de Juana Arauz
Est. Recoletilla de cura de Pedro de la	

Carrera.....	era de Antonio Cortes y marquesa de Maenza
Est. Pinza de cura Pedro de la Carrera....	era de Ventura Correa
Hac. Lumbisí de monjas conceptas.....	
Hac. Polinario Salazar.....	
Hac. Bartolomé Pérez.....	
Hac. Tomasa Baca.....	
Hac. Joseph Berdugo.....	
Hac. Baltazar Simancas.....	
Hac. Joaquín Soria.....	

La lista muestra la tendencia, para finales del siglo XVIII, al traspaso de la propiedad a manos de eclesiásticos y órdenes religiosas, tendencia que se acentúa en años posteriores. Esta situación ya había sido objeto de discusiones y prohibiciones por parte del Cabildo Quiteño en 1746; así, en diciembre de ese año se hizo representación ante la Real Audiencia de lo acordado por el Cabildo abierto de la ciudad donde se acordó "que no se vendiesen estancias a los religiosos y religiosas por las muchas que han adquirido además de sus patrimoniales no restando haciendas en que puedan utilizarse los seculares".²⁵⁷ Esta petición del Cabildo fue aceptada y por Real Cédula se prohibió la venta de tierras a sacerdotes y religiosos. Sin embargo, las tierras siguieron siendo traspasadas a manos eclesiásticas por diferentes vías, incluso la compraventa.

Una de las formas más comunes mediante la cual las órdenes religiosas adquirirían tierras era a través de los censos que se les adeudaba. Un buen ejemplo constituye la hacienda Miraflores de Nayón cuyo dueño era Pedro de Bonilla y que a su muerte recae en los padres Agustinos acreedores censualistas de esa hacienda.²⁵⁸ Una situación similar es la que ocurre con la estancia que en Tumbaco compró Fernando de Arispe al plesbítero Andrés Docampo, cuyo censo principal estaba en manos del convento de monjas conceptas de Quito, convento que además era propietario

Loreto Rebolledo G.

de la hacienda Lumbisí de Cumbayá comprada al cura Alonso de Aguilar.²⁵⁹

La inclinación terrateniente no era sólo característica de las órdenes religiosas especialmente de los jesuitas, sino también de los sacerdotes y presbíteros. Ya desde épocas anteriores se venía denunciando cómo los curas de pueblos convencían a los indígenas en el momento de la muerte para que les donaran sus tierras; también estos curas de pueblos intervenían directamente sobre el control de tierras de comunidad aprovechando que algunas de estas eran usadas por cofradías y en más de un caso traspasaron a vecinos españoles estas tierras destinadas al culto del santo patrono.

Una situación de este tipo es denunciada por los indígenas de Zámbez en 1749:

en dicho pueblo están dos cuadras de tierras poco mas o menos llamadas la guerta de Sn Miguel asignada para la festividad culto y benedición de dho sto... las que primero fueron de comunidad de los indios naturales de dho pueblo y los maiordomos nombrados para la dha festividad que apersiben dhas tierras para con su producto impedir en los gastos que se necesitan para la zelebracion y siendo como son dichas tierras ntras propias de comunidad... el Dr. Dn Antonio Villasis cura propio de dho pueblo de Zambiza a pretendido poner censo dhas tierras apersibiendose no se que cantidad de pesos de poder y mano de Dña Antonia Monxardin y por cuanto la susodicha nos hace muchos perjuicios y agravios introduciendose en las tierras de dho pueblo, como lo ha hecho en otras tierras mas de los indios deel... Solicitan amparo de las tierras del santo y el fin de los abusos por parte de Dña Antonia.²⁶⁰

La zona de Cumbayá no es ajena a esta situación. La primera orden religiosa que interviene, aunque de manera indirecta, es la de los Franciscanos, a través de las tierras que solicita fray Jodocko Ricke para los yanaconas del convento y que administra Germán Aleman a nombre de los mismos; y de las que dispone,

donando algunos pedazos a mestizos y vendiendo a Diego de Torres en el siglo XVI las de Lumbisí. Más tarde estas tierras pasarán al convento de la Limpia Concepción.²⁶¹ Luego encontramos en el valle al padre Lucero quien antes de 1770 había tenido una estancia en Cumbayá que vende a Manuel Valencia; esta estancia después de estar en manos seculares regresa nuevamente a un cura de Alangasí.²⁶² El cura Lucero tuvo otra estancia que vendió a Ramón Redín.²⁶³

Pillagua, estancia que fue de los Soria es comprada por el cura de Cumbayá, Januario Montesdeoca propietario de una hacienda en Tumbaco llamada Chuspiyacu que había rematado el presbítero Pobeda cuya compra se la hizo a Geronima de Mogollón;²⁶⁴ este cura además tenía una huerta en Chichi. El cura de Guápulo Joseph Herrera también había comprado tierras en Cumbayá en el sitio de Pillagua a Pedro de Acosta quien tenía una capellanía en dichas tierras.²⁶⁵ El prebendado de la Catedral, canónigo Sotomayor, también tenía propiedades en Cumbayá: una de ellas la había comprado a Jacinto Viteri de la Torre y vendida posteriormente a Antonia Valencia,²⁶⁶ quien a su vez la vende al sacerdote Ramón de Arturo Mena. La otra estancia que tenía en Cumbayá el canónigo había sido de Acosta, pero no se menciona cómo llegó a sus manos.²⁶⁷ En 1783 el cura de Tumbaco, Francisco Morales y Albornoz compra las tierras de la Recoleta a Manuel Cansino y Landázuri, quien a su vez las vende en 1784 a Pedro de la Carrera, administrador de los bienes temporales de los Agustinos.²⁶⁸

Entre las órdenes religiosas, aparte del convento de monjas conceptas que mantiene sus propiedades de Ichimbía y Lumbisí, adquiere especial importancia la orden de los padres Agustinos que llega a controlar varias haciendas: Pinza, Auqui, Pisugualla, Roxas y Recoletilla que en total suman 66 caballerías y media, 44 cuadras tres solares y 6.332 varas de tierras. Cuando se avalúan estas propiedades en 1795 por dimisión que hizo de dichas ha-

ciendas el Prior del convento de San Juan Evangelista a la muerte de fray Antonio Mora, se ve que la hacienda Roxas tenía una extensión de 22 caballerías y media que se tasó inicialmente a 200 pesos la caballería pero que luego subió por tener -entre otras cosas- "dos anejos de gente para su trabajo y labor".²⁶⁹ La hacienda Pisugulla tenía 25 caballerías y se tasó en 200 pesos cada una, la estancia Pinza constaba de 7 caballerías 6 cuadras y tres solares, Auqui tenía 12 caballerías y Recoletilla 38 cuadras 6.332 varas. Es decir que en el valle de Cumbayá había mayor cantidad de tierras en manos del convento agustino que las que tenía la marquesa de Maenza. Estas haciendas llegaron a manos de los agustinos por estar sometidas a censo a favor de este convento.

Hacia finales del siglo XVIII las propiedades de eclesiásticos y órdenes religiosas en Cumbayá según los cabezones eran las siguientes:

1782-83²⁷⁰

- Presbítero Tomás Romero del padre Lucero
- + En el cabezón no se menciona Lumbisí de las monjas conceptas ni las propiedades de los Agustinos en manos de fray Antonio de Mora (Auqui, Pisagulla, Pinsa, Roxas, Recoletilla)

1786-1795²⁷¹

- Roxas (fue de Juana Arauz (fue en manos de Pedro de la Carrera que administra para el convento San Agustín
- Recoletilla- Pedro de la Carrera
- Pinza- Pedro de la Carrera
- Lumbisí- monjas conceptas.

1797²⁷²

- Lumbisí- monjas conceptas
- Recoletilla- San Juan Evangelista
- Eugenio Perez (cura de Cumbayá)

1800²⁷³

- Lumbisí- monjas conceptas
- Recoletilla- San Juan Evanlista
- Presbítero Mariano Arias (en lo que fue de Eugenio Pérez).

En el mapa y cuadro puede verse como a finales del siglo XVIII ya está consolidada la propiedad española en Cumbayá, la que ocupa una extensión importante del valle. Sólo 8 haciendas poseían 106 caballerías y media, 60 cuadras, 6 y medio solares y 7.358 varas (sin contar el anejo de Lumbisí, del cual las monjas conceptas pretendían 120 caballerías). De esta cantidad la participación eclesiástica en la tenencia de la tierra del valle, era alrededor de un 60% sin considerar Lumbisí, ya que para esa fecha las tierras del anejo estaban en disputa con los indígenas.

Se puede afirmar que para fines del siglo XVIII el valle de Cumbayá es, en gran parte, una zona de propiedad española orientada a la explotación fructícola en estancias y huertas más bien pequeñas que tienden a cambiar de dueño al cabo de pocos años; en estos traspasos tienen -como ya se dijo- intervención importante las mujeres españolas. Si en el siglo XVII en las transferencias participaban indígenas teniendo las mujeres un rol importante en el traspaso de tierras desde el grupo indígena al conquistador, vía matrimonio y herencia a hijos mestizos, en el siglo XVIII ya no hay mención de indígenas en las ventas, las que se dan entre españoles y en donde las grandes haciendas tienden a crecer a costa de las tierras de los vecinos más pequeños, ya sea a través de compra o a partir de deudas que no se pueden pagar. El sistema de acrecentar propiedad agrícola a costa de las tierras de los acreedores aparece como un mecanismo privilegiado a través del cual las órdenes religiosas (y de manera particular los agustinos) logran controlar un porcentaje importante de las tierras de Cumbayá. Otra característica importante del siglo XVIII con respecto a las tierras, es que pese al proceso de concentración que se va dando, la tierra no tiene un alto valor en sí; en el momento de los avalúos las mejoras -casa, acequias, plantaciones- contribuyen a elevar los precios, como también el acceso fácil a mano de obra indígena que pueda ser ocupada como peones o gañanes en las estancias y haciendas españolas.

La consolidación de la propiedad española en el valle hacia fines del siglo XVIII, que se traduce en una importante cantidad de tierras en manos de hacendados y estancieros españoles es un hecho innegable, una de cuyas consecuencias fundamentales es la pérdida de las tierras de comunidad y el estrangulamiento de la producción de autosubsistencia del grupo aborigen, lo que debió acrecentar el abandono de las comunidades y la práctica del concertaje.

Para 1786 en la visita de hace Nuño Apolinar de la Cueva Ponce de León a los pueblos de las cinco leguas de Quito, encuentra que de nueve parcialidades existentes en Cumbayá, 8 de ellas han perdido sus ejidos y pastos y en sólo cuatro casos aún se conservan tierras de comunidad, aún cuando tres de ellas tienen pedazos de tierras comunitarias fuera del pueblo de Cumbayá.²⁷⁴

La parcialidad Quinrray a través de su cacique declaró "que este pueblo no tiene exidos, ni pastos comunes y que los ganados de los indios y de otras personas sólo se mantienen en los rastrojos y plasotas", manifestó además que su parcialidad no tiene tierras de comunidad en Cumbayá, solo unas tierras de comunidad en Tumbaco pero estaban arrendadas por evitar pasar el río. Más adelante agregó "que los casiques y demás indios que tienen sus posesionistas y tierras en este pueblo se mantienen sembrando y cultibandolas y que los indios gañanes y sueltos se mantienen con su trabajo y los socorros que les dan sus amos por su trabajo".

Al ser interrogado el cacique de la parcialidad Quinlapeña sostuvo que aparte de las tierras que tenía en arriendo en Tumbaco la parcialidad Quinrray y un pequeño pedazo de tierras que poseía en la Recoleta la parcialidad Vilaña, la parcialidad Quispi del anejo Lumbisí era la única que tenía ejido y pastos comunes, desde que tiene pleito con el convento de las monjas conceptas. Agregó además que la parcialidad de Ibarra tenía tierras de comunidad en los términos del pueblo de Guápulo, pero "que no

haviendo casique en esta parcialidad se halla en posesion de ellas el padre Mro Lepe del orden del gran padre San Agustin por via de arrendamiento".

El cacique de la parcialidad Quingalumbo y Mendes dijo "que este pueblo no tiene tierras de comunidad mas de tan solamte tiene una de las parsialidades tierras sembraderas en el citio Apianda de la que se hallan en posesion", más adelante agregó "que los miserables indios deste pueblo se hallan bastabtes víveres para su mantencion por no tener tierras qe sembrar y mantener porque los españoles y mestisos desde tiempos antiguos se han ydo introdusiendo en las tierras de indios".

El cacique de la parcialidad Quispi de Lumbisí, anejo de Cumbayá, dice que en ese anejo "se hallan en posesion todos los indios de las tierras de comunidad el espacio de sinco años, las mismas que antes posehia el Monasterio de la Limpia Concepcion con quien esta en litigio en la Real Audiencia cuyas tierras sirven de pastos comunes", más adelante añade que "las tierras nombradas San Franco de Pinza, questan a un lado de Lumbisi, jurisdiccion deste pueblo que posehia el R.P. fray Joseph Anyano del Orden de Nuestra Sra. de Las Mercedes son de comunidad de las parsialidades de Pichincha, Peralta y de Gualoto situadas en la Parrochia de Sn Blas de la ciudad, que siendo de comunidad pasaron a vender los tres casiques al R.P. fray Maldonado de dha orden dejando a los pobres indios en la calle".

El cacique de la comunidad Picol confirma que las parcialidades de Cumbayá no tienen ejidos ni pastos comunes.

De acuerdo a la información recogida en esta visita, se hace evidente que los indígenas de Cumbayá han perdido sus tierras de comunidad junto con los ejidos y pastos. Sorprende que los únicos pedazos de tierras que se retienen son aquellos que poseían afuera del pueblo, en Tumbaco y en Apianda, zonas en que la

presión española sobre la tierra fue similar a la de Cumbayá; tanto es así que para esta época no existe Apianda como pueblo sino como localidad. En Tumbaco los pleitos y litigios por tierras entre indígenas y españoles muestran un conflicto agudo por el control de este recurso. Tal vez pueda explicarse esta situación debido a que las tierras de comunidad fuera del pueblo de residencia parecen haberse destinado al arriendo desde épocas anteriores, arriendo a vecinos españoles que posiblemente impidió que estas tierras fueran arrebatadas por los hacendados vecinos.

Después de la visita realizada, Nuño Apolinar de la Cueva informa "que ha encontrado algunas quejas de tener los indios vendidas tierras y casas unos a españoles y mestisos y otros a los mismos indios concurriendo para algunas ventas permiso de vtro Fiscal Protector de indios... así mismo se me han denunciado algunas tierras de comunidad que estan en poder de hasendados y que los casiques que corrian con ellas las avian vendido o hypotecado...", ante esta situación solicita instrucciones y una explicación por parte del protector de naturales que ha permitido las ventas.

El protector se justifica diciendo que

para subvenir a sus necesidades han vendido los Casiques y demas indios assi algunas tierras de comunidad con otras propias de los interesados a algunos españoles destos sitios y otros han llegado los compradores a formar unos cuantos fundos, sobre los cuales han cargado crecidos principales pertenecientes a diversas obras pias los que hallan en tercero y cuarto poseedor haviendo poseido inmemorialmente o a lo menos todo aquel tiempo bastante aprescrivir cualquier derecho contra ellos si oy se pretendiera vindicar estas tierras y resindir aquellos contratos sería mover un fermento inagotable de litigios...

Además señala que los indígenas deberían devolver el dinero que recibieron por las ventas de sus tierras, dinero que no poseen, por lo tanto recomienda dejar las cosas como están amonestando a los vecinos y mestizos de los pueblos a no comprar

tierras indígenas ya que la ley lo prohíbe.²⁷⁵ Es decir que se asume la situación de hecho sin hacer nada por remediarla.

Para 1777 la situación de las tierras indígenas ya se había complicado porque se permitió componer las tierras realengas que estaban en posesión de particulares y se dispuso que se concedan tierras baldías a quien las quiera.²⁷⁶ Esta disposición real debió propiciar las invasiones y despojos de tierras de comunidad, ya que con el pretexto de denunciarlas como baldías podían ser concedidas a otros sujetos.

En 1798 el fiscal protector de naturales denuncia ante el Rey los abusos hechos a los indígenas, que se traducen en despojos y usurpaciones de sus tierras; acusa que al morir un indígena que adeuda los reales tributos y aún conserva un pedazo de tierra, el administrador del ramo se lo quita para saldar la deuda con lo que quedan en la miseria sus parientes y deben irse a otros parajes o concertarse.²⁷⁷

5. Tenencia de la tierra en Cumbayá. Siglo XIX

Para el siglo XIX se cuenta con poca documentación sobre la propiedad de las tierras de Cumbayá, tienden a desaparecer los pleitos entre indígenas y españoles y los pocos que se encuentran dan cuenta de los intentos de expansión de las haciendas ya consolidadas desde el siglo anterior. Las tierras disponibles, tanto para indígenas como para no indígenas, parecen haber disminuido drásticamente restringiendo al máximo el mercado de tierras. Esto se tradujo en la implementación de prácticas cada vez más agresivas por parte del grupo colonizador para apoderarse de las ya estrechas tierras indígenas. Las pequeñas estancias españolas tampoco parecieron salvarse del expansionismo de los propietarios más grandes.

Si bien se cuenta con listados de estancias y haciendas, los datos que incluyen parecen ser distorsionados. Así para 1804 se

Loreto Rebolledo G.

encuentra una lista de las haciendas y estancias de Cumbayá (suponemos que para el cobro de los impuestos) donde se hace visible la intención de ocultar sus verdaderas dimensiones, un ejemplo claro es el de la marquesa de Maenza, cuya hacienda la venden en 1815 sus herederos; medía para esa fecha 35 caballerías, y en el listado aparecen sólo 12 caballerías.

Listado de Haciendas y Fincas de Cumbayá en 1804

- De la Sra. Josefa Mateus (marquesa de Maenza) con sus dos anejos llamado Pillagua y Achalay, estas dhas tienen como 12 caballerías y de estas 4 son inútiles.
- La de don Manuel Salazar tiene como 5 caballerías y de estas las dos y media de Cangahual inútiles.
- La de Montanero que hoy es la de Isidora Peres tiene como dos caballerías y la una es inútil de piedras.
- La de Castellanos que hoy es de la misma Isidora Peres tiene como cinco cuerdas y de ellas son dos inútiles.
- La de Casorla que hoy es de don Mariano Garrido tiene como dos caballerías y de estas solo tiene media caball. de tierra buena y lo demás es cangahua.
- La de Arauz nombrada Pisugullo que hoy es de Dn Bartolo David tiene como 15 caball. las 6 buenas y las 9 inútiles.
- La de Rojas que tiene don Vicente Peñaherrera son como 12 caball. más de las 9 de tierra buena y las tres son inútiles.
- Sr Peñaherrera llamadase la Recoletilla tiene como dos caball. y de esto la media caball. es inútil.

- De Alejandra Basantes llamada Auqui grande tiene como 12 caball. de tierras y la mayor parte es de cangahua inutiles.
- La Sa. Da. Franca Moran tiene dos asienditas llamadase Pincha y son como siete caball. pero de estas son inutiles 4 caball. de mucha pedreria y cangahua.
- Las monjas conceptas que llaman Lumbisi como Isimbia tienen 35 caball. y de esto la mitad es muy inutil enteramte.
- La de Ayala tiene 5 cuadras las 2 son inutiles.
- La Inocencio Soto tiene 5 cuadras y la mitad es inutil.
- La de Julian Peres tiene 5 cuadras y de estas las dos inutiles
- De Manl Gonsales tiene 3 cuadras toda buena.
- La de Dn José Soria llamadase Sn Sebastian tiene 12 quadras las 10 de tierra inutil y las dos buenas.
- La de Petrona Escobar tiene dos quadras buenas.

Se termina la información con el comentario de que las cosechas se hacen cuando el año está bueno y ahí rinden 10 por uno y si nó se saca la semilla.²⁷⁸ Entre 1804 y 1821 hay un vacío documental importante que impide saber que sucede con la tenencia de la tierra en Cumbayá, el único documento que encontramos para 1808 hace referencia al estado de las tierras de comunidad y de las tierras indígenas en general. El documento dirigido al Rey dice "es imponderable el transtorno que se experimenta en esta jurisdiccion en el recomendable ramo de comunidades de indios. Los gobernadores y casiques las distribuyen arbitrariamente: las arriendan y aun lo que es mas muchos vesinos españoles se han introducido en ellas, las han manejado por muchos años, la usufructuan sin el menor titulo ni dro. De aqui es que los infelices

indios tributarios de la maior parte carecen aun del mas pequeño terreno conque pudieran subvenir a sus frecuentes necesidades, las de sus hijos y familias".²⁷⁹ El párrafo da cuenta de la situación de los indígenas y su pérdida de tierras para comienzos del siglo XIX, solicita además se le de respuesta sobre qué hacer con los indígenas que carecen de tierras:

suplico rendidamente a V. A. que en obsequio de los mismos indios se sirva librar las mas estrechas providencias declaratorias sobre el orden metodo y demas que debo guerdar en su arreglo, pues al contrario pretxto a V. A. que al buelta de pocos años no existira talvez aun el nombre de comunidades, segun practicamente lo tengo experimentado.

El ejemplo de que esta denuncia no era exagerada lo da el cacique de Tumbaco Santiago Aynapicol, quien denuncia los diversos mecanismos que ha usado el forastero blanco José Salazar para formar su estancia a costa de las tierras indígenas. Primero aconsejó a Manuel Aynapicol, quien tenía presentadas por sus parientes unas tierras linderas a la hacienda del obraje de Tumbaco, para que hiciera testamento dejando esas tierras a su hija Guartay que estaba casada con el mestizo Toribio Escobar. Luego Salazar hizo que se nombrara priosta a Guartay y para poder hacer el gasto de la fiesta convenció a Escobar que le vendiera esas tierras. De la misma manera consiguió despojar a Martín Collaguazo.

Además aprovechando las muertes ocurridas con la epidemia de manchas se introdujo en las tierras de comunidad llamadas Jolagasí, apropiándose incluso de las tierras del anciano Asencio Imbaya. Con estas tierras formó una hacienda y las "asanjó" impidiendo el tránsito de los indígenas por ellas. Como el hijo de Asencio Imbaya logró retener un pedazo de tierras, pese a que lindaban con las de su padre, Salazar "ya le ha sacado y agregado a su hacienda con el aparentado título de arrendador y aunque también tuvo su reclamo sobre el particular lo retrajo al indio con

su genio litigioso y logró con amenazas y papeladas quedarse con ellas y las está sembrando y usufructuando actualmente".

A todos estos despojos se agregan los daños y perjuicios que hace con su ganado pues

sin tener pastos propios y por aprovechar de los ajenos pertenecientes a las haciendas del obraje y Cunugyaco rompe ntras sanjas y conduce a los altos de dhas haciendas su yegua y ganados por ntras sementeras dañandolas y poniendoles cerca de ellas... y cuando se reclama, se vale de una voz alta y grosera, para no pagar y virtiendo amenazas contra los indios hace lo que quiere, diciendo que save litigar y triunfar de todo a la fuerza de pleitos insultos y probocaciones.²⁸⁰

En 1821 el Indígena Ignacio Mendes ilustra la dramática situación denunciada más arriba, cuando solicita vender media cuadra de tierras llamadas Tiopamba para solventar los gastos de su matrimonio con Flora Olipa, el terreno es tasado en 20 pesos y a partir de su mesura se ve que no alcanza a la media cuadra, ya que la parte faltante se gastó en el funeral de su primera esposa.²⁸¹

Ese mismo año Francisco Jijón, comprador de la hacienda Cumbayá de la marquesa de Maenza, enfrenta la demanda del indígena Rudecindo Sulca quien dice haber comprado un pedazo de tierras a Angela Mendez, viuda del gobernador de Cumbayá, en las cuales Jijón ha introducido a una negra y un indio pretextando que las tierras le pertenecen. Jijón se excusa diciendo que Angela Mendez le vendió esas tierras a él antes que a Sulca.²⁸² Jijón enfrenta en 1821 una demanda de Dámaso Erdoíza quien lo acusa de haber expropiado el camino que lleva a Achalay Guayco²⁸³ lo que demuestra que las prácticas expansionistas de los grandes hacendados del valle afectó a indígenas y pequeños propietarios blancos.

Loreto Rebolledo G.

Para 1824 se hace el listado de haciendas y estancias de la parroquia de Cumbayá.²⁸⁴

- Casa de placer de Jijón	Huertos jardines y caña
- Hacienda de Pedro Saenz	Pan sembrar
- La del notario Miguel Munive	Pan sembrar
- Francisca Soria	Pan sembrar
- La de la Concepción	Pan sembrar
- La de Hermenegildo Peñaherrera	Pan sembrar
- La de Antonio Silva	Pan sembrar
- Gregorio Padilla	Pan sembrar
- Damaso Erdoiza	Pan sembrar
- La casa y tierras de Rosa Ayala	Pan sembrar
- La casa y terreno de José Soria	Pan sembrar
- El terreno de Mariano Erazo	Pan sembrar
- El terreno de Petrona Barros	Pan sembrar

Notas

191 Libro Primero de Cabildos, t. I, p. 116.

192 Libro Primero de Cabildos, t. I, p. 116-118.

193 Ibid, p. 25 y 47.

Pese a que no se especifica la cantidad distribuida, pensamos que deben haber sido 8 fanegas las que proveyó, pues esta es la medida que había adoptado el Cabildo de Quito en Junio de 1535: "...para hazer sus sementeras se entiende que el que mas tierra se le diere sea 8 fanegas de sembradura (Libro Primero de Cabildos de Quito, t. I, p. 105). Teniendo en cuenta lo prominente de la mayoría de los beneficiados con preveimientos en Cumbayá creemos que recibieron 8 fanegas al igual que los demás vecinos.

194 Libro Primero de Cabildos, t. I, p. 139-145.

190

- 195 Libro Primero de Cabildos, t. I, p. 121.
- 196 Libro Primero de Cabildos, t. I, p. 420.
- 197 Libro Primero de Cabildos, t. I, p. 421.
- 198 Ibid, pp. 407-408
- 199 Ibid, p. 421.
- 200 Ibid, pp. 423-425.
- 201 Libro de Proveimientos de tierras, cuadras, solares, agua, etc., por los Cabildos de la ciudad de Quito 1583-1594. 1941, p. 48.
- 202 Ibid, p. 105
- 203 AGOF-Q, 7-I-VI/13/18.
- 204 Colección de Cédulas Reales, t. I, p. 435.
- 205 Colección de Cédulas Reales, t. I, p. 400.
- 206 Ibid, p. 559.
- 207 Ibid, JJ p. 546-547.
- 208 ANH-Q, Indígenas, C. 2, 11-VI-1626.
- 209 ANH-Q, Indígenas, C. 3, 7-XI-1633.
- 210 ANH-Q, Indígenas, C. 20, 9-XI-1643.
- 211 ANH-Q, Indígenas, C. 3, 12-XI-1634.

- 212 ANH-Q, Indígenas, C. 4, 21-XI-1644.
- 213 ANH-Q, Indígenas, C. 28, 1704-IV-10, f. 3.
- 214 ANH-Q, Indígenas, C. 8, 1662-VI-6..
- 215 ANH-Q, Indígenas, C. 19, 24-X-1691.
- 216 ANH-Q, Indígenas, C. 20, 1693-I-3.
- 217 ANH-Q, Indígenas, C. 172, hojas sueltas, 29-XII-1687.
- 218 Colección Vacas Galindo, toda la información citada en líneas siguientes corresponde a esta visita (los subrayados son nuestros).
- 219 Ver último capítulo sobre Lumbisí.
- 220 ANH-Q, PQ, 1693-1699 #15, Doc. 398, f. 14.
- 221 Colección Vacas Galindo, p. 692.
- 222 ANH-Q, PQ, 1646-1660, Lib. 5, Doc. 183.
- 223 Colección Vacas Galindo, p. 672.
- 224 ANH-Q, Indígenas, C. 31, 26-III-1707.
- 225 ANH-Q, Notarías, I Not. Gómez Jurado 1702, f. 76.
- 226 Ibid, f. 82.
- 227 ANH-Q, Indígenas, C. 70, 1757-IV-18, f. 1.
- 228 ANH-Q, Indígenas, C. 80, 1764-I-2, f. 1-1v.

- 229 ANH-Q, Indígenas, C. 37, 1781-8-XII, f. 3.
- 230 ANH-Q, Indígenas, C. 47, 1732-III-15.
- 231 ANH-Q, Indígenas, C. 49, 1735-IX-25.
- 232 ANH-Q, Indígenas, C. 92, 1776-VI-27.
- 233 ANH-Q, Indígenas, C. 93, 1776-VI-20.
- 234 ANH-Q, Indígenas, C. 125, 1792-7-XI.
- 235 ANH-Q, Notarías, I Not. Gómez Jurado, 1700-1701, f. 359.
- 236 ANH-Q, Notarías, I Not. Gómez Jurado, 1702, f. 66.
- 237 MAH-Q, Demandas y Juicios, 1701-1755 # 00038.
- 238 ANH-Q, Indígenas, C. 168, 6-V-1785.
- 239 ANH-Q, PQ, 1753, vol. 44, Doc. 1749, f. 36.
- 240 ANH-Q, Tierras, C. 179, 1815-IX-20.
- 241 Ibid.
- 242 ANH-Q, Tierras, C. 179, 1815-IX-20
- 243 ANH-Q, Notarías, I Not. Thomas Pazmiño, 1789-1791 28-VI-1790, f. 317.
- 244 ANH-Q, Tierras, C. 179, 1815-IX-20, f. 73 v.

Loreto Rebolledo G.

- 245 ANH-Q, Notarías, I Not. Thomas Pazmiño, 1789-1791 28-VI-1790, f. 317.
- 246 Ibid.
- 247 MAH-Q, Demandas y Juicios, Quito 1642-1687 # 00037, f. 263.
- 248 ANH-Q, Tierras, C. 114, 1783-VII-11.
- 249 ANH-Q, Tierras, C. 82, 1764-14-VIII, f. 9 v
- 250 ANH-Q, Tierras, C. 134, 1792-IX-23.
- 251 ANH-Q, Notarías, I Not. Thomas Pazmiño, 1783-1784, 6-VII-1784, f. 446 v.
- 252 ANH-Q, Notarías, I Not. Thomas Pazmiño, 1785-1786, 5 -II -1785, f. 31v.
- 253 ANH-Q, Notarías, I Not. Thomas Pazmiño, 1789-1791, 17-I-1791, f. 440.
- 254 ANH-Q, Notarías, I Not. Mariano Pazmiño, 1796-1800, 31-V-1797.
- 255 ANH-Q, Tributos, C. 13, 1768. Libro de la Cobranza de Cabezón.
- 256 ANH-Q, Haciendas, C. 11, 1770, f. 8-8 v. Nos parece que la fecha del listado no es 1770; sino que posterior, alrededor de 1790.
- 257 ANH-Q, Tierras, C. 61, 1746-XII-16, f. 1.
- 258 ANH-Q, Tierras, C. 42, 1732-IX-13.
- 259 ANH-Q, Religiosos, C. 10, 10-XI-1717.

- 260 ANH-Q, Indígenas, C. 61, 1749-VIII-28, f. 1.
- 261 Véase último Capítulo referente a Lumbisí.
- 262 ANH-Q, Civiles, C. 1, 1-VI-1782.
- 263 ANH-Q, Haciendas, C. 11, 1770, f. 8-8 v.
- 264 ANH-Q, Tierras, C. 125, 1787-30-VI.
- 265 ANH-Q, Tierras, C. 134, 1792-IX-23.
- 266 ANH-Q, Notarías, I Not. Thomas Pazmiño, 1785-1786, 31-XII-1785, f. 292.
- 267 ANH-Q, Haciendas, C. 11, 1770.
- 268 ANH-Q, Notarías, I Not. Thomas Pazmiño, 1783-1784, 31-VI-1784.
- 269 ANH-Q, Indígenas, C. 168, 16-V-1785, f. 70.
- 270 ANH-Q, Civiles, C. 1, 1-IV-1782.
- 271 ANH-Q, Tierras, C. 125, 30-VI-1787.
- 272 ANH-Q, Tierras, C. 125, 30-VI-1787.
- 273 ANH-Q, Tierras, C. 125, 30-VI-1787.
- 274 ANH-Q, Indígenas, C. 31, 26-III-1707. La información que se cita a continuación fue entregada por los caciques de las parcialidades de Cumbayá en esta visita f. 7 v a 15v.
- 275 ANH-Q, Indígenas, C. 83, 1767-29-VIII, f. 1-2 v.

Loreto Rebolledo G.

- 276 ANH-Q, PQ, 1781, vol. 5, Lib. 178, Doc. 4833.
- 277 ANH-Q, Indígenas, C. 135, 1-IV-1797..
- 278 ANH-Q, PQ, 1804, vol. 6, Lib. 414, Doc. 9648-6, f. 110
- 279 ANH-Q, Indígenas, C. 184, Hojas sueltas, 1803-1805, 17-VIII-1808.
- 280 ANH-Q, Indígenas, C. 162, 1817-XI-26.
- 281 ANH-Q, Indígenas, C. 185, Hojas sueltas, 1820-1859, 8-I-1821.
- 282 ANH-Q, Indígenas, C. 165, 1-V-1821.
- 283 ANH-Q, Tierras, C. 165, 1821-XII-15.
- 284 ANH-Q, Haciendas, C. 35, 1824-X-9 f. 1 Plan formado según orden del Sr. Intendente y Decreto del Supremo Congreso...

CAPITULO 5

LUMBISI: DEFENSA DE LA TIERRA Y RECONFORMACION DE LA COMUNIDAD

tapia nuestro amo que fue nos dexo estas tierras para nosotros y nuestros hijos y parientes. y si algun dia vienen de otras tierras algun hermano o pariente nuestro a donde le hemos de dar tierras para que siembre. no las vendan...²⁸⁵

El avance de la hacienda española a costa de las tierras de los indios modificó sustancialmente el valle de Cumbayá, no sólo en lo que se refiere a la tenencia de la tierra, sino a las formas de subsistencia indígenas, estrangulando sus posibilidades de auto-subsistencia y liberando fuerza de trabajo barata necesaria al funcionamiento de estancias y haciendas españolas. Es así como para 1786 en Cumbayá de un total de 130 indígenas tributarios, sólo 58 de ellos se encuentran sueltos frente a los 71 concertados en cinco haciendas de españoles los cuales se distribuían de la siguiente manera: 25 en la hacienda de la marquesa de Maenza, 2 en El Auqui de Pedro de la Carrera, 24 en Lumbisí de las monjas conceptas, 10 en la hacienda de Ramón Redin y 10 en otra hacienda de Pedro de la Carrera.²⁸⁶

De los indígenas sueltos, la mayor parte (29) corresponden a la parcialidad Quispi de Lumbisí, mientras los indígenas de otras parcialidades de Cumbayá se encuentran concertados en las haciendas. Los forasteros sueltos de Cumbayá eran 29 indígenas,

Loreto Rebolledo G.

es decir igual al número de indios sueltos del cacique Quispi de Lumbisí.

Para 1809 de 128 tributarios, 74 están concertados en 6 haciendas y 54 se mantienen sueltos.²⁸⁷

A través de la revisión documental se hace evidente que a medida que avanza la Colonia, el anejo de Cumbayá, Lumbisí, va adquiriendo especial importancia para los indígenas. Mientras se reduce el número total de tributarios del valle, en Lumbisí aumentan; así la parcialidad Quispi que en 1712 tenía 14 tributarios por tercio, en 1765 sube a 67 tributarios; mientras la parcialidad de Vilaña la que con 69 indígenas tenía el mayor número de tributarios en 1712, baja sólo a 28 en 1765.²⁸⁸ Curiosamente, mientras en Cumbayá los indígenas van perdiendo tierras de comunidad y de pastos y ninguna parcialidad cuenta con ejidos propios, en Lumbisí sí las tienen, según la información recogida en la visita de Nuño Apolinar de la Cueva en 1786.

Estos dos fenómenos, el aumento de tributarios en Lumbisí mientras decrecen en Cumbayá, y la conservación de tierras de comunidad en el anejo mientras se pierde en el pueblo principal, son buenos indicadores de procesos subterráneos y complejos que ocurren a nivel del grupo indígena, que se inician en la Colonia temprana y culminan al final del período colonial. De estos procesos de larga duración y maduración da cuenta un pleito por tierras iniciado por los indígenas de Lumbisí en 1674 y que culmina en 1824, pleito que sirvió de motivación para esta investigación y también de columna vertebral del trabajo.²⁸⁹

El litigio se inició en 1762 entre el administrador de la hacienda Lumbisí de las monjas conceptas y el común de indígenas de Lumbisí. El pleito comienza por la denuncia del protector de indios de que los aborígenes son obligados a prestar servicios en las haciendas de Itchimbía y Chillogallo, de propiedad de las monjas, por turnos de un mes cada uno,

alejándolos de sus familias y sembrarlos sin pagarles más que lo que ganaban en Lumbisí. Los indígenas alegan que ellos no se habían concertado para estos trabajos sino para servir en Lumbisí (desde la época de la conquista) por la paga del tributo, una fanega de maíz, capisayo y un pedazo de tierras para sembrar que se les asignaba dentro de la hacienda.

Luego la discusión deriva hacia la propiedad de la tierra: los aborígenes insisten en que éstas les pertenecen desde la temprana Colonia, ya que sus antepasados huyendo "de la tiranía que esperimentaban" salieron de los pueblos de Licto y Punín trayendo consigo al patrón San Bartolomé con el que fundaron capilla al instalarse en Lumbisí. Sostienen que estando ya asentados y al carecer de doctrinero dejaron que se instalara el cura Alonso de Aguilar a quien, a cambio de la doctrina y los sacramentos, le prestaron un terreno para que tuviera sus mulas; poco a poco -dice el documento- el presbítero les fue sacando tierras hasta formar una hacienda, sin que los indígenas se opusieran ya que pensaban que más tarde de Aguilar les devolvería, lo que no sucedió ya que, cuando el cura murió las dejó a las monjas conceptas para que en compensación hicieran profesar a dos hijas o sobrinas suyas.

Por su parte, el administrador de las monjas alega que los indígenas de Lumbisí son indios sueltos, que al salir de sus pueblos se han metido en las tierras de Lumbisí, usurpándolas. Argumenta, además, que en 1674 don Miguel Paullán, indio de la hacienda, también litigó con las monjas por la propiedad de las tierras de Lumbisí, siendo la sentencia favorable a las religiosas y permitiéndose a los indios quedarse dentro de las tierras de la hacienda, gozando de la asignación de un pedazo de tierra a cambio de la obligación de servir en ellas. En ese entonces las monjas se comprometieron a pagar el tributo y diezmo de los indios, darles una fanega de maíz, y capisayo. Pero, como los indígenas aumentaron desmesuradamente, se les conmutó el trabajo en Lumbisí por servicio en Ichimbía y Chillogallo -12 indígenas por

mes- quedando el convento obligado a las referidas contribuciones más media fanega de maíz y un real para cada uno de ellos. Sin embargo, los indios se resisten a ir a trabajar a las otras haciendas y exigen un real diario de pago, como si fueran alquilones cuando en realidad no lo son.

En el pleito de 1674 los indígenas insistieron en que el Capitán Diego de Torres -administrador del convento de las monjas conceptas- había traído a sus bisabuelos y abuelos de Riobamba, dándoles tierras en Lumbisí a cambio de las que habían dejado en su pueblo (esto había ocurrido ochenta años antes del pleito); Diego de Torres -al decir de los indios- les había señalado sitio para la primera y segunda siembra; luego, cuando Pedro de Orellana sucedió a Diego de Torres como administrador del convento, hizo concierto con los indios obligándose a darles tierras y pagarles el tributo (100 pesos anuales) a cambio de su trabajo en la labranza de las tierras de la hacienda.

El protector plantea que si el canónigo Aguilar dejó las tierras a las monjas, se las dio sin ningún indio del quinto y que el administrador del convento al tener tierras pero no quien las trabajara, desnaturalizó a los bisabuelos de los indios quienes vivían en Chambo, dándoles las tierras de Lumbisí. Solicita, por lo tanto, que los aborígenes queden en las tierras que ocupan en Lumbisí y que las monjas les paguen el jornal que se acostumbra a dar a los indios alquilones, para que estos puedan pagar sus tributos, sin que se les exija servicio personal.

Se dicta sentencia favorable al convento y se ordena que los indios desalojen las tierras de Lumbisí, debiendo las monjas pagar a los indígenas las mejoras hechas.

En 1741 el administrador del convento de monjas conceptas pide se haga cumplir la sentencia de 1674, ya que los indios no han desalojado las tierras y se niegan a servir en la hacienda. Se

Lumbisí: Defensa de la Tierra y Reconformación de la Comunidad

decide enviar un visitador a Lumbisí para que proceda a la expulsión de los indígenas y a la demolición de sus casas.

La Protectoría de Naturales solicita que antes de ello el convento de monjas presente los títulos de propiedad que tenía el canónigo Aguilar de las tierras de Lumbisí, ya que éstas deberían haber sido compuestas con su Majestad o haber sido vendidas con autorización del protector de indios ya que eran tierras de comunidad. Argumenta que los indios al venir de Chambo e instalarse en Lumbisí fundaron pueblo de indios, levantando iglesia con campanas, efigies y ceras y que ellos mismos sostenían el culto. Según el defensor de los aborígenes, el pueblo fue levantado en un sitio realengo con aceptación de los jueces, con anterioridad a la existencia de la hacienda.

El protector sustenta su defensa en una Ley de Indias que dice que un pueblo de indios debe tener

... una latitud en circunferencia... de una legua de distancia del pueblo... hagase vista de ojos y se vera como la hazienda del Monasterio dista muy poco del pueblo y por consiguiente introducida en tierras de comunidad en las que se introdujo el prebendado y con el pretexto de no tener cura que les doctrinase... le admitieron los indios a quienes poco a poco pidio varios pedazos de tierras... en las que establecio la hazienda que recayo en el Monasterio. Los indios no tienen obligacion de manifestar titulo ni otro instrumento comprobante de la propiedad, la que basta acreditada con la fundasion del pueblo...²⁹⁰

La defensa del convento ante esta argumentación apela a la declinatoria del fuero real a eclesiásticos, pero no se da a lugar y continúa el juicio.

La Protectoría pone como testigos a vecinos españoles de Cumbayá, a caciques indígenas y al cura de Cumbayá Januario Montesdeoca, el cual presenta el libro de la fundación de la cofradía de San Bartolomé de Lumbisí, fundada en el pueblo del

mismo nombre y asentada allí en la visita de Lope de Atienza en Junio de 1590. Los testigos corroboran lo planteado por el defensor de los indígenas de Lumbisí, el cual solicita se haga vista de ojo para confirmar que el convento está ubicado a menos de dos cuadras del pueblo de indios. El tribunal ordena que esto se realice ya que en el valle hay tierras de las monjas, que fueron reconocidas por la Real Audiencia en la sentencia de 1674, y tierras que por repartimiento son de la comunidad de indios, por lo tanto es necesario establecer los linderos.

Por diversas razones la vista de ojo se va postergando y en 1774 el administrador de las monjas presenta el instrumento de venta de las tierras que hizo Alonso de Aguilar en favor de las monjas en 1601; según éste, de Aguilar heredó estas tierras de sus padres Rodrigo de Paz Maldonado e Isabel de Aguilar quienes las compraron a Germán Aleman en 1555 sin mensura.

La vista de ojo se realiza, con presencia de los indígenas y de vecinos españoles, confirmándose los linderos señalados por la venta hecha por el cura Aguilar. Luego de esto, el administrador de las monjas acusa a los indios de haber hecho tumulto apoderándose de todas las tierras de la hacienda, dividiéndola entre ellos y amojanándolas, además de haber expulsado al mayordomo; interpone querrela por despojo y pide un juez visitador para contener a los indios y restituir las tierras al convento.

Ante esta situación, el protector de indios solicita se de a los aborígenes tierra para vivir ya que ellos la poblaron desde tiempos antiguos. Se manda a un alcalde y otros visitadores para ver si los indígenas han invadido o no las tierras de las monjas y para saber el número de indios que había en Lumbisí. Según los padrones que presentaron a Francisco de Borja y Larraspuru habían 204 almas, pero el defensor de las monjas alega que los indios de Lumbisí habían introducido indios de Cumbayá para aumentar el número y solicitar mayor cantidad de tierras.

El pleito sigue un par de años más, el defensor de los naturales solicita se les asignen las tierras por ser indios y por estar asentados allí desde antiguo, por su parte, el defensor del convento alega que los indios no tienen derecho a tierras en Lumbisí ya que son forasteros en ellas y deben tener tierras en sus pueblos de origen.

En 1802 se dicta sentencia favorable a las monjas. Al notificar a los indios este resultado, se les da a elegir entre quedar como conciertos o desalojar las tierras saliendo de Lumbisí. La mayoría de los indígenas se niegan a ser conciertos, solo 32 lo hacen.

El protector decide apelar al Rey de España, quien por Cédula Real de 1805 ordena se reabra y revise la causa. Ante esto el fiscal decide dictar sentencia favorable a los indios dándoles tierras como si fueran pueblo de indios: con chacras para cada uno de ellos, ejido, etc. con este objeto manda mensurar las tierras.

En 1808 el defensor de las monjas acusa a los indios de estar introduciendo más gente para acrecentar su número y obtener así más tierras. Para 1809 se dice que hay allí ya 400 indígenas.

En 1817 el fiscal manda que se midan las tierras de Lumbisí para ejecutar la sentencia, pero la mensura se atrasa debido a las guerras de independencia, recién ésta se realiza en 1824; el total de tierras en disputa era de 48 caballerías, 8 cuadras, 3 solares y 1020 varas. El padrón revisado por el visitador mostró la existencia de 410 aborígenes (310 adultos, 60 niños, 40 tiernos) ante lo cual el defensor de las monjas acusa a los indios de haber aumentado la cifra con los padrones de indios forasteros de Pisugulla y el Auqi ya que en Lumbisí habían solo 274 indígenas residentes.

La vista de ojos mostró 66 casas de indios; el visitador aceptó que los indígenas acusados como forasteros eran antiguos habi-

tantes de Lumbisí. Luego de la mensura y revisión de padrones se asignó al común de los indios cuarenta caballerías, una cuadra, uno y medio solares y 1020 varas de tierras, que es conservada por los descendientes hasta la actualidad. Para las monjas quedó ocho caballerías, siete cuadras y uno y medio solares, tierras que fueron rematadas por Pedro Sanz por 2.672 pesos.²⁹¹

De la acalorada discusión entre monjas e indígenas en el pleito por las tierras, surgen acusaciones de ambas partes que permitieron obtener algunas ideas respecto al funcionamiento concreto de la sociedad indígena en el anejo de Lumbisí: la receptividad a los forasteros debido a una temprana práctica colonial entre indígenas de diverso origen y status, las prácticas productivas y laborales de los aborígenes tanto de Lumbisí como fuera de allí, las relaciones con los otros aborígenes que poblaban la zona ya fueran indios sueltos o de comunidades de Cumbayá, el conocimiento de sus derechos como indígenas y del funcionamiento de la "República de españoles". Toda esta información, ubicada y analizada en el contexto de las transformaciones ocurridas en Cumbayá en el período colonial, permite explicar la particular situación que se va produciendo en Lumbisí en lo que se refiere al crecimiento de la población indígena en una época en que ésta decrece en el pueblo principal, y el éxito en la retención de sus tierras después de una lucha legal de más de 150 años.

Un aspecto especialmente interesante es que los litigios son llevados adelante por indígenas desligados de sus comunidades de origen, lo que permitió relacionar el estudio de caso con una de las consecuencias más importantes del proceso de transformaciones desatadas por el hecho colonial: el aumento creciente de los forasteros en todo el territorio de la Real Audiencia de Quito. A partir de esto, surgía como una necesidad imperiosa tratar de comprender a través de qué mecanismos, indígenas provenientes de diferentes lugares, que habían buscado una salida individual a la presión colonial, aparecían formando un

frente común, lo suficientemente sólido, para litigar durante 156 años contra un convento de monjas y más aun, después de haber tenido sentencias desfavorables. Una explicación posible era que su situación de opresión fue tan grave que los impulsó a llevar adelante una defensa désesperada de sus recursos. Si bien esta situación existía, la explicación aparecía como insuficiente en la medida que los indígenas originarios de la zona y de parcialidades antigua como las de Cumbayá, no mostraban el mismo tipo de conducta pese a sufrir las mismas presiones.

Todas estas interrogantes llevaron a la revisión minuciosa del material documental referente a Cumbayá y su anejo, lo cual nos permitió reconstruir las condiciones de vida de los indígenas del valle y sus sucesivas transformaciones como consecuencia de la presión fiscal y del accionar de las diversas instituciones coloniales. A partir de allí comenzaron a aparecer algunas respuestas posibles en cuya configuración fue necesario considerar aspectos geográficos, económicos, sociales e ideológicos.

1. Aislamiento relativo

Con respecto a los factores geográficos es necesario recordar la especial ubicación del valle de Lumbisí, que a pesar de su cercanía a Quito y de que los primeros proveimientos a los colonizadores en el "pueblo de las Guabas" se hicieron allí, era una zona relativamente inaccesible ya que únicamente se podía llegar a ella por Cumbayá. A esta inaccesibilidad relativa se agregaba como elemento negativo la calidad de los suelos de tipo cangaguoso que no se prestaba para el tipo de producción agrícola europea; la topografía de la zona con amplios espacios de montes y quebradas era otro elemento en contra de un asentamiento español.

Estos factores hicieron de este valle una zona poco atractiva para los colonizadores en el siglo XVI, los cuales al poder contar con la posibilidad de acceder a otras tierras más cercanas al pueblo de Cumbayá, una vez que se rompen las franjas territoriales

demarcadas por el Cabildo en 1535, parecieron desplazarse fuera de Lumbisí. En la documentación posterior no hay mención a los beneficiados con proveimientos allí, ni a sus herederos y sí es evidente el crecimiento y consolidación de las haciendas y estancias de españoles alrededor del pueblo principal.²⁹²

Las particulares características geográficas y ecológicas del valle de Lumbisí lo transformaron en un lugar ideal para que vivieran los indígenas, los cuales se sustentaban en base a labores agrícolas combinadas con el pastoreo de ganado y la recolección de leña para ser vendida en Quito. Los indios en Lumbisí tenían menor control de las autoridades españolas y del cura del pueblo de Cumbayá que sólo asistía en ocasiones de fiesta y para dar los sacramentos. Al no haber allí estancias de españoles, tenían menor presión para concertarse como gañanes.

Más a pesar de ser el valle de Lumbisí una zona de refugio para los indígenas, no era lo suficientemente inhóspito o desconocido como para no ser afectada por las medidas coloniales.

De esta situación de amparo relativo, surge un modo peculiar de comportamiento indígena con respecto a los conquistadores, conducta que en apariencia es de sometimiento total a las condiciones impuestas y de una aculturación temprana, pero que analizada a lo largo del tiempo y a partir de situaciones de tensión entre las dos partes de la relación, manifiesta una forma de resistencia. Se trata de un comportamiento diferente al del período prehispánico (aunque portador de elementos comunitarios característicos de éste), que se adecúa y adapta a la situación colonial asumiéndola como una cosa dada.

A continuación nos interesa analizar qué elementos especiales tenían los indígenas de Lumbisí con respecto a sus vecinos de Cumbayá y de las zonas aledañas, que les permitieron mayor capacidad de adaptación a la nueva situación creada por la conquista.

2. Heterogeneidad indígena desde el siglo XVI

De acuerdo a la información recabada, en Lumbisí no existían parcialidades indígenas, excepto la de Quispi que reunía a los aborígenes de la Encomienda del conde del Castrillo traídos de Riobamba y que consta como tal recién en 1681; sin embargo, ello no es suficiente para negar el poblamiento indígena del valle en tiempos prehispánicos. Suponemos que en la zona de Lumbisí se encontraban originarios o llactayos que debieron depender de los caciques de Cumbayá. Al proveerse de tierras a los vecinos españoles en 1535 en el "pueblo de las Guabas" se hace mención a los indígenas de Alonso Fernández; desconocemos si estos eran originarios o si fueron asentados allí por Fernández; en zonas aledañas a Lumbisí estaban los indios conocidos como Pinzas y Pisugullas. A estos indios originarios se agregan en la Colonia temprana los yanaconas de conquista de Diego de Tapia: "un fulano de tapia vezino y conquistador que era en esta ciudad de Quito tomo a algunos destos yanaconas y quando la tierras se apaciguo los puso en las tierras de Lumbisi y otros en Cumbayá".²⁹³

Es necesario recordar que Diego de Tapia en 1535 había recibido del Cabildo una merced de tierras en Lumbisí.²⁹⁴ Al morir Tapia deja sus yanaconas y las tierras que había tenido al convento de San Francisco dirigido por fray Jodoco Ricke. Este se reúne en Cumbayá con los yanaconas de Tapia, con los servidores del convento y con los caciques e indígenas de Cumbayá para comunicarles la muerte de Tapia y el contenido de su testamento, así como para amojonar las tierras que habían pertenecido a éste; antes de regresar a Quito, fray Jodoco les dice: "hijos estas tierras son vuestras aqui aveys de estar aunque vuestro amo tapia dexo que las dexva para san Francisco no dixo sino para vosotros que ansi lo dice la quilca. sembrad en ellas mais y muchas cosas para vosotros y hijos y mujer que yo os querre mucho mas que vuestro amo".²⁹⁵

Meses más tarde fray Jodoco nombró tutor de los yanaconas a Germán Aleman el cual vendió las tierras de Lumbisí a Diego de Torres (la relación de Jorge de la Cruz coincide en este punto con la información que entregan posteriormente los indígenas de Lumbisí en el pleito que sostienen contra las monjas en 1674 y 1762, sin embargo, de acuerdo a los títulos de Alonso de Aguilar su padre, Rodrigo Paz Maldonado, fue quien las compró a Alemán en 1555, fecha en la cual ya había muerto Diego de Torres e incluso, su encomienda había pasado a manos de Paz Maldonado en 1449 después de su desaparición). Una vez compradas las tierras de Lumbisí que habían sido de Tapia en 1535, Torres o Paz Maldonado ponen en ellas a indígenas sacados de su encomienda en Riobamba. De acuerdo a la información de los descendientes, sus antepasados habían sido traídos desde los pueblos de Chambo, Licto y Punín e ingresados a Lumbisí en las últimas décadas del siglo XVI.

Con el ingreso en Lumbisí de los indígenas de Riobamba encomendados a Paz Maldonado, comienza a configurarse en este valle una peculiar heterogeneidad aborígen, producto de la situación colonial: por una parte los yanaconas de Tapia desarraigados a la fuerza de sus comunidades que, luego de la muerte de éste, pasan a ser servidores del convento franciscano; por otra los originarios de la zona y luego los indígenas de encomienda trasladados de sus pueblos. Estos tres tipos de aborígenes, cada uno de ellos con experiencias diferentes en cuanto a origen y formas de vinculación con los conquistadores, fueron incorporando, a distinto ritmo, prácticas productivas y especialidades laborales de corte europeo que se sumaron a sus conocimientos anteriores. Así, los yanaconas de Tapia -por iniciativa de éste- tenían plantaciones de árboles frutales, de Castilla y de la tierra, y además sembraban maíz y trigo,²⁹⁶ luego, al convertirse en servidores de los franciscanos pudieron aprender oficios de carpintería, sastretería y albañilería,²⁹⁷ cuyo conocimiento se sumó al que ya tenían en el pasado sobre trabajo agrícola. La calidad de yanaconas de San Francisco y derivada de ella la obligación de residir y servir

en Quito, permitió a este grupo de indígenas asentados en Lumbisí vincularse muy temprana y directamente con la sociedad española y entender algunas de sus formas de funcionamiento. Algo de esto se puede observar en la protesta que hace Francisco Coñamanza contra la aceptación de algunos indígenas a que Germán Alemán venda tierras de Lumbisí y no de Cumbayá: "se enojo y dixo al dicho mi hermano vellaco porque aveys dicho eso no saveys que las tierras de Lumbizi son mejores tierras questas de Cumbayá no veis que ay durasnos y sarmientos y muchas guavas en ellas".²⁹⁸

En la protesta de Coñamanza se hace visible la adopción de criterios de corte europeo al defender las tierras de Lumbisí, porque eran mejores y tenían sembradas frutas de Castilla y de la tierra, cuestión importante si se considera la cercanía del mercado de Quito y la necesidad de abastecer a los vecinos de frutas europeas frescas. Paralelo a este juicio, mas propio de un español que de un indígena, se agrega un elemento claramente aborigen en la petición de no vender las tierras: "diximos... tapia nuestro amo que fue nos dexo estas tierras para nosotros y nuestros hijos y parientes y si algun dia viene de otras tierras algun hermano o pariente nuestro a donde le hemos de dar tierras para que siembren. no las venda".²⁹⁹

La residencia en Quito y el tránsito hacia sus chacras en Cumbayá y Lumbisí posibilitó a los yanaconas vincularse con otros indígenas, tanto con los originarios de Cumbayá como con los aborígenes sueltos residentes en la ciudad y dedicados a diferentes oficios. Estos vínculos eran reforzados por fray Jodoco, quien a la muerte de Tapia reunió a los yanaconas de San Francisco, con los llactayos de Cumbayá y "les dixo hijos como asta aqui aveys sido amigos con todos estos yanaconas mejor deveys ser agora porque ya no son de Tapia sino de San Francisco".³⁰⁰ Según los deseos de fray Jodoco los yanaconas de Tapia debían compartir las tierras con los otros servidores del convento; así es como Jorge de la Cruz Mitima, autor de la rela-

ción sobre las tierras de Cumbayá y Lumbisí que dejó Tapia, era uno de los antiguos yanaconas del convento y no de aquellos que había tomado Tapia durante la conquista.

La movilidad entre Quito y Cumbayá permitió a los yanaconas ampliar los contactos creados por fray Jodoco y conectarse con indígenas que sufrían la situación colonial de una manera diferente a la de ellos, enriqueciendo, de este modo, sus conocimientos sobre el funcionamiento colonial. Su residencia temporal en Quito y la realización de oficios urbanos les permitió conocer a diferentes personajes y agentes coloniales, el funcionamiento eclesiástico, los códigos de los conquistadores con respecto a la religión, los conflictos por el poder, aprender el castellano y a leer y escribir. Se convirtieron en ladinos en la doble acepción del término; hablaban con facilidad otra lengua además de la materna, y eran astutos y sagaces.

En esa calidad es que se opusieron a la venta de las tierras de Cumbayá y Lumbisí por parte de Germán Alemán, resaltando el valor económico de las de Lumbisí y denunciando ante fray Francisco de Morales la arbitrariedad de la venta, el gasto del dinero producto de ella sin cumplir la promesa de comprarles otras tierras cerca de Quito, ya que este había sido donado por Aleman a una mestiza llamada Magdalena y a su hijo Topaz.

Años después fray Jodoco dispone de una parte de las tierras de Cumbayá que había dejado Tapia a los yanaconas y se las da a la madre de "Topazito"; como los indígenas se oponen a esta donación son retenidos por los frayles hasta que finalmente aceptan dar parte de sus tierras. "Yo le dixé por que no y porque pediamos justicia y ansi abriendo por fuerza la celda del dicho fray morillo me sali y fui diziendo yo me quiero yr a quejar a las justicias como dava sin porque nuestras tierras las repartian a quien ellos querían".³⁰¹ De la cita se desprende el conocimiento que tienen indígenas como de la Cruz Mitima sobre sus derechos y su percepción sobre los abusos de la autoridad de sus tutores. Pese

a que esta queja al parecer no la llevaron a la justicia, sí la hicieron ante fray Francisco de Morales "que venia por Comisario provincial y estaba en Guayaquil y le fuimos a recibir y en el camino le contamos todo el caso y se enojó mucho y llegando aquí nos defendió en las tierras y nos hizo sacar títulos dellas aviendo sacado ya Topaz otro titulo falso diziendo que su padre carnal se lo avia dexado". Sin duda aquí se hace referencia a los títulos de las tierras de los yanaconas de San Francisco que concede Gil Ramírez Dávalos en 1558 a petición de fray Jodoco y que habían sido donadas al convento por diferentes personas.³⁰²

La relación de Jorge de la Cruz Mitima tiene por objeto denunciar los abusos de Aleman y tratar de recuperar las tierras vendidas y donadas por éste: "suplicamos a v. s. nos faboresca como verdadero padre dando noticia desto a los señores desta real audiencia mandando al dicho topaz nos dexen libres y desembaracadas las dichas tierras de Cumbaya y se nos vuelvan las otras de Lumbizi porque nosotros estamos presto de dar ynformacion dellas atento que somos pobres y de lejas tierras venidos y de derecho nos viene por los dicho tierras de dicho nuestro amo y costo nuestro trabajo".³⁰³

De los extractos de este documento se evidencia el buen conocimiento que tiene los yanaconas, recién a veinte años de la conquista, del funcionamiento de la sociedad colonial y del sistema de autoridades eclesiásticas. Saben, por ejemplo, que fray Francisco de Morales, al venir como Provincial, tenía mayor autoridad que fray Jodoco que era el guardián del convento, conocen el valor de la tierra aumentado por las mejoras, conocen además los derechos que tienen como indígenas a pedir justicia. También es perceptible su insistencia en defender los recursos que consideraban les pertenecían y que habían sido enajenados contra su voluntad.

Esta insistencia en recuperar las tierras y su reiterada terquedad para denunciar la venta de ellas, nos hace pensar que los yanaco-

nas que habían sido de Tapia y los servidores de San Francisco, no abandonaron Lumbisí y permanecieron en las tierras que consideraban propias, o cerca de ellas. Esta suposición se sustenta, además, en la información de que en 1586 los indígenas de Lumbisí encargaron al escultor Diego de Robles la fabricación de una imagen tallada de la Virgen de Guadalupe, similar a la que había hecho para la iglesia de Guápulo,³⁰⁴ es muy posible que quienes hicieran el encargo fueran los yanaconas de San Francisco residentes en Lumbisí, ya que ellos -más que los originarios e indígenas traídos de Riobamba, estaban en condiciones de conocer al escultor de Robles y encargarle una imagen cuyo valor aproximado era de 200 pesos de plata. Otro dato que permite suponer que los yanaconas permanecieron en Lumbisí es que junto con el pleito de 1764, donado al Archivo Nacional de Historia de Quito por los actuales comuneros,³⁰⁵ consta un litigio de 1793 contra el convento franciscano por una paja de agua que bajaba de El Tejar, la cual había sido asignada por el Cabildo en 1536 al indígena Diego Rodríguez Ortelano quien probablemente era un yanacona del convento.³⁰⁶ Es probable, también, que los yanaconas tuvieran una participación activa en la fundación de la cofradía de San Bartolomé de Lumbisí,³⁰⁷ y que en esto jugaba un rol fundamental sus conocimientos sobre el funcionamiento de la sociedad colonial y las experiencias negativas asumidas a partir de las prácticas de sus tutores.

Es preciso recordar que la fundación de la cofradía se produce en las últimas décadas del siglo XVI, después de las ventas de las tierras dejadas por Tapia, y en un período en que se empieza a hacer evidente la presión española sobre las tierras indígenas aledañas a Quito y a sus sementeras.³⁰⁸

En 1585 Alonso de Aguilar solicitó al Cabildo eclesiástico dejar el oficio de cura rector de la Catedral "porque quiere acudir a sus haciendas y patrimonios".³⁰⁹ La información proporcionada por don Miguel Paullan y otros indígenas de Cumbayá, muestra

que para esos años, Aguilar llega a Lumbisí en donde tenía la hacienda que había heredado de sus padres Rodrigo de Paz Maldonado e Isabel de Aguilar quienes la obtuvieron, a su vez, por la compra a Aleman en 1555. La presencia de Aguilar debió preocupar a los indígenas, ya que éste, con el pretexto de darles doctrina comienza a acrecentar su propiedad a costa de las posesiones indígenas de los alrededores, que le son entregadas como préstamo. La cofradía (cuya fundación en esos años es confirmada por Lope de Atienza en 1590) parece ser, en estas condiciones, una institución creada con el fin de preservar las tierras amenazadas.³¹⁰

Si bien es imposible establecer cuales eran los bienes que tenía la cofradía de San Bartolomé de Lumbisí al ser fundada, es probable que dentro de ella se contemplaran los recursos que mas peligraban y particularmente algunas tierras. Conjuntamente con la cofradía los indios levantaron capilla e hicieron cementerio, lo que posibilitó que se agregaran a la parroquia de Tumbaco, sin embargo esta anexión fue más formal que real ya que por esos años los indígenas de Lumbisí solicitan al cura Aguilar que les de doctrina.

El ingreso de Alonso de Aguilar a Lumbisí se daba en condiciones en las cuales el asentamiento español parece haber desaparecido de Lumbisí después de los proveimientos de 1535, desplazándose hacia el pueblo de Cumbayá. Cuando en 1594 la Real Audiencia despachó una comisión a medir las tierras del pueblo de Cumbayá y reconocer los títulos con que se poseían, el canónigo Aguilar exhibió sus títulos al juez visitador "en los cuales no se hizo mención de caballerías sino de ciertos linderos que se expresaban en dicho testimonio³¹¹ y fue declarado por el dicho juez no aver existido el dicho canónigo de lo que se le había dado por sus títulos y devajo de los dichos linderos se comprende las dichas ciento veinte caballerías".³¹² Si bien los linderos con que se proveyó tierras a Tapia eran lo suficientemente imprecisos como para inducir a confusión, es evidente la intención del cura

Aguilar de aprovecharla en su favor, expandiendo los límites de su hacienda hasta abarcar todo el valle de Lumbisí. Suponiendo que las tierras vendidas a Rodrigo de Paz pertenecieran tanto a Diego de Tapia como a su hermano Isidro, éstas pueden haber medido como máximo 1 caballería, ya que al repartirse las tierras en 1535 se dio 8 fanegas a cada vecino.³¹³ El hecho de que el juez comisionado hubiese aceptado que Aguilar no había excedido lo que señalaban los títulos, demuestra que en 1594 no habían en Lumbisí otros españoles propietarios de estancias, ni nuevos ni los descendientes de los beneficiados con preveimientos en 1535, ya que nadie contradujo las exageradas pretensiones del cura.

El aislamiento de Lumbisí y la poca productividad de sus suelos, parece haber ahuyentado a los españoles relativamente pronto y esto explica que en 1590 se hubiera instalado allí un verdadero pueblo de indios con capilla, cementerio y cofradía (aun cuando formalmente no estuviera reconocido). Este "pueblo indígena" debe haber estado lo suficientemente poblado como para necesitar de un cura que los adoctrinara, papel que cumplió Aguilar a título de lo cual pretendió conseguir pastos para sus mulas a cambio del "pasto espiritual".

Las características de Lumbisí, su cercanía a Quito y la abundancia de zonas de monte, posibilitan que los indígenas desarrollen actividades económicas relativamente autónomas como la venta de leña y frutas en Quito. fray Antonio de Zúñiga en su carta al oidor Pedro de Hinojosa en 1579, al representar los aspectos negativos de mita que debían cumplir en Quito los indígenas, especialmente la carga de leña y hierbas, informa que entre los indios mitayos "hay algunos que son delicados y no hechos al trabajo y por no ir tan lejos compran leña de algunos indios que moran cerca de Quito que lo tienen por granjería y danles cada carga por medio tomin de arte que al cabo de los dos meses les sale la costa en treinta tomines" (Compte, 1886:55).

Esta vinculación con el mercado de Quito posibilitaba el acceso a dinero para el pago de tributos, sin necesidad que un encomendero o un hacendado respondiera por ellos y por lo tanto abría la posibilidad de la permanencia estable de los indios sueltos.

3. Relaciones indígenas - Hacienda Lumbisí

3.1 Siglo XVII

El siglo XVII se inicia en Lumbisí con la venta en 1601 de las tierras de Alonso de Aguilar al convento de monjas de la Limpia Concepción por la suma de 10 mil patacones de plata corriente (cinco mil de ellos en capellanía de dicha iglesia).³¹⁴ Las tierras vendidas fueron aquellas cuyos títulos habían sido aprobados en 1594, es decir las 120 caballerías, extensión que abarcaba todo el valle y por lo tanto a la población indígena residente y sus tierras.

En las primeras décadas de ese siglo no se produjeron situaciones graves de tensión entre los indígenas y las monjas; más bien parece darse una relación de "mutualismo" de la cual ambas partes obtienen beneficios. Para los indígenas que habían venido de Riobamba, era más fácil quedarse trabajando con las monjas a cambio del pago de los tributos y del goce de las tierras que estaban poseyendo, que regresar a sus pueblos donde posiblemente ya no tenían tierras; para las monjas era útil contar con fuerza de trabajo en el valle ya que no tenían asignados indígenas del quinto. Para los otros aborígenes residentes en Lumbisí, tampoco era problemática la presencia de las monjas ya que el sitio en que éstas se ubican era reconocido como propiedad española, primero de Torres o Paz Maldonado y luego del cura Aguilar.

Después que faltó de sho Capitan de Torrez sucedió por administrador Pedro de Orellana y otros hasta el dho Manuel de Olibera todos trataron con mucho amor a los abuelos y padres de los que oy biven pagandoles enteramente sus salarios por tenellos contentos y seguros para el beneficio de las haciendas del dho convento por tenerlos a todas

oras sin necesidad de otros, como oi los tiene, sin que reseviesen ningun agravio y a vista de todos los administradores gosavan del fruto de las tierras, teniendo sus ganados amiores y menores todas actos de berdadera propiedad y posesion de las tierras que a cada uno se le señalo en aquel tiempo...³¹⁵

Esta relación equilibrada se rompe en 1647, año en el que el mayordomo y el administrador del convento comienzan a exigir el servicio personal de los indígenas para la fabricación de casas, como pongos, recolectando leña y haciendo carbón en los montes de Nono sin pagarles por ello. A esta situación se agrega el hecho de que los tributos que debían haberse pagado al administrador de la encomienda del conde de Castrillo por estos aborígenes, estaban rezagados en 8 tercios por lo que estaban siendo constantemente apremiados. Estos abusos e incumplimientos llevan a los indígenas a promover pleito contra el convento.

El primer mayordomo del convento, Pedro de Orellana, se había comprometido con los indígenas a pagar al encomendero 100 pesos por año, cifra que correspondía a los dos tercios de tributos de 25 indígenas que habían sido traídos de Riobamba; además de esto, el convento respetaba la posesión de tierras de las que usufructuaban los indígenas para hacer sus sementeras y lograr así el sustento. Por su parte los indígenas tenían la obligación de servir en la labranza de las tierras de Lumbisí y concurrir al trabajo de las cosechas en la hacienda que tenían las monjas en Chillogallo. Pero desde mediados del siglo XVII los administradores del convento van conformando entre esta hacienda y la de Chillogallo una "empresa" agrícola con cierta especialidad laboral que necesitaba cada vez más fuerza de trabajo indígena, los mayordomos empiezan a exigir a los indígenas mayor tiempo de trabajo para labores de gañanes, ganaderos, molineros y arrieros lo que reduce el tiempo que éstos podían ocupar en la labranza de sus propias sementeras; paralelamente se deja de pagar los tributos al administrador de la Encomienda del conde del Castrillo y el Mayordomo exige servicio personal sin pagarles, a cuenta del

usufructo que tenían de las tierras de Lumbisí. Esta sobreexplotación de la fuerza de trabajo indígena deteriora rápidamente sus condiciones de vida, al punto que cuando recurren al protector para demandar se les pague su salario y tributos, dicen que por estar ellos ocupados con sus mujeres y sus hijos en los trabajos de la hacienda, ya no tienen que comer y tienen que alimentarse de hojas de rábano y plantas que recogen; probablemente esta versión es exagerada, pero muestra la percepción que tienen los indígenas de la relación que establecían con la hacienda.

Una vez que los indígenas, representados por el protector de naturales, plantean la querrela por salarios y tributos, la respuesta inmediata del administrador de las monjas es que se vayan de las tierras de Lumbisí ya que para el convento es imposible pagar los tributos de tantos aborígenes, pues de los 25 originarios hay ahora más de 500 y la hacienda solo necesita 20 para la labranza de sus tierras. La amenaza se la hace sobre seguro, pues en el valle además de los conciertos, habían indios sueltos que trabajaban en el verano a cambio de un pedazo de tierra y el resto del tiempo tenían sus propias grangerías: ganado, recolección de leña en los montes, tornos para hilar, telares para tejer, fabricación de casas en Quito o, se alquilaban voluntarios en tiempos de las cosechas, actividades que les permitían obtener dinero para el pago de tributos. Al no ser considerados gañanes de la hacienda y no tener, por tanto, libros de cuentas, es imposible conocer cuantos eran (es probable que estuvieran incluidos entre los 500 indígenas que, según los administradores, estaban en tierras de las monjas).

Tanto los indios sueltos como los encomendados carecían de cacique en el momento que se plantea el pleito, y éste es llevado adelante directamente por los indios de la encomienda que estaban siendo perseguidos por la deuda de tributos. De acuerdo a lo que consigna Martín de Aybar, administrador de la encomienda, "se rresagaron por la omision que en su cobransa tuvieron los oficiales reales y corregidor desta ciudad pues siendo de su obligacion poner cobro a ellos como le pusieron en los demas que es la ju-

risdiccion de Riobamba pertenesen a dha encomienda hasta que se supo a quien pertenesían".³¹⁶ En este pleito los indígenas sueltos parecen quedar al margen del conflicto.

Veinte años más tarde don Miguel Paullan se querella contra el administrador del convento por razones similares a las del pleito anterior en mismo que aún estaba pendiente en la Real Audiencia. don Miguel Paullan representa "sus indios consortes connaturalizados en Lumbisí".

Desconocemos como se generó esta autoridad, pero sabemos que era mayoral en la hacienda de las monjas y que sus conflictos se inician cuando induce a Cristóbal Pérez, indígena concertado en la hacienda, a querellarse criminalmente contra el mayordomo Juan Vallejos por los azotes que éste le había dado. Paralelo a este pleito criminal Paullan y sus consortes inician otro civil por el pago de salarios como indios voluntarios y por la cancelación de los tributos. Estos dos pleitos le valen a Paullan ser acusado como indio cabecilla de sedición por el defensor de las monjas:

... de justicia sea de servir vra altessa de mandar quel dho Don Miguel Paullan ni asista ni baya a dha estancia del dho convento y que el ganado que tuviera en ella lo saque y llebe a otra parte por ser como es la dha estancia del dho convento y no querer que el dho Don Miguel Paullan asista a ella por ser como es, un yndio de mal natural y sedicioso, aconsejador de los yndios gañanes que en ella asisten, agabillandose con ellos a que pidan contra los mayordomos, que el dho convento pone en dha estancia para el cuidado nesasario en ella y que acudan a la labor y travajo los yndios gañanes, oponiendolos, dos mill falsedades y testimonios, por cuya causa, no ay persona que quiera servir, de mayordomo y no teniendole, quedarse el dho yndio y los demas sus aliados dueños de toda la hazienda sembrando lo mejor de las tierras para si con el apero y bueyes del dho convento.³¹⁷

Al pedir el defensor que se expulse de Lumbisí a don Miguel Paullan, el agente de la Protectoría deriva el pleito hacia la propiedad de las tierras de la hacienda insistiendo en la posesión

inmemorial de los indígenas; por lo que el convento carecería del derecho a expulsarlos, y les debería permitir usar libremente de ellas sin la obligación de servir a la hacienda, si no era a cambio del pago de jornales como a indios voluntarios.

La sentencia de 1674, luego de la presentación de los títulos de venta hecha por el cura Aguilar al convento en 1601, reconoce la propiedad del convento de monjas de la Concepción sobre las tierras de Lumbisí y manda que los indígenas las desembaracen inmediatamente, debiendo pagar el convento las mejoras hechas y permitiéndoles recoger las sementeras que tuvieran sembradas. Además se manda que los indígenas paguen los tributos adeudados a la encomienda del conde de Castrillo de la forma que más les conviniere.

Los indígenas, excepto Miguel Paullan que fue expulsado, se quedaron en la hacienda con la obligación de servir en ella y en Chillogallo gozando a cambio de la posesión de tierras, la paga de tributos, una fanega de maíz, capisayo y el pago del diezmo.

Si bien el pleito por salario se planteó entre el convento y los indígenas de la encomienda, cuando deriva hacia la discusión sobre la propiedad de la tierra de Lumbisí, involucra al conjunto de indígenas residentes en este valle, en la medida que los títulos de la hacienda les daban la propiedad de toda la zona, [pero el común de indígenas (suelos y los de la encomienda) se aglutinan tras Miguel Paullan].

Este litigio, se plantea en el momento en que el valle de Cumbayá comienza a conformarse la hacienda española (lo cual se evidencia en la última década del siglo con las composiciones de la tierra hecha en la visita de Antonio de Ron); también se produce cuando se daban gran cantidad de pleitos por los cacicazgos, lo que hace visible la descomposición de la organización indígena prehispánica; esta época se caracterizó, además, por ser una de las más difíciles para los indígenas en términos de pago de

tributos (la mayor cantidad de rezagos se acumulan en este período por lo que no es de extrañar el atraso de los indígenas de Lumbisí y su necesidad de obtener un salario si no se les pagaba el tributo). Ante la presión fiscal, el avance de la tierra de los colonizadores a costa de las comunidades y su deterioro de relaciones con la hacienda, los indígenas de Lumbisí buscan la solución por la vía legal colonial.

3.2 *Siglo XVIII*

Setenta y siete años más tarde los lumbiseños vuelven a recurrir a la vía legal para intentar mejorar sus condiciones de vida y sus salarios dentro de la hacienda. Una vez más el conflicto se origina entre los indígenas de la encomienda del conde de Castrillo concertados en Lumbisí. Dicen los indígenas que el nuevo administrador del convento "dispuso el passarnos de dicha hacienda de lumvize a la de Chillogallo mudandonos de mes en mes en grave perjizio de nosotros sin pagarnos mas de lo que debiamos ganar en Lumvize quando a esto no estamos obligados por quedar careziendo en todo el mes de nuestras mugeres y hijos".³¹⁸

La actitud de los administradores del convento desde 1730 en adelante, de exigir a los indígenas cada vez más trabajo en las otras haciendas de las monjas, reduciendo el período de trabajo dedicado a la autosubsistencia en sus propias sementeras, sumada a la expansión de las tierras de labranza de la hacienda, en desmedro de las de los indígenas, provoca una situación de constante tensión en el valle que estalla al menor conflicto y que indefectiblemente termina cuestionando la legitimidad de la propiedad de las tierras por parte de las monjas.

Si bien los indígenas sueltos en Lumbisí (que habían ido creciendo en número debido a la llegada de forasteros) no habían participado en los pleitos anteriores llevados adelante por los ciertos, se trasforman desde el último tercio del siglo XVIII en

actores por cuenta propia querellándose contra los malos tratos de los mayordomos y administradores. Este litigio también deriva al problema de la propiedad de las tierras dejando de ser un pleito particular y transformándose en un elemento que aglutina al conjunto de habitantes aborígenes del valle de Lumbisí.

De acuerdo a los informes de mayordomos y administradores del convento, los indígenas de la encomienda del conde del Castrillo que vivían dentro de la hacienda, gozaban de tierras sembraderas y pastos para su ganado mayor y menor, del pago de tributos, y recibían además dos varas y media de jerga para el capisayo, dos reales en plata al año y una fanega de maíz a cambio de concurrir al trabajo de la hacienda como voluntarios y no como gañanes de concierto, razón por la cual no recibían un salario, excepto los socorros y goce de tierras mencionados antes. Este arreglo se había hecho con los indígenas de acuerdo a las Ordenanzas sobre yanaconas de la Provincia de Charcas lo cual según el protector de naturales, era nulo por viciado ya que éstas sólo eran útiles para Charcas y no para otras naciones que se rigen por otras costumbres. Frente a esto el protector solicita se pague a los indígenas de Lumbisí como a los otros conciertos de la Real Audiencia 18 pesos, capisayo y goce de tierras para sus sembríos, ya que sólo así se evitaría el perjuicio de 10 pesos a que estaban sujetos, pues entre socorros y tributos escasamente obtenían ocho pesos al año.

Entre las labores que los indígenas de la encomienda del conde de Castrillo debían realizar para la hacienda de Lumbisí, las que demandaban mayor tiempo de trabajo, eran las agrícolas. Debían servir dos días por semana en Lumbisí a lo largo del año y en tiempo de siembras y cosechas debían concurrir varios días corridos.³¹⁹ Además, debían cumplir diferentes tareas por turnos mensuales: pastoreo de 300 cabras del convento, servicio de guasicama con el mayordomo en Lumbisí y con el administrador en Quito (1 indígena por mes en cada casa) como "cuentayos" del

ganado y servicio de la hacienda (lo que implicaba recibir, distribuir y cuidar de los bueyes durante un mes).

Otra de las obligaciones que tenían los indígenas concertados, era concurrir a las otras haciendas de las monjas, Chillogallo, Ichimbía y Lloa, en la época de cosechas y siembras, servicio que prestaban durante 15 días corridos y por el cual les pagaban un real en plata cada dos indígenas y les daban media fanega de granos por los quince días. También debían servir como arrieros para trasladar los productos de los réditos de censo que cobraba el administrador de las rentas del Convento de Cuenca, Riobamba, Ambato, Latacunga e Ibarra, especies que eran transportadas hasta Quito o con las que se abastecía a las diferentes casas de las monjas ubicadas en otras provincias de la Real Audiencia; este servicio de arrieros ocupaba a 6 o 7 indígenas cada vez, los cuales recibían una cuartilla de maíz, y dos reales en plata para sal y ají para su mantenimiento durante el viaje.

Para el trabajo en Lumbisí, los indígenas debían concurrir con sus bueyes de arada y las herramientas para labrar la tierra, además tenían la obligación de prestar sus ovejas para fertilizar las tierras de la hacienda.

Esta situación de por sí pesada para los indígenas concertados, se modifica alrededor de 1730 en que por falta de mano de obra en las otras haciendas de las monjas, se obliga a que concurren diez indígenas por semana a los trabajos de deshierba, siembra, cosecha y conducción de los productos de las sementeras a los trojes de Turubamba y Lloa. Es de hacer notar que para esta época los aborígenes concertados eran sólo doce, lo que implica que no existía la rotación por turnos y por lo tanto los mismo indígenas debían concurrir todas las semanas abandonando a sus familias y sementeras en Lumbisí. Pese a este cambio del lugar de trabajo no se les pagaba salario, sino que se les mantuvo bajo el sistema de concertaje que tenían en Lumbisí, estrangulando al

máximo las posibilidades de reproducción de la familia indígena, ya que al aumentar el tiempo de trabajo fuera de su lugar de residencia no solo debían cumplir las mujeres y los niños las labores en las sementeras propias, sino que éstas y los maridos ausentes no podían realizar los otros oficios con los cuales se mantenían, como el tejido de cedazos, hilado y tejido de lana y algodón, productos que vendía en Quito junto con la leña que recogían de las quebradas y montes.³²⁰

Esta situación y la carencia de un salario que compensara las pérdidas, es lo que mueve a los indígenas concertados a promover el pleito de 1741 en que exigen salario de 18 pesos anuales como indios alquilones, o que se les pague un real por día además de la comida y la bebida en caso de tener que asistir a las otras haciendas, sin que esta obligación les signifique pasar constantemente fuera de Lumbisí. La sentencia fue desfavorable a los indígenas de la encomienda; se ordenó que no había lugar al ajuste de cuentas pedido por el protector, y que aquellos indígenas que quisieran permanecer en la hacienda debían hacer un nuevo contrato cada año a satisfacción del protector y los que no quisieran debían abandonar la hacienda, debiéndoles pagar por las mejoras hechas. Para hacer efectivo este Auto de la Real Audiencia, se mandó un juez comisionado a Lumbisí. Se expulsó a 7 u 8 indígenas por díscolos y revoltosos y los restantes aceptaron el concierto. Para la hacienda no era problema la expulsión de indígenas revoltosos ya que contaba con fuerza de trabajo suficiente en el valle proveniente de los aborígenes sueltos y forasteros que residían en Lumbisí, quienes a cambio de pasto para su ganado mayor y menor debían concurrir al trabajo de la hacienda un día a la semana con sus bueyes y herramientas, además de tener que llevar sus ovejas a majadear a las tierras de la hacienda; por este servicio, conocido como yanapa entre los indígenas, no recibían salario alguno.

Los indígenas sueltos también participaban en los trabajos por turnos mensuales que demandaba la hacienda para el servicio de

guasicama y cuentayos, pastoreo de ganado de la hacienda, arriaría y debían concurrir, además, 15 días durante las siembras y cosechas a Lloa y Turubamba.

A mediados del siglo XVIII, cambia la situación de los indígenas sueltos a quienes la hacienda les comienza a demandar más trabajo, les obliga a concurrir con sus animales y herramientas dos días por semana a la labranza de las tierras de la hacienda y luego les lleva esos dos días a Turubamba y Lloa rompiendo el compromiso anterior que sólo los obligaba a servir en Lumbisí. A esto se agregan los maltratos de los mayordomos y el inicio de la labranza de las tierras de Tablonpamba por parte de los administradores, tierras que hasta el momento eran poseídas por los indígenas, y consideradas como su propiedad.

La tensión creada por la ruptura de las modalidades de trabajo anterior y por lo que los indígenas consideraban usurpación de sus tierras, se desencadena por la quema de las casas de don Diego Santos Quispi, cacique de Lumbisí, por parte del administrador, ante lo cual los indígenas recurren a la Justicia la que ordena que Mexía del valle reconstruya la casa quemada; éste obedece, pero comienza a hostilizar a los indígenas exigiéndoles más trabajo y amenazándolos con expulsarlos de Lumbisí. Esta situación lleva a los indígenas sueltos a querellarse por malos tratos contra Mexía del Valle en 1762, paralelamente a lo cual los indígenas concertados vuelven a pedir ajuste de cuentas y pago de salario por el trabajo realizado en Lloa y Turubamba. El administrador, por su parte, se queja ante la Justicia que resulta imposible labrar las tierras de la hacienda debido a la resistencia que oponen los indígenas, por lo cual solicita su expulsión de las tierras de Lumbisí.

Esta amenaza pone nuevamente en el centro de la discusión el problema de la propiedad de las tierras de la hacienda, el protector sostiene que es necesario hacer una vista de ojo ya que es un hecho la propiedad inmemorial de los indígenas del pueblo, y pese a

los títulos de la venta hecha por el cura Aguilar, es imposible que éstos abarquen todo el valle, y de abarcarlo sería porque el cura enajenó tierras de aborígenes y por lo tanto debe restituirseles su derecho.

En 1764 se realiza la vista de ojos que revisa los linderos de la hacienda de acuerdo a los títulos de la venta hecha por Aguilar; en la comprobación participan las dos partes comprometidas en el pleito y ambas concuerdan en los linderos señalados por los títulos los mismos que abarcan todo el valle. Las casas de los indígenas con sus huasipungos, instalados en un plano del valle de una manera dispersa, estaban ubicadas a menos de media cuadra de las casas de la hacienda y por lo tanto en el centro de ella misma, la capilla -de construcción muy antigua con el campanario de cal y ladrillo y dos campanas- y el cementerio, estaban a una cuadra de las casas de la hacienda. Además, en la vista de ojos se comprobó que los indígenas se habían aprovechado de la mayor y mejor parte de las tierras contenidas bajo los expresados linderos.

Para este época, las tierras que fueron de Alonso de Aguilar se conocían como Padrepazpamba y aquellas que estaban detrás de las casas de la hacienda donde había una huerta y sembríos, eran nombradas Suyopamba y, de acuerdo a la versión de los indígenas, pertenecían al Santo Patrono San Bartolomé. Hacia Guangopolo se encontraban las tierras de Tablonpamba que eran reconocidas por los indígenas como de su propiedad; durante algunos años -hasta 1762- fueron sembradas por el administrador del convento pero de 1762 en adelante vuelven a ser utilizadas por los indígenas para sus propios sembríos. Las tierras de Porotongo, que eran también reconocidas como propiedad de los indígenas, les fueron quitadas por Mexía del Valle quien comenzó a sembrarlas para la hacienda.

En 1782, ante una acusación de despojo de tierras por parte de la hacienda, se ordenó otra vista de ojos que mostró que en Lumbisí residían 204 indígenas, y habían varios más ausentes

que se habían avecindado en otros sitios por falta de tierras en el valle; se comprobó, además, que cada indígena residente tenía tierras para sembrar detrás de sus casas (huasipungo), además de sementeras en Tablonpamba donde, en una franja de 8 cuadras de largo, cada indígena tenía sus sementeras. Las monjas, por su parte, sembraban un pequeño pedazo de tierra hacia Tumbaco detrás de las casas de la hacienda.

La situación de los indígenas sueltos de Lumbisí, aparece como relativamente privilegiada para este período -además del huasipungo tenían las sementeras de Tablonpamba y gozaban de tierras para pasto de su ganado- si se la compara con el conjunto de indígenas de Cumbayá que ya en 1768 habían perdido sus zonas de pastos comunes. Esta situación había liberado una importante cantidad de fuerza de trabajo indígena, que ante la imposibilidad de autosubsistencia, se concertó en las haciendas y estancias españolas del valle, que para esta fecha ya estaban consolidadas³²¹ y en pleno funcionamiento.

Para 1785 de un total de 130 tributarios en Cumbayá y su anejo, 71 de ellos se encontraban concertados en cinco haciendas del pueblo: Auqui, Lumbisí, Cumbayá, la de Ramón Redin y la de Pedro de la Carrera.³²²

La vida de los conciertos dentro de la hacienda era extremadamente dura, no sólo por los maltratos y el exceso de trabajo a cambio de un salario, sino por el abuso de los propietarios al momento de ajustar las cuentas. doña Narcisa Bonilla, dueña del Auqui, es denunciada en la visita de Nuño Apolinar de la Cueva por dos de sus gañanes conciertos; Miguel Lamiña le acusa de deberle un año de salario por su trabajo como mayoral en dicha hacienda, el saldo a su favor era de 25 pesos y según dice se cansó de esperar que esta mujer le pagara, por lo que abandonó la hacienda, pero en el momento de la visita decide hacer efectiva su queja y exigir ese dinero para pagar sus tributos. La segunda denuncia la hace Francisco Cuñas "dha señora me tiene hecho cargo

de un caballo que se murió en el potrero de dha hacienda por haberlo hido a dejar yo siendo guasicama..." Además a Cuñas se la hace cargo de 14 ovejas" que murieron en una avenida que hubo en una tempestad" y otras muertas por el lodo; a pretexto de estas deudas se lo mantenía bajo concierto desde hacía dos años, por lo cual solicita al visitador que aclare si son correctos los cargos que se le hacen y que se le ajusten cuentas.³²³

Si la situación de los conciertos era difícil por los abusos de los hacendados, no era mejor la de los aborígenes sueltos de las comunidades de Cumbayá, quienes eran obligados por los curas a recibir cargos religiosos contra su voluntad, lo que les demandaba todo su tiempo disponible y por ello les era imposible trabajar para pagar sus tributos. Ante Nuño Apolinar de la Cueva se presentó Manuel Mendez a quien el cura le había asignado el cargo de Alcalde de Doctrina denunciando "que con este cargo no ay libertad, lugar ni tiempo de trabajo de poder conseguir ni medio real aun para la dha paga".³²⁴

Además de la arbitrariedad del cura Montesdeoca de nombrar para este cargo a un tributario en circunstancias que debía ser servido por un indígena reservado, está el problema del decrecimiento de la población indígena de Cumbayá³²⁵ lo que se traducía en la sobrecarga de trabajo de los aborígenes residentes en el pueblo principal, pues siendo pocos se echaba mano de los que estaban más cerca para cumplir con las demandas de servicios especiales emanados de las autoridades locales y de Quito.

El crecimiento y consolidación de la propiedad española en el valle a costa de las tierras de indígenas, y el reclutamiento compulsivo de la fuerza de trabajo liberada de la esfera comunitaria para el servicio de estas haciendas, sumada a las presiones coloniales de servicio mitayo de gañanía y pastoreo, a las exacciones eclesiásticas y obligaciones parroquiales, explican el abandono de las comunidades por parte de los aborígenes, lo que en

Cumbayá se tradujo en una pérdida de población indígena de alrededor de un 75% en 112 años (entre 1673 y 1785).³²⁶ Analizando los procesos que van dándose en Lumbisí, es posible aclarar que pasó con parte de esa población aborígen que desaparece de Cumbayá. En 1782 había en Lumbisí 204 indígenas y sus familias entre sueltos y concertos en la hacienda de las monjas, de un total general de 568 indígenas en todo Cumbayá y su anejo.³²⁷ Es decir que alrededor de un 40% de la población nativa se encontraba residiendo en el anejo y el 60% restante se distribuía entre el pueblo principal y haciendas y estancias de todo el valle; cifras que explican la queja de los administradores del convento sobre el crecimiento constante de la población indígena residente en Lumbisí. De 12 tributarios a cargo de Quispi de la encomienda del conde de Castrillo en 1685, se pasa a 67 en 1765, de los cuales 30 eran sueltos, 6 estaban concertados en la hacienda, 4 servían en Ichimbía de las monjas, 2 estaban trabajando para el convento en Quito y el resto se encontraba sirviendo en diferentes lugares. A los indígenas sueltos de Quispi se agregan indígenas de dos parcialidades de Cumbayá que se encontraban sueltos en Lumbisí.³²⁸

De acuerdo a esta información, es visible que la heterogénea composición de la población indígena de Lumbisí en el siglo XVI, se va haciendo más compleja a medida que avanza el tiempo. En el siglo XVIII además de los descendientes de los originarios, yanaconas y encomendados en Riobamba, se agregan originarios de Cumbayá y forasteros de diferentes zonas que se presentan como indios sueltos en la documentación. Lumbisí aparece entonces como un lugar de amparo y un punto de llegada de los migrantes aborígenes huidos de sus comunidades y expulsados de sus tierras los cuales encontraron un refugio relativamente seguro, ya que tenían posibilidad de realizar con cierta independencia actividades económicas que les permitían reproducirse y pagar los tributos. Al no estar sujetos al sistema de mita no era demasiado oneroso para estos indígenas sueltos pagar un día de yanapa sirviendo a la hacienda a cambio

de tierras para sus sementeras y sitios para pastorear sus ganados. La recolección de laña y la venta de hilados, tejidos y cedazos en Quito les posibilitaba, además, un ingreso de dinero para cubrir los gastos parroquiales y pagar los tributos; por otra parte podían obtener algún dinero adicional ocupándose como gañanes voluntarios durante temporadas cortas en haciendas vecinas y en las mismas de Turubamba y Lloa.

De esta heterogénea composición de la población aborigen surgió la posibilidad de ir construyendo una "sabiduría" que acumulaba diferentes conocimientos y experiencias coloniales. El traspaso de conocimientos entre ellos se facilitó por la aceptación de los forasteros en los puntos de llegada de la migración, debido a prácticas prehispánicas de flexibilidad territorial y movilidad intraregional. Estas prácticas se conservaron durante la Colonia debido a que los forasteros no llegaban a presionar demográficamente sobre los cada vez más escasos recursos comunales de los originarios, pues uno de los requisitos para no cumplir con la mita -causa importante del abandono de las comunidades- era carecer de tierras de comunidad, lo que reducía la posibilidad de tensión y competencia que se podía crear entre ambos grupos.

En el caso de Lumbisí, la aceptación de los forasteros pasa por vías más complejas ya que los indios sueltos llegan a una zona donde la propiedad de las tierras están en disputa entre aborígenes y propietarios de la hacienda. Un pleito por tierras entre dos indígenas de Lumbisí, da algunas pistas para comprender los mecanismos de incorporación de los forasteros. En 1797,³²⁹ Xavier Quispi demanda a Gregorio Quispi por la posesión de media cuadra de tierras de comunidad que tiene sembradas y que Gregorio le quita diciendo que le pertenecen. Gregorio Quispi era un forastero que, para la fecha del pleito aparece como concierto de la hacienda de las monjas, este, al igual que Xavier, que para 1785 aparecía como indígena suelto, pertenecía a la parcialidad de Quispi de Lumbisí.³³⁰ El conflicto se produce porque ambos se consideran herederos de las tierras que había

poseído Agustín Quispi, abuelo de Xavier y padre de crianza de Gregorio. De acuerdo a la información de testigos, escogidos entre los indígenas más viejos de Lumbicí,

Gregorio Quispi es forastero... el abuelo del mencionado Xavier Quispi lo havia criado desde muy muchachito a este Gregorio y que por solas estas circunstancias se ha apellidado de Quispi. Este solo se atiene a que en la calma que se produjo con el mal de manchas ahora muchos años hizo el entierro de su padre que lo trajo de sus tierras quien se llama Xavier Pazmiño indio también forastero que se acitió en Lumbicí, a estos tales el abuelo de Xavier Quispi les tuvo prestados el citado pedazo de tierras de que se trata solo caritativamente.³³¹

De este párrafo se desprenden varios datos importantes sobre la incorporación y aceptación de los forasteros en Lumbicí por parte de los originarios y habitantes más antiguos. En primer lugar, la adopción de niños forasteros, pese a la existencia de sus padres,³³² y la adopción del apellido del padre de crianza (Gregorio, a quien le correspondía el apellido Pazmiño, toma el apellido Quispi que es con el que figura en los padrones de la cobranza de tributos). En segundo lugar, el préstamo de tierras a los forasteros y, por último, cierto derecho sobre las tierras que se desprende del cumplimiento de los deberes familiares, especialmente del entierro de los padres muertos. Gregorio funda todos sus derechos a las tierras en disputa, en el hecho de haber enterrado y costeadado el funeral de Quispi. También los indígenas de Lumbicí, cada vez que se los sentencia a abandonar las tierras, solicitan que no se cumpla porque allí están enterrados sus muertos; la construcción del cementerio es, además, un argumento permanente para insistir en su derecho a las tierras.

Otro ejemplo de la aceptación de los forasteros es el de Silverio Santos Quispe, uno de los caciques que pleitea con las monjas en los últimos años del siglo XVIII y primeras décadas del XIX. Este también lleva el apellido Quispe y es un forastero

originario de Pintag, hijo de una cocinera del cura de Cumbayá.³³³ Manuel de la Cruz es otro foráneo que llega a ser cacique de Lumbisí. El hecho que estos dos foráneos se asentaran y alcanzaran cargos como autoridades en Lumbisí, muestra que entre los indígenas no se discriminaba a los forasteros, en lo que se refiere a recursos productivos, relaciones sociales y acceso al poder. Un mecanismo que permitía el ingreso de forasteros en Lumbisí y su acceso a tierras, era sucediendo a los que morían sin dejar descendencia; "Alejo y sus hijos se han hecho herederos de los difuntos, ha ido entrándose en la tierra de los que han muerto" se denuncia en una disputa por tierras en 1790.³³⁴

Una muestra de la no discriminación a los forasteros en las relaciones sociales, la da el indígena de Cumbayá Julián Quisirumba, residente en Lumbisí y que trabajaba en una estancia española vecina; Quisirumba era ahijado y cuñado a la vez del cacique de Lumbisí Manuel Quispi, el parentesco ficticio es reforzado con el parentesco real.

Además de la integración de los forasteros, otra característica de los indígenas de Lumbisí es el mantenimiento de estrechas vinculaciones con los miembros de las comunidades de Cumbayá. Hasta 1809 en que tuvieron su propio gobernador, los cacique e indígenas de Lumbisí se sujetaban y obedecían al gobernador de Cumbayá, el cual los representó en el pleito de 1741; además de esta relación administrativa con el gobernador, tenían vínculos directos con los indígenas sueltos y concertados del pueblo principal. Estos contactos y el hecho de que todos eran víctimas del mismo sistema colonial, crearon una solidaridad amplia de los aborígenes del pueblo principal con los del anejo y viceversa, que se hace visible tanto en la aceptación de miembros de las parcialidades de Cumbayá en Lumbisí, como en el apoyo abierto que los caciques e indios del común de Cumbayá prestan a los de Lumbisí durante los diversos litigios. Los indígenas de Cumbayá no sólo se muestran como buenos conocedores de la historia pasada y de las condiciones de vida de los del anejo sino,

además, en las diversas probanzas, ayudan con sus testimonios a sustentar los argumentos de los aborígenes de Lumbisí, incluso cuando las afirmaciones de éstos no coinciden del todo con la realidad, lo que demuestra un gran intercambio entre ambos.

4. Líderes y caciques de Lumbisí

En páginas anteriores se vio cómo en el siglo XVI y gran parte del XVII, en los documentos no se hace mención a las parcialidades y caciques de Lumbisí, lo que indicaría la inexistencia de una organización indígena de carácter tradicional que genere autoridades propias, cuestión explicable debido a la heterogeneidad indígena existente en el período.

Las primeras informaciones sobre autoridades indígenas de Lumbisí, se refieren a aquellas surgidas de instituciones coloniales como alcalde y fiscal de doctrina, que según lo dicho en las probanzas de testigos del pleito de 1667 y 1762, ya existían a finales del siglo XVI, además existían cargos religiosos asociados a la cofradía de San Bartolomé, fundada en 1590.

En el siglo XVII se mantienen las autoridades indígenas ligadas a la actividad religiosa y en 1674 se dice, explícitamente, que los indígenas de Lumbisí obedecían a los caciques de Cumbayá por carecer de parcialidades y caciques propios.

¿Cómo se generan entonces los caciques que aparecen representando al común de indígenas en los pleitos del siglo XVII si hasta mediados del siglo XVII no existía ninguno?

Pensamos que las autoridades surgen de procesos diversos y complejos, propios de una situación colonial. Existe, por una parte, una generación espontánea de líderes indígenas que en algunos casos son convertidos posteriormente en caciques por las autoridades coloniales, por otra parte, hay otros que hacen el camino inverso: de ser autoridades impuestas por los españoles

para servir los intereses coloniales como organizadores de la fuerza de trabajo, cobradores de tributos, encargados del control de la doctrina, etc., pasan a convertirse en líderes del grupo aborigen poniendo el prestigio y la autoridad de su cargo al servicio de la defensa de los intereses y derechos del grupo vencido en oposición a los vencedores. A estos dos tipos de autoridades legitimadas como tales ante el grupo indígena, se agregan aquellos que reciben poder de los colonizadores en función de los intereses coloniales, pero que no hacen trascender su rol más allá de la mediación entre las comunidades y españoles para la organización y traspaso del excedente indígena al grupo colonizador.

Don Miguel Paullán parece ser una mezcla de los dos primeros procesos enunciados, en 1667 aparece representando a los indígenas de la encomienda del conde de Castrillo concertados en la hacienda de Lumbisí, había sido mayoral de la hacienda y este probablemente fue su aval inicial para autodesignarse líder del grupo; luego, su decidida oposición a los abusos del administrador del convento lo afianza como "cabecilla" y "sedicioso", lo que a la larga le costó la expulsión de la hacienda.

Hacia 1673 en las carta-cuentas de tributos aparece don Diego Carmona Pillajo como cacique de la parcialidad de los Cumbayacotos. Como a los indígenas de la encomienda del conde del Castrillo se los identifica como Cumbayacotos o parcialidad Quispi, suponemos que Carmona Pillajo estaba ejerciendo como cacique de Lumbisí en 1673. Desconocemos como surge este cacicazgo, pero es muy posible que haya sido creado por los funcionarios encargados de la cobranza de tributos, para facilitar el cobro de los aborígenes de Lumbisí. A Diego Carmona Pillajo le sucede en el cacicazgo Pedro Quispe quien consta como responsable de las carta-cuentas de tributos entre 1681 y 1685 (desde Pedro Quispi en adelante todos los caciques posteriores llevan el mismo apellido, aún cuando entre 1708 y 1719, al morir Pedro Quispi, no hubo sucesor y debió rendir

cuentas de los tributos de Lumbisí Joseph Vilaña, otro cacique de la parcialidad de Cumbayacotos.

Hacia 1741 se hace cargo de cacicazgo Ambrocio Quispe, quien consta como cacique de los indígenas de la encomienda. Ni la autoridad de Carmona Pillajo y de Pedro Quispe parecen haber trascendido más allá del cobro de tributos. Sin embargo, al hacerse cargo del cacicazgo Ambrocio Quispe, en un período en que se modifican negativamente las relaciones indígenas-hacienda y surge el conflicto, cambia el rol del cacique de Lumbisí. Este debe proyectarse más allá de las actividades ligadas al control fiscal colonial y encabezar junto al gobernador de Cumbayá, Matías Vilaña, un pleito en contra del administrador del convento, solicitando no se saque a los aborígenes de Lumbisí para el trabajo en otras haciendas de las monjas y en caso de hacerlo, se les pague los debidos salarios. El fallo del Presidente de la Real Audiencia reconoció el derecho de las monjas como propietarias de las tierras de Lumbisí y se ordenó a los indígenas aceptar el concierto o abandonar las tierras. Se procedió a la expulsión de 7 u 8 indígenas acusados de "díscolos" y "revoltosos". No sabemos si entre los expulsados se incluyó al cacique, pero en todo caso la información muestra, que a partir de la tensión que se iba acumulando dentro de la hacienda, van surgiendo líderes espontáneos.

Inicialmente los caciques de la encomienda sólo representan a sus indígenas y no al conjunto de habitantes aborígenes de Lumbisí; incluso en 1762 se plantean simultáneamente dos pleitos diferentes contra los administradores del convento, uno por parte de los conciertos de la hacienda que demandan el pago de salarios por el trabajo en las otras haciendas de las monjas, y el otro por parte de los indígenas sueltos quienes solicitan el fin de los malos tratos de los mayordomos. En ambos casos el protector de naturales representa al común de indígenas respectivo sin hacer mención de caciques. Sin embargo, al ampliarse el pleito de los indígenas sueltos, a la discusión sobre la propiedad de las tierras de Lumbisí, que involucra e interesa a ambos grupos, se comienza a

conformar un amplio bloque aborigen que engloba a sueltos y conciertos, llactayos y forasteros; el pleito pasa a ser una preocupación general, es así como Alejo Vilculla y otros indígenas viajan a Quito a saber el estado de la causa; al calor del conflicto con la hacienda comienzan a surgir nuevos líderes.

Como habíamos mencionado, entre los malos tratos denunciados por los indígenas sueltos, está la quema de la casa de un cacique hecha por un administrador de la hacienda; según la versión de algunos testigos la casa quemada fue la de Diego Santos Quispe, según la de otros fue la de Manuel Quispe. Es probable que la confusión surja porque los dos eran considerados por los indígenas como autoridades de igual rango; Manuel Quispe constaba como cacique de los indígenas de la encomienda, por lo cual la autoridad le venía de por sí y Diego Santos Quispe posiblemente surge como líder espontáneo, debido a su actitud de enfrentamiento directo y decidido contra los administradores y mayordomos del convento ya que en ninguna otra parte figura como cacique. Tiempo antes de la información de los testigos, Diego Quispe había repartido las tierras de Tablonpamba que hasta ese momento estaban siendo trabajadas para la hacienda pero que los indígenas consideraban propias, lo cual hace pensar que la casa quemada fue la de Diego Quispe ya que había tenido actitudes de mayor enfrentamiento con el Monasterio que Manuel. En todo caso, para 1780, el administrador denuncia que los indígenas han despojado a la hacienda de las tierras de Suyopamba repartiéndoselas y amojonándolas; la información de los testigos coincide en señalar que ambos son caciques y que tanto Diego como Manuel Quispe participaron haciendo la repartición. Julián Quisirumba, indígena suelto que testifica en este pleito por despojo, afirma ser natural de Cumbayá y pertenecer a la parcialidad de Diego Santos Quispe, lo que permite pensar en la posibilidad de que Diego Quispe se haya convertido en cacique a partir de estas acciones, ya que los indios sueltos no tenían cacique en 1762.

Diego Santos Quispe poco a poco se va legitimando como autoridad principal de los indígenas de Lumbisí; en 1780 es él quien, a nombre del común de los indígenas del valle, solicita el cambio del abogado protector que se les había designado pues había sido antes defensor de las monjas en la misma causa.

Junto a los caciques, para esta época, siguen teniendo importancia las otras autoridades indígenas relacionadas con la doctrina, especialmente en los actos solemnes en que se hacen presentes con sus varas de mando, como lo muestra la vista de ojos realizada en 1762. La presencia simultánea de autoridades diversas (unas surgidas naturalmente del grupo indígena y otras nombradas por los funcionarios coloniales) y con diferentes funciones (cobros fiscales y doctrina religiosa unos y lucha por la tierra los otros) fortalece la posición de los indígenas de Lumbisí.

En 1795 uno de los principales era Xavier Quispe, quien había sido designado para la cobranza por el administrador de tributos Francisco Xavier Arzeluz.³³⁵ Esta autoridad es una de las que muestra mayor rechazo al concertaje al que debían someterse los indígenas después de la sentencia de 1802 en que se reconoce a las monjas como propietarias de las tierras, "a lo que se mostraron repugnantes Xavier Quispi que dijo ser principal mandon Pedro Sacancela que dijo ser síndico y sacristán de la referida capilla y Manuel de la Cruz indio del sitio que llamna Guajaló en Turubamba disiendo que no era corriente todo lo relacionado y dho Cruz era el que seducía a toda la gente aún no siendo de esta situación".³³⁶

En este caso vemos que autoridades de diversa índole: Quispi, encargado de la cobranza de tributos, Sacancela, síndico y sacristán de capilla, y de la Cruz, forastero de Guajaló, presentan el mismo tipo de respuesta. La amplitud de esferas que abarcaban estas autoridades debió permitir involucrar al conjunto de indígenas del valle; los más temerosos del orden colonial debieron sentir confianza al ver a Quispi mostrando repugnancia por

someterse al concierto, los temerosos de Dios debieron sentirse seguros al ver a Sacancela desconociendo a las monjas como propietarias de la hacienda y los indígenas sueltos y forasteros debieron sentirse parte importante del conjunto aborigen de Lumbisí al ver la actitud decidida de Manuel de la Cruz. Todo ello debió contribuir al incremento del prestigio y poder de estas autoridades y con ello a la obediencia de los demás a sus mandatos, cohesionando más aún al bloque indígena de Lumbisí y aumentando el respeto y temor de los extraños.

En 1808, después de la recepción de la Cédula Real que ordenaba amparar a los indios en las tierras de Lumbisí, vuelve a figurar Quispe en una denuncia del administrador del convento quien acusa: "que Xavier Quispi, indio que hace de cabeza, por cuyo organo se explican los demas indios que han litigado con las monjas á andado a convocar hombres y mugeres de las vencidas pa que dejando ellos los hogares en que actualmente viven se pasen a Lumbisi... Es el caso que el dho ppal Quispi y sus colegas considerándose ellos pocos en nomero (sic) y pretendiendo... cargar con toda la hacienda... quiere aumentar el padron de indios que ha mandado V. A. queden reducidos dentro destas tierras".³³⁷

En 1810 Silverio Santos Quispe, cacique principal; Manuel de la Cruz, cacique; Xavier Quispi, principal y Eusebio Guascal, solicitan por la comunidad de indios del pueblo de Lumbisí que se les cambie de abogado, pues el que ha designado la Protectoría es nuevo y desconoce los antecedentes del pleito. Solicitan se nombre a Lucio Cabal quien los venía representando y había sido el que apeló al rey de España. Manuel de la Cruz, que en el documento consta como cacique, era el originario de Guajaló que había protestado con Xavier Quispi y Sacancela contra el concierto en 1802. Silverio Santos Quispe había sido nombrado principal por Francisco Xavier Arzeluz para el cobro de los tributos, era forastero originario de Pintag y ya en 1797 aparece representando al común de indígenas en el pleito contra las monjas.³³⁸

Desconocemos la forma en que los líderes naturales surgidos al calor del pleito por las tierras de Lumbisí, logran acceder a título formales y reconocidos por los colonizadores. Es posible que ante el aparente caos del orden colonial que reinaba en el anejo de Cumbayá, las autoridades coloniales hayan tenido que conceder los títulos a las autoridades reales para no perder del todo el control de los cobros fiscales. Otro elemento que llama la atención respecto a las autoridades de Lumbisí es ver como a lo largo del tiempo se repiten ciertas conductas; los nombres de los caciques, principales y alcaldes van cambiando pero se mantiene la costumbre de emprender acciones en forma conjunta, ya sean legales o de hecho.

En 1813 Silverio Quispe protesta como cacique, por los abusos que comete con los indígenas de Lumbisí Timoteo Espejo, arrendatario de la hacienda de las monjas.³³⁹ En 1815 interpone querrela por despojo contra el mayordomo de Ichimbía conjuntamente con el alcalde ordinario Francisco Picho y al alguacil Manuel Usiña.³⁴⁰ En 1816 solicita Silverio Quispe que se cumpla el amparo de tierras y se haga la mensura de la hacienda para poder repartirla entre el común de indígenas de Lumbisí. En 1820 solicita cambio del fiscal de la causa pues antes éste había sido juez de ella.

Silverio Santos Quispe había sido designado gobernador de Lumbisí, en 1809 a petición del abogado de la Protectoría, considerando que para esa fecha Lumbisí había sido declarado población y el número de indígenas superaba los trescientos. A este nombramiento se opuso tenazmente el cura de Cumbayá Juan Ramírez Dávila alegando que "este indio no es apto pa dho empleo pues lexos de celar sobre que los del referido anejo asistan a doctrina y demás actos de religión, es el mismo uno de los que se substren de concurrir a ellos... nunca se le vio a este indio en misa y doctrina" termina su reclamo con la amenaza de que si Quispe no cumple con sus obligaciones y no castiga los excesos de los indios, se lo castigará quitándole el cargo.³⁴¹ Pese a esto

no se suspendió del cargo a Quispe hasta 1824 y durante esos años representó eficazmente al común de Lumbisí en el pleito que tenían con las monjas, buscando diferentes maneras de mantenerlo, incluso con las protestas de los propios aborígenes. En 1821 Ambrocio Chillán y Manuel Sacancela lo denuncian por tener arrendadas unas tierras a los mismos indígenas del anejo; es posible que Quispi destinara este dinero a los gastos del pleito, pues en otra acusación -esta vez del cura Mariano Ontaneda- se dice que no tiene mujer ni posesión alguna.

Silverio Santos Quispe, forastero y cacique, no adepto a la doctrina ni a misa, representante del común de indígenas en el pleito contra el monasterio durante más de 24 años, no podía dejar de crearse enemigos en el sector colonial debido a su actitud contestaria y poco cristiana. El cura de Cumbayá, el administrador de tributos, los administradores y mayordomos de la hacienda eran enemigos fuertes, que en 1824 consiguen removerlo de su cargo acusándolo de bebedor, de robarse el dinero recogido por los tributos, de maltrato a los indígenas y de haber traicionado a éstos en el pleito contra las monjas. Las informaciones de testigos -falsas por contradictorias- lo acusan de ser forastero, soltero y sin posesiones, con anterioridad se lo había acusado de robarse el dinero de los tributos y de arrendar tierras de comunidad para su provecho, ya que según los padrones de Lumbisí Quispe era casado; se lo acusaba, además, de que en la mensura de 1824, se puso de parte de la hacienda y contra los indios al ir de noche a casa del administrador a denunciar que los padrones de Lumbisí estaban siendo aumentados con los de Auqui y Pisugulla; esta información, entregada por el propio administrador, se convirtió en un arma poderosa en manos del cura para conseguir testigos contra Quispe y despojarlo del título de gobernador que éste se había ganado en la práctica.

A petición del cura Ontaneda los sustituye en el cargo Manuel Sacancela, quien sigue representando a los indígenas hasta la fi-

nalización del pleito y reparto de las tierras. En 1832 encabeza una querrela por despojo contra Tomás Bastidas, dueño de Pinza, quien trata de agrandar sus tierras a costa de las de los indígenas de Lumbisí.

Paralelamente a estos caciques y principales designados por las autoridades coloniales y a los que surgen como líderes durante el conflicto con las monjas, existían las autoridades que detentaban cargos religiosos como alcaldes y fiscales de doctrina. Estos se renovaban anualmente y existieron durante el siglo XVI hasta el XIX con una interrupción en el siglo XVII. En 1674, en el pleito sostenido por Miguel Paullán, se dice que hasta la entrada del último administrador, tenían autoridades de doctrina, pero éste y el mayordomo Juan Vallejo se las quitaron. Cada año se celebraba la fiesta de San Bartolomé; en los días de fiesta, precepto y las cuaresmas, el alcalde y el fiscal de doctrina juntaban a los indígenas para llevarlos al pueblo de Cumbayá; además, estos eran los encargados de enseñar la doctrina a los muchachos. De acuerdo a la versión del administrador, les quitaron dichas autoridades porque no cumplían con sus funciones. Es posible que la relativa inaccesibilidad de Lumbisí haya limitado el control de los curas sobre la doctrina impartida por alcaldes y fiscales. Suponemos que algo de cierto hay en la acusación del administrador antes reseñada, pues en 1802, al notificarse a los indígenas la sentencia que mandaba sujetarse al concierto con la hacienda o abandonarla por ser propiedad de las monjas, estos hicieron tumulto con pífanos y cajas y se mostraron "repugnantes" al mandato de Xavier Quispi, Pedro Sacancela y Manuel de la Cruz. Luego los indígenas revolcaron por el suelo a "un diablito de palo con sus cuernos y demás divisas que los escultores ponen de las figuras de los angeles malos"³⁴² luego se apoderaron de la capilla arrojando fuera la imagen de la Virgen de la Concepción y poniéndole llave. Días más tarde al repetirse la diligencia para anotar a los que se iban a alistar como conciertos se procedió a abrir la capilla para guardar la imagen de la Virgen dentro "y fue colocada en el altar mayor de

ella aunque se vio mucha repugnancia de los indios. Que en el mismo tiempo de la dicha colocación se reparó en el altar mayor una figura o muñeco en figura de demonio hallarse al pie de San Bartolomé sugeto con una cuerda en forma de cadena y como dicho administrador y demás circunstantes dijeron que aquella figura era la misma que el día dos de mayo del presente año sacaron los indios haciéndolo bailar y haciéndole rodar en las tierras del Monasterio dando a entender que tomaban nueva posesión".³⁴³

Es de hacer notar que Pedro Sacancela era el síndico y sacristán de la capilla, por lo tanto debió ser él quien cerró con llave la puerta y permitió que se pusiera el diablito si es que no lo puso el mismo. La información anterior da cuenta de las prácticas sincréticas del sacristán y que eran posibles porque para esa fecha todas las festividades se celebraban en Lumbisí y en donde el control del cura no era constante. Muestra, además, la conservación de creencias antiguas -de origen desconocido- al amparo de la inglesía y de las autoridades indígenas encargadas de ella. Al entregarse el diablito al agente Tobar, que se hizo cargo para manifestarlo cada vez que fuera necesario, se notó "grande repugnancia de todos los indios diciendo que aquella figura constaba en los escritos y papeles de la antigüedad".³⁴⁴

Pedro Sacancela siguió ejerciendo como síndico de la Iglesia de Lumbisí; en 1805 presentó una petición al fiscal protector para que la hacienda dejara de hostilizarlos y les diera los socorros necesarios, manifiesta:

nuestros hijos tiernos se hallan esclavizados en la ocupación de apacentar a cuenta de la hceda las mismas ovejas que fueron ntras y hoy estan tomadas para utilidad y provecho del Monasterio, sin qe pr tan laborioso trabajo les den suelo alguno, añadiendo así a ntras penas el dolor de verlos sirviendo pero hambrientos y desnudos.³⁴⁵

Como se puede observar Sacancela no solo velaba por la conservación de aspectos ligados a la religión, sino que también se

encargaba de denunciar los abusos contra los indígenas que cometían los encargados de la hacienda de las monjas. Es una autoridad con una sola función nominal hacia el exterior, síndico y sacristán de capilla, pero con funciones integrales como autoridad indígena.

De lo expresado por Sacancela se hace visible lo difícil que se ponía la vida para los indígenas después de la sentencia que favorecía a las monjas, sin embargo esto no detuvo a los indígenas quienes siguieron litigando hasta que el Rey los escuchó y amparó. Al llegar la Cédula Real la situación se invierte, los indígenas se reparten la hacienda dejando un pedazo pequeño a las monjas quienes la abandonan y posteriormente la arriendan. En 1824, al realizarse la mensura, se ve que las monjas ocupaban 8 caballerías, 7 cuadras y 1/2 solar, los indígenas tenían 40 caballerías, 1 cuadra 1 1/2 solares y 1.020 varas, además contaban con 150 cabezas de ganado vacuno y 4.000 entre ovejas y cabras.

5. Respuesta indígena a presiones de la hacienda

Al seguir el curso del conflicto entre los indígenas de Lumbisí y la hacienda de las monjas, se hace evidente que estos no dan un solo tipo de respuesta a las presiones que sufren por parte de administradores y mayordomos. En algunos casos se resisten utilizando elementos prestados de los españoles, en otros casos es evidente la matriz prehispánica de la respuesta, actitud que muestra la capacidad de seleccionar, combinar y mezclar elementos de acuerdo a las necesidades del momento. Detrás de cada una de las formas de resistencia indígena, hay un cúmulo de sabiduría acrecentado a lo largo de los años de coloniaje.

En el siglo XVI fundan cofradía y levantan capilla, se quejan los yanaconas de San Francisco ante el Provicional de la Orden, hacen una relación escrita de lo acontecido con las tierras de Lumbisí, paralelamente parecen quedarse en las tierras que les fueron vendidas. Cuando en 1762 se los presiona para realizar

trabajo fuera de la hacienda, recurren a la vía legal colonial y simultáneamente rompen el concierto con la hacienda negándose a ir al trabajo, lo que implica confiar en cierta forma en la justicia colonial pero no entregarse a manos de ella. Cuando el mayordomo trata de sobornarlos, para que desistan del pleito por salarios dándoles un saco de papas y un real a cambio del trabajo en Turubamba y Lloa, rechazan las papas y aceptan el real para costear el pleito. Cuando el administrador les exige volver al concierto o abandonar la hacienda amenazándolos con quemar sus casas, no hacen ni lo uno ni lo otro, al ser quemada la casa de un cacique los indígenas se querellan contra el administrador. Después de que la vista de ojos de 1764 se les muestra adversa, al comprobarse los linderos de los títulos de la venta hecha a las monjas por el cura de Aguilar, se reparten las tierras de Suyopamba que decían eran del Sto Patrono San Bartolomé y las de Tablonpamba que decían les pertenecían; en ese reparto, según las probanzas de testigos, se consideró a los originarios y forasteros e incluso a los que se encontraban avencidados en haciendas vecinas.

Para obtener dinero y mantener los gastos del pleito recurren a la venta de leña en Quito, al trabajo temporal en otras haciendas y al arriendo de las tierras en disputa entre los mismos indígenas. Otras formas de resistencia son los lamentos y llantos de hombres, mujeres y niños cada vez que van jueces comisionados a cumplir alguna diligencia en el anejo. Todo ello combinado con el amedrentamiento a los mayordomos a través de la amenaza de hacer tumultos y motines, además del terror ideológico que desatan contra las monjas y funcionarios españoles revolcando el diablillo en señal de posesión y luego poniéndolo en el altar en el lugar donde antes estaba la imagen de la Virgen.

Como habíamos mencionado, un elemento que aparece con gran fuerza en Lumbisí, es la incorporación de los forasteros en las tierras y en los grupos familiares, práctica prehispánica que permitió ampliar el bloque de oponentes a las monjas y que des-

pués de 1808 se transforma en un argumento importante para la asignación de tierras, que se hace acorde con el número de población residente.

Entre los elementos ladinos que muestran un buen conocimiento de las formas de funcionamiento español, destaca el manejo de alianzas que hacen los caciques con curas y abogados. Consiguen que algunos agentes se preocupen de su causa llevándoles "camaricos" cada vez que van a consultar por el estado en que se encuentra el pleito; con otros abogados el manejo es otro: a través de los dramáticos relatos de su situación logran comprometer a estos en la lucha por mejorar sus condiciones de vida dentro de la hacienda. Los curas de Cumbayá los apoyaban puesto que les convenía una resolución favorable para los indígenas ya que éstos eran los únicos que contribuían a su mantenimiento. Sin embargo, pese a su confianza en algunos abogados (Lucio Cabal por ejemplo) no se entregan completamente a ellos y en determinadas ocasiones las mismas autoridades indígenas solicitan traslados y entregas de informes redactando y escribiendo ellos mismos las solicitudes y denuncias. Llama la atención el hecho de que varios cacique y autoridades de Lumbisí escriban correctamente y en diversas ocasiones se dirijan directamente a las autoridades de justicia sin la intermediación de los representantes de la Protectoría.

6. Reconfiguración de la comunidad

Entre los yanaconas de Tapia, los encomendados de Riobamba, los originarios del siglo XVI y los indígenas de Lumbisí que reciben 40 caballerías de tierras después de una lucha de más de un siglo, median alrededor de trescientos años que abarcan casi todo el período colonial y grandes diferencias. Los primeros son indígenas desorientados ante la conquista, llevados y traídos por sus amos de un lugar a otro, y que no tienen a nadie a quien recurrir excepto a sus vencedores, siendo su única defensa la astucia; los segundos son un grupo compacto de indíge-

nas, también vencidos, pero que han aprendido a sacar fuerza de la aceptación de su debilidad como individuos y han "re-encontrado" en la unión, un arma para enfrentar al coloniaje.

En el caso de los indígenas de Lumbisí su transformación fue posible gracias a la existencia de diversos factores que, actuando conjuntamente en el tiempo y el espacio, permitieron ese tránsito.

Sin embargo, estos elementos no convergieron por azar en un momento determinado, hay una gran interrelación entre unos y otros, algunos tienen el sello prehispánico, otros se fueron perfeccionando en la interacción con los conquistadores, donde cada derrota tuvo un costo que fue considerado en el futuro y cada éxito parcial contribuyó a cohesionar más al grupo como un colectivo.

Tres factores incidieron de manera fundamental para que pudiera darse el paso del individuo a la comunidad: el espacio físico compartido de manera permanente, una ideología propia que permitió cohesionar al colectivo, la aparición de autoridades legitimadas frente a la comunidad, que fueron capaces de movilizarla para conseguir los fines comunes esperados. Todo esto permitió la construcción de una historia común y propia que hizo sentir a cada individuo miembro de una comunidad construida conjuntamente.

De la desvinculación inicial de la comunidad -forasterismo- se pasó a la construcción de otra que fue ganada de acuerdo a su participación en el proceso. El tránsito fue difícil y se necesitó de mucho tiempo para lograrlo.

Nos parece que el elemento que actuó como requisito básico fue la posesión de un mismo espacio físico, que por sus características permitía la reproducción de los indígenas de una manera relativamente autónoma, ya que en lo económico podían realizar actividades complementarias a la agricultura sin tener que despla-

zarse por largo tiempo de su lugar de residencia. El trabajo artesanal (hilado, tejido de lana y algodón, elaboración de cedazos), el trabajo estacional en la agricultura de haciendas vecinas, la albañilería y construcción de casas en Quito y la venta de leña y frutas, debieron permitir a los indígenas de Lumbisí conseguir dinero para pagar los tributos y la doctrina sin tener que concertarse de manera permanente en haciendas y estancias de españoles, conservando así su calidad de indios sueltos y forasteros.

La larga ocupación de un mismo territorio, compartido entre indígenas de diverso origen dentro de una situación de conflicto y explotación colonial, debió permitir delimitando progresivamente las fronteras entre un mundo indígena común y los otros, posibilitando -con el correr de los años y la agudización del conflicto- el surgimiento de una cierta conciencia étnica que debió tender a definirse, tanto a partir de la diferencia y oposición con los otros, como en función del grupo mismo.

Los diversos orígenes de los indígenas de Lumbisí y sus distintas condiciones, no impidieron el surgimiento de la ideología grupal nueva que incluyó elementos heredados del pasado prehispánico y elementos prestados de los colonizadores.

Indicios de estas prácticas ideológicas "recompuestas" se encuentran por ejemplo en la distribución colectiva del recurso tierra, que tiene un claro origen precolombino y es documentada en la visita de Nuño Apolinar de la Cueva, donde se hace explícito por parte de los diferentes caciques de Cumbayá, que las tierras y pastos de los que gozan los indígenas de Lumbisí, son de la comunidad y usufructúan de ellas los habitantes del anejo.

Otra práctica social prehispánica, que alude a una ideología de corte comunitarista presente en Lumbisí, es la solidaridad con los forasteros y con los otros habitantes indígenas del valle de Cumbayá, la que se manifiesta en la posibilidad de acceso a la tie-

ra y a alianzas matrimoniales y relaciones de parentesco real y ficticio con los habitantes del anejo.

Entre las prácticas de los indígenas de Lumbisí que aluden a la reconstrucción de una ideología grupal a partir de préstamos culturales y sincretismo religioso, están aquellas relacionadas con la muerte y las fiestas.

El culto a los antepasados, de gran importancia en la cultura andina, es uno de los puntos más conflictivos para el individuo que abandona la comunidad, ya que al hacerlo corta los lazos que unen pasado y presente abandonando tanto a los vivos y a los muertos. En Lumbisí, los indígenas de diverso origen (yanaconas, forasteros y sueltos) resolvieron el problema de los muertos haciendo un cementerio en el cual se los enterraba, y conservando la costumbre de que aquel pariente (real o ficticio) que los enterraba era el que heredaba las posesiones. Uno de los argumentos que repiten con mayor frecuencia los indígenas cuando se les pide que abandonen Lumbisí, es que no pueden hacerlo pues allí están enterrados sus antepasados.

El hecho de que las fiestas religiosas se celebraran en la iglesia de Lumbisí, aparte de las del pueblo de Cumbayá, debió contribuir a la mayor cohesión de la comunidad haciendo explícito también el que conformaran un grupo diferente al conjunto del valle; las fiestas se convertían así en una ocasión de celebrar juntos al Santo Patrono de Lumbisí, San Bartolomé, y a los otros santos que mandaba la iglesia católica, posibilitando un re-encuentro de los miembros de la comunidad en una situación de ruptura de lo cotidiano y permitiéndoles compartir y sentirse unidos en un ritual.

Otro elemento que debió incidir fuertemente en la cohesión grupal y que nos habla de una ideología propia, es la existencia del "diablillo" que se revolcó por el suelo y luego reemplazó en la iglesia a la imagen de la virgen de la Concepción. El diablillo, de

origen desconocido, sin duda era un símbolo importante para los indígenas de Lumbisí ya que se lamentaron mucho cuando éste fue confiscado por los funcionarios coloniales y para explicar su presencia y las quejas argumentaron que lo tenían desde el pasado y eso lo decían las "quillcas".

El hecho de que el diablillo existiera y sólo se lo sacara a la luz en el momento en que los indígenas se ven enfrentados a la disyuntiva de abandonar Lumbisí ó concertarse en la hacienda de las monjas indicaría la presencia de algún tipo de prácticas, tal vez de carácter religioso, propias y secretas de los habitantes de Lumbisí. Aunque se nos escapa su sentido original, es evidente que el lo social y étnico simbolizaba la herencia del pasado, la identidad como parte de un mismo grupo diferente a los demás. Por ello, pensamos que lo usan como símbolo de posesión indígena de las tierras y al colocarlo en el altar de la iglesia, se lo opone al símbolo máximo del convento de monjas; la imagen de la Virgen de la Concepción; además, los lamentos cuando se lo quitan indicaría que perdían algo muy valioso para el grupo.

Hasta ahora hemos hablado de dos elementos cuya existencia auspiciaba el tránsito del forasterismo a la comunidad: un espacio que ofrecía posibilidades de reproducción económica, social y cultural de manera relativamente autónoma a individuos de diverso origen y condición que lo ocuparon de manera permanente, y la aparición de un ideología que generaba cierta conciencia de grupo. Sin embargo, estos elementos habrían sido insuficientes si no hubiesen surgido líderes propios, legitimados al interior del grupo indígena y respetados como autoridades representativas tanto por los indígenas como por el sector colonizador.

Las autoridades indígenas van surgiendo a partir del deterioro de las relaciones con la hacienda, en el conflicto mismo los individuos se prueban como líderes legítimos de acuerdo a su capacidad de cohesionar y movilizar al conjunto de pobladores. Esto explica la flexibilidad en la promoción de autoridades; para llegar

a ser autoridad reconocida hay que probar en la práctica la capacidad del líder, y para esto sirve tanto un llactayo como un forastero.

El que generalmente las autoridades indígenas de Lumbisí actuaran de manera conjunta, formando un bloque que encabeza la respuesta indígena, defendiendo de diversas formas y con distintos medios los derechos de los indígenas, debió contribuir a ampliar la convocatoria de los líderes posibilitando la creación de un frente amplio capaz de abarcar a los diferentes tipos de indígenas residentes en Lumbisí. Además, debió impedir la desconfianza del grupo pues al ser varias las autoridades que encabezaban la resistencia, se frenaba la posibilidad de traición de uno de ellos o la concentración y abuso de poder. Silverio Santos Quispe, quien tuvo algunas actuaciones individuales como gobernador fue fácil presa de la manipulación de las autoridades coloniales quienes lograron alejarlo de su cargo con el apoyo de algunos indígenas disconformes con su actuación.

Otro antecedente a considerar en las autoridades de Lumbisí es la aparente integración de funciones. Pese a que nominalmente las autoridades indígenas hacia el exterior tenían funciones muy definidas (cobro de tributos, encargado de capilla) es posible que hacia el interior del grupo no tuvieran funciones fragmentadas sino integrales, ocupadas como Sacancela, de lo humano y lo divino. Sin duda, las autoridades indígenas de Lumbisí tuvieron un rol trascendental y su mayor éxito fue aglutinar y movilizar al conjunto de indígenas residentes en el anejo tras un objetivo común, la defensa de las tierras, haciéndolos trascender de sus intereses particulares como indios sueltos, conciertos, llactayos y forasteros, a un interés colectivo.

Sin duda el siglo XVIII fue un período decisivo para asentar las bases que permitieron la reconformación de la comunidad indígena de Lumbisí. Si bien don Miguel Paullán en el siglo XVII marcó un hito importante, este no fructificó porque faltaron con-

diciones internas y externas fundamentales para dar el paso del forasterismo a la comunidad. A nuestro juicio el siglo XVIII es el período de maduración de esa transformación, pero únicamente en la primera década del siglo XIX se concreta cuando la Cédula Real mostró que era posible la justicia permitiendo revalorizar en un sentido distinto toda su historia pasada y el rol que desempeñaron como actores de ella, más no como actores individuales sino colectivos. En los últimos documentos revisados correspondientes a los años 25 y 30 del siglo XIX se hace evidente el cambio de tono de los indígenas para exigir y demandar de la justicia, ya que los apoya su historia.

Esa historia, construida por los indígenas de Lumbisí a lo largo de siglos en la que se mezclaron elementos españoles y aborígenes, es la que se recuerda cada año el 24 de agosto en la fiesta de San Bartolomé, donde concurren todos los comuneros a rendir homenaje a sus antepasados, cuya lucha los hizo herederos de las tierras que poseen actualmente y de la Comuna que los respalda.

Notas

- 285 AGOF-Q 7 1-VI. Relación histórica hecha por Jorge de la Cruz sobre los indios yanaconas de Lumbisí y Cumbayá y de las tierras que les diera el Conquistador Diego de Tapia; c. a 1570 (13/18) 15v.
- 286 ANH-Q, PQ, 1785, Lib. 360, Doc. 8609, f. 78v.
- 287 Archivo particular de G. Segarra, 18 - fs. 1808, Doc. 28.
- 288 Cfr. Cuadro de tributarios de Cumbayá, Cap. III.
- 289 ANH-Q, Indígenas, C. 168, 16-VI-1762. Toda la información que se sintetiza a continuación corresponde a este documento.

- 290 Ibid., f. 41.
- 291 ANH-Q, Indígenas, C. 168, 21-X-1830.
- 292 Cfr. Cap. IV.
- 293 AGOF-Q, 7-1-VI, Relación histórica hecha por Jorge de la Cruz Mitima sobre los indios yanaconas de Lumbisí y Cumbayá... c. a 1570 (17/18), f. 14.
- 294 Cfr. Cap. IV
- 295 AGOF-Q, Relación histórica, op. cit., f. 14.
- 296 Ibid., f. 14.
- 297 Ibid., f. 17.
- 298 Ibid., f. 15v y 16.
- 299 Ibid., f. 15v.
- 300 Ibid., f. 14v.
- 301 Ibid., f. 17v.
- 302 AGOF-Q, 7-1 Títulos de tierras dadas a este convento, 1537/1782, C. 17-II, 5-I-6, b VIII (18) Leg. 7, # 3, f. 14. Curiosamente en el documento al referirse a las tierras de Cumbayá se dice "otro pedaso de tierras que ovieron de Jerman donde siembran al presente". Estas tierras, que aparecen como donadas por Alemán son aquellas que dejó Diego de Tapia para sus yanaconas, la venta de las de Lumbisí fue efectiva pues no hay mención de títulos otorgados por ellas. Las tierras de Cumbayá dejadas por Tapia y de las que dispuso Aleman en su calidad de tutor de los yanaconas, fueron vendidas en 1686 por el Síndico del convento y

aparecen como donación de Aleman al convento franciscano, Cfr. Cap. IV

- 303 Relación histórica... f.17.
- 304 Los indígenas de Lumbisí no pudieron pagar a Diego de Robles el valor estipulado, ante lo cual el escultor se internó en las montañas de Oyacachi donde la venció a los indígenas allí asentados. Como la imagen pronto adquirió fama de milagrosa y la zona donde se encontraba era casi inaccesible para los romeros, se la trasladó a El Quinche en 1604 pretextando que el cacique de Oyacachi la había utilizado para una fiesta pagana. Actualmente la imagen se encuentra en el Santuario de El Quinche donde es venerada por grandes multitudes. Cfr. Vargas, José María, 1960; 1962.
- 305 Información verbal de funcionarios del Archivo Nacional de Historia, julio 1985 y de los dirigentes del Cabildo de la Comuna de Lumbisí, agosto 1985.
- 306 ANH-Q, Indígenas, C. 168, 13-VIII-1793.
- 307 Probablemente la imagen de la Virgen de Guadalupe encargada a Diego de Robles en 1586 iba a cumplir este mismo propósito.
- 308 Cfr. Cap. IV, IV-2.
- 309 Colección de Documentos sobre el Obispo de Quito, t. II, 1538-1594, p. 198.
- 310 Para mayor conocimiento sobre la función de las cofradías indígenas durante el período colonial véase Celestino, Olinda y Albert Meyers, (1980).
- 311 A Tapia y a su hermano Isidro se les había proveído de tierras de sembrar en 1535 "todas las tierras que estan desde la quebrada donde llegan las tierras de los indios de Alonso Fernandez rregidor que estan en el di-

cho pueblo que la vía de Chillo hasta otra quebrada que está adelante hacia Chillo y en medio de estas dos quebradas hay otra quebrada y por la parte de arriba desde los cerros hasta a la parte de abajo donde tiene sembrado el Luys Garcia (Libro de Cabildos, op. cit. p. 116). Estos linderos son los mismos que constan en la escritura de venta que hace Alonso de Aguilar al convento de la Concepción y que se confirmaron con la vista de ojos de 1764 "por la parte de abajo que a Chillo confina la hacienda del Monasterio con una quebrada bien profunda y grande entre la cual y las casas de la referida hacienda media otra quebrada pequeña por las cabeseras linda con la cima y cumbre del cerro por abajo con el río grande Cumbayá... hacia el pueblo de Cumbayá con otra quebrada otra" (ANH-Q, Indígenas, C. 168, 16-VI-1762, f. 99v).

- 312 Colección Vacas Galindo, p. 56.
- 313 Para 1580 una fanega corresponde a una cuadra y 16 cuerdas hacen una caballería.
- 314 ANH-Q, Indígenas, C. 168, 16-VI-1762, f. 47.
- 315 Ibid., f. 34.
- 316 Ibid., f. 47.
- 317 Ibid., f. 26-26v.
- 318 ANH-Q, Indígenas, C. 168, 1762-XII-1.
- 319 De acuerdo a la versión del administrador del convento no llegaban a ocupar a los indígenas concertados más de 100 días por año, ya que éstos por tenerse como voluntarios no cumplían con las Ordenanzas Municipales que establecían que el gañan concertado debía trabajar 160 días al año: 10 días en la matanza, 30 en la cosecha de trigo y cebada, 30 en la vendimia, 15 en la cava, 20 en las sementeras de trigo y cebada, 20 en el barbecho; en realidad suman 115 días y no 160 y si los

indígenas de Lumbisí trabajaban 100 días anuales para la hacienda no eran tratados como voluntarios sino como gañanes de concierto.

- 320 Ibid., f. 114.
- 321 Cfr. Cap. IV-4
- 322 ANH-Q, PQ, 1785-1786, Lib. 360, Doc. 8609.
- 323 ANH-Q, Indígenas, C. 31, 26-III-1707.
- 324 Ibid.
- 325 Cfr. Cap. III-3.3.
- 326 Cfr. Cap. III-3.3.
- 327 ANH-Q, Empadronamientos, C. 26, Pichincha, 1779, 1785.
- 328 ANH-Q, Indígenas, C. 83, 1767-IV-26.
- 329 ANH-Q, Indígenas, C. 168, 17-I-1805.
- 330 ANH-Q, PQ, 1785-1786, Lib. 360, Doc. 8609.
- 331 Ibid., f. 1v.
- 332 Recuérdese la práctica prehispánica de criar niños de otros señores étnicos con los que se tenía alianzas. Cfr. Cap. II-3.
- 333 ANH-Q, Gran Colombia, 1824, vol. 1, Lib. 614, Doc. 13023.
- 334 MAH-Q, Demandas y Juicios, Quito, 1788-1799, Doc. 00039.

Lumbisí: Defensa de la Tierra y Reconformación de la Comunidad

- 335 ANH-Q, Indígenas, C. 168, 17-I-1805
- 336 ANH-Q, Indígenas, C. 168, 167-VI-1762, f. "368".
- 337 Ibid., f. "406".
- 338 ANH-Q, Indígenas, C. 183, Hojas sueltas, 1788-XII-9.
- 339 ANH-Q, Indígenas, C. 157, 1813-VIII-20.
- 340 ANH-Q, PQ, 1815, vol. 1, Lib. 510, Doc. 11326.
- 341 ANH-Q, PQ, 1809, vol. 2, Lib. 457, Doc.19557, f. 54, 54v.
- 342 ANH-Q, Indígenas, C. 168, 16-VI-1762, f. "353".
- 343 Ibid.
- 344 Ibid.
- 345 ANH-Q, Indígenas, C. 168, 17-I-1805, f. 2v.

COMENTARIO FINAL

En páginas anteriores hemos descrito la situación de Cumbayá durante el período colonial, poniendo el acento en lo que ocurre con la sociedad indígena desde la llegada de los españoles. Se ha visto como afectó el hecho colonial al modo de vida aborigen, transformando el paisaje, introduciendo nuevos cultivos y animales, trasladando pueblos, tratando de imponer hegemónicamente una visión del mundo y una ética diferente a la de los vencidos. Con los conquistadores llegaron sus armas, sus ideas sobre religión, economía, política y sociedad y cada una de ellas fue un instrumento de dominación utilizado por las instituciones coloniales para avasallar al grupo indígena; esta situación provocó transformaciones profundas en la sociedad indígena a diversos niveles (Wachtel, 1973) que se tradujeron en que la sociedad nativa no volvió a ser la de antes de la llegada de los conquistadores. El hecho colonial marcó definitiva y negativamente a los indígenas americanos, colocándolos en el último peldaño de la escala social.

El hecho que los españoles controlaron la tierra, recurso productivo fundamental para las comunidades aborígenes, les privó de un mecanismo fundamental de articulación y funcionamiento interno de la comunidad (Golte, 1980), estrangulando sus posibilidades de autosubsistencia; el proceso de evangelización y la extirpación de idolatrías minó las bases de cohesión interna comunitaria; la utilización de los curacas como meros intermedia-

rios de los colonizadores para organizar la exacción del excedente indígena, implicó un debilitamiento del poder y la autoridad de éstos al interior de la comunidad.

Ante esta diversidad de presiones externas, la reacción de los grupos indígenas varió de acuerdo a su forma de organización socioeconómica anterior y al tipo de interacción que establecieron con el colonizador. En algunos casos la respuesta asumió formas de sublevaciones violentas (Moreno Yáñez, 1978a), otros escogieron el camino de la resistencia pasiva; dejarse morir y evitar la descendencia fueron algunas de las prácticas implementadas en este sentido, al igual que el abandono de las comunidades de origen para esconderse en zonas de frontera (Naranjo, 1977) o buscar protección -a cambio de la libertad- en haciendas y obrajes de españoles o en centros urbanos (villas, asentos, ciudades). Una alternativa algo diferente pero complementaria de las dos formas de resistencia, fue la "adaptación" a la situación colonial que consistió en la aparente resignación al hecho colonial, sin combatirlo abiertamente cuando las condiciones eran desfavorables, y adoptando una serie de prácticas y elementos españoles para oponerse a la presión fiscal y a la pérdida de recursos (por ejemplo al recurrir a la justicia española); esta estrategia adaptativa, pese a sus conciliaciones tácticas, permitió preservar la indianidad reconstruyéndola sobre nuevas bases comunitarias, diferentes a las prehispanicas, ya que privilegian más los principios de territorialidad que los de parentesco.

Se puede plantear como hipótesis que más que complementarias, estas prácticas constituyen un momento diferente de la respuesta indígena que sigue a la resistencia activa y pasiva, una vez que éstas demuestran su ineficacia por la represión y persecución que desatan las sublevaciones y por la permanencia estable y continua de los colonizadores (la fuga y la muerte voluntaria tenían sentido como primera respuesta para un tiempo relativamente corto, pero no como una forma de vida que se lega a los descendientes). Esto nos lleva a sostener, a partir del caso de Cumbayá,

de que al forasterismo inicial -con todas las implicancias que tiene para el individuo y la comunidad- le sigue un proceso de reubicación espacial que se traduce, con el correr de los años, en la posibilidad de reconstitución de la comunidad sobre bases nuevas y diferentes, como la territorialidad, que logran trascender los antiguos principios tribales con el parentesco como sistema dominante de las relaciones sociales, y dar una identidad "étnica" más amplia a los grupos que la conforman, permitiendo a los indígenas una mayor capacidad de maniobra y supervivencia a los indígenas frente al sistema colonial español.

La territorialidad como principio articulador de la comunidad, permite expandir fronteras más allá del ayllu e integrar a personas oriundas de diferentes llactas en una nueva comunidad, diferente a la procolombina, pero con un carácter claramente indígena que la distingue de la sociedad española.

La importancia de la nueva comunidad indígena que se constituye a partir del hecho colonial, radica en que pese a ser producto de ésta y a que conlleva prácticas nuevas respecto a las tradicionales -y en esta medida es consecuencia de las transformaciones coloniales- recoge elementos autóctonos, potenciándolos al máximo debido a la situación de crisis, tales como la flexibilidad territorial y el forasterismo. Por lo tanto, en el caso estudiado, vemos tanto continuidades como rupturas a lo largo de la historia de los grupos indígenas durante el período colonial.

Al parecer, la apertura adaptativa permitió la sobrevivencia indígena, ya no como la comunidad N asentada sobre el territorio X, sino como indios genéricos, diferentes a los aborígenes prehispánicos y también a los españoles; estos indios genéricos por ser portadores de un espíritu comunitario, pudieron más adelante -cuando tuvieron o crearon las condiciones adecuadas- reconformar comunidades indígenas que recogen elementos tradicionales de la comunidad aborígen, como la relación hombre-naturaleza, prácticas económicas de reciprocidad y colaboración, etc.; y ele-

mentos españoles, nuevos cultivos y animales, herramientas, prácticas religiosas.

El proceso de colonización, que puede caracterizarse como el juego de presión española -resistencia indígena, provoca, en una primera etapa el desarrollo creciente del forasterismo, práctica utilizada por los indígenas para escapar al control colonial. Esta práctica, conocida por los indígenas pero desarrollada anteriormente en un contexto diferente, se caracteriza durante la colonia por el abandono de la comunidad de origen, matriz cultural y parenteral, se traduce en un corte de lazos con la tierra, con los parientes vivos y muertos, con el presente y el pasado, con lo natural y sobrenatural, representado por la tierra y por la huaca y revivido diariamente en la actividad productiva y festiva; implica, además, recargar las obligaciones coloniales de los que se quedan, planteando la posibilidad de una salvación individual. La práctica del forasterismo, en esta primera etapa, aparece como una respuesta de corte personal, desesperada y desconcertada ante el hecho colonial, donde los valores comunitarios y de tipo colectivo parecen resquebrajarse hasta su punto máximo.

El forasterismo aparece, también, como un quiebre en la manera de ser y de hacer aborígen, se muestra como una práctica rupturista de los valores colectivos; sin embargo, al analizarlo más profundamente, se ve que pese a ser una respuesta desconcertada ante una situación límite, es portador de valores aborígenes tradicionales, los mismos que pueden ser potenciados en el momento y lugar en que las condiciones se presenten más favorables, permitiendo el re-nacer de la comunidad indígena.

Sin duda, estos procesos de etnogénesis no pudieron darse a lo largo de todo el territorio controlado por los españoles y requirieron de una serie de condiciones objetivas y subjetivas, externas e internas los grupos indígenas en su relación con los vencedores. También es indudable que en el tránsito de forasteros e indios genéricos a la reconformación de la comunidad indígena,

el grupo aborigen perdió miembros ya que de forasteros se convirtieron en mestizos culturales, los cuales en generaciones posteriores, pudieron blanquearse negando sus ancestros indígenas.

Al analizar 300 años de historia, vemos que procesos como el de Lumbisí no dejan un saldo en favor de los indígenas; perdieron miembros, perdieron tierras, perdieron la libertad. Al finalizar el pleito recuperan 40 caballerías de tierra que posiblemente no son nada ante las miles que perdieron los aborígenes de toda América. Sin embargo, existe algo en lo que pueden considerarse triunfantes y es su testarudez de seguir siendo indios, pero no indios sueltos y desvalidos, sino una COMUNIDAD.

ANEXOS

ANEXO 1

ENCOMIENDA 1557-1640

Considerando el desconocimiento que hay sobre las encomiendas en la Real Audiencia de Quito, a continuación entregamos la lista completa de las encomiendas que eran adoctrinadas por los franciscanos en 1557.

<u>Pueblo</u>	<u>Encomendero</u>	<u>Limosnas</u>
Pancaleo	Francisco de la Carrera (menor)	124p 3t.
Chillogallo	Carlos de Salacar	5p 5t.
Chillogallo	nmio de Balderrama	5p 3t.
Allaguacos	Corona Real	28p 6t.
Pillaxo	Corona Real	9p 4t.
Cotocollao	Pedro Moreno	3p 3t.
Cotocollao	Anade Balverde	1p 5t.
Cotocollao	Pedro Martin Montanero	12p 3t.
Cotocollao	Pedro Muñiz	9p 6t.
Pomazque	Villanueva	5p 4t.
Pomazque	Diego de Sandobal	4p 6t.
Pomazque	Aguylar	5p 4t.
Calacali	Martin de Galarraga	15p 3t.
Neuli	Francisco de Xerez (menor)	3p 3t.
Conocoto e cumbaya	Francisco y Atabalipa	7p 2t.

Loreto Rebolledo G.

Continuación del Anexo 1

Pueblo	Encomendero	Limosnas
Anaquito	Juan de Larrea	3p 2t.
Perucho	Rodrigo de Paz	6p 5t.
Cochasqui	Anton Díaz	4p 6t.
Guallabamba	Corona Real	1p 6t.
Cambica	Francisco de Xerez (menor)	12p 4t.
Cumbayá	Antón Díaz	6p 4t.
Langaci	Corona Real	9p 3t.
Machángara	Diego Méndez	3p 3t.
Cotocollao	San Pedro (sic)	10p 7t.
Cotocollao	Quyros	16p 1t.
Pomasque y los		
Cañares	Su magestad	11p 5t.
Guangabo	Francisco Fernández	2p 6t.

AGOF-Q 8-1-1 f. 1-1v 13-VIII-1557; (2/3) (let c#69).

ANEXO 2

LISTA DE ENCOMIENDAS PARA 1640

CORREGIMIENTO DE QUITO

Chillo y otros pueblos	Duquesa de Useda
Panzaleo y anexos	Sancho de la Carrera
Pinta y anexos	Lazaro Fonte Ferreira
Zambiza	Cristóbal de Troya en que tiene situación Joan de Arévalo
Yumbos	Joan Enríquez Conebut en que tiene situación Liñan de Vera y demás encomiendas del susodicho
Cotocollao	Antonio de Galarca
Yaruquí y anexos	Fue de Cosme de Cespedes
Oyacachi	Francisco de Villegas
Alangaci y Pomasque	Conde de Calcada y Monjas de Cuenca
Pisingolli	Francisca de Londoño
Yndios de Angamarca anexos a la encomienda de Francisco Gil Negrete y ay en San Sebastián y Cyumbicho	
Yumbos	Juan Arebalo

Situaciones que se pagan en las reales Cajas:

- Los hijos de Don R. Aguiar y Acuña oy y fue del Real Go, dos mil ducados en la encomienda de Otavalo
- Dn Grmo de Ortega treziso ps... en el repartimiento de Tulcan de los lancas que queda en 311 p de a 8.
- Grmo Carrillo tiene 300 ps. ensayados y con costas en el repartimiento de Cumbayá que quedan en 311 de a 8 r libre de costas.
- Grma de Galarca biuda tiene 400 p de nueve con costas en el repartimiento de Cayae de los lancas.

Loreto Rebolledo G.

- Min Ramíres de Guzmán tiene 400 p de a 8 con costas en caye de los lancas.
- Jacinto de Gaviria tiene mill pesos de 450rrs en la encomienda de Caranquis... sin costas

CORREGIMIENTO DE LATACUNGA

- | | |
|---------------------|---|
| - Sigchos | Duque de Media de las torr ^s |
| - Sigchos | Duquesa de Uzeda |
| Latacunga | Juan de Sandoval |
| Mulahalo | Antonio de Aguilera |
| Angamarca | Francisco Gil Negrete |
| Pusili o Saquisilli | Gil Negrete |
| Cuzubamba | Solían ser de Moo Maroto |

CORREGIMIENTO DE RIOBAMBA Y AMBATO

- | | |
|-----------------------|---|
| Guano y anexos | Duquesa de Uzeda, tiene situaciones Gaspar Verdugo, Pedro de Orellana y María Cordero |
| Chambo y anexos | Pedro de Cepeda |
| San Andrés y anexos | Tomasa de Larraspuro |
| San Andrés y Cubijies | Antonio de Galarca con situación de Pedro de Arellano el despaña |
| Chambo y anexos | Francisco de Orellana |
| Yaruquí | Inés de Aguilera |
| Puni y Macagi | Conde de Monterrey |

En Ambato

- Jacinto de Gauna
- Inygo de Ayala

Chumaquíes y Mochas
Angamarcas
Guanujo y Tomavela
Quero

Antonio de Galarca
Francisco Gil Negrete
Pedro de Arellano
Francisco de Arellano

CORREGIMIENTO DE CHIMBO

Gabriel de Abendaño
Tomavela y Guanujo
Chimbo y Pallatanga

Pedro de Arellano
Cosme de Cespedes

OTAVALO Y VILLA DE IBARRA

- Tuca y Guaca
Pastos

Manuel Freyre de Camora
Andrés Ges Montenegro

(ANH-Q, Encomiendas, C. 1, 1640-XII-1).

CUADROS

CUADRO N^o I
TRIBUTOS CUMBAYA 1667-1785

ANOS	TERCIOS	ENCOMENDERO PARCIA- LIDAD (CACIQUES)	TRIBUTARIOS	TASA	TOTAL TRIBUTO EN PESOS	TOTAL TRIBUTO EN CADA TERCIO
1667	Navidad	Real Corona: Quinla, Quingaluzo Tupiza, G. Quimla	193	20 r y 1 ave	2956p 4 r	193
1668	San Juan		284			284
1668	Navidad		284			284
1669	San Juan		193			193
1673	Navidad	Real Corona: Quingalumbo, Quinla, Tupicha, Guallichicomín	288	20 r 1 ave	3165p	
1674	San Juan		297			
1674	Navidad		297			
1675	San Juan		324			
1673	Navidad	Real Corona: Bagamundos, Castillo- Guallichicomín, Chiriguano, Parco	48	2 pataco- nes 1 ave	416p 1r	
1674	San Juan		54			
1674	Navidad		58			
1675	San Juan		57			
1673	Navidad	Real Corona: Cumbayacotos	78			
1674	San Juan	Pillajo - Vilaña	82	20 r	878 p 4r	
1674	Navidad		84	1 ave		
1675	San Juan		91			

Continuación del Cuadro N° I		ENCOMENDERO PARCIA-			TRIBUTARIOS		TOTAL TRIBUTO	
ANOS	TERCIOS	LIDAD (CACIQUES)	EN PESOS	TASA	EN PESOS	EN PESOS	EN PESOS	TOTAL TRIBUTO EN CADA TERCIO
1673	Navidad							485 (1763 Navidad)
1674	San Juan	Real Corona: Collaguazos		20 r	367p 4r			513 (1764 San Juan)
1674	Navidad	Ibarra Collaguazo		1 ave				520 (1674 Navidad)
1675	San Juan							554 (1765 San Juan)
1673	Navidad							
1674	San Juan	Real Corona: Chachas		2 pat. 4r	480p 3r			
1674	Navidad	Caillagua		1 ave				
1675	San Juan							
1681 a 1685	9 tercios	Real Corona: Pillaros Caciques: Quingalumbo, Quinla, Tupiza, Quinla		2pat. 4r 1 ave	9258p 3 r			
1681 a 1685	9 tercios	Cumbayá: El Corona Chiriguano, Parco, Castillo, Guallichicomín		2p 4r 1 ave	1534p 2r			
1681 a 1685	9 tercios	Real Corona: Cumbayacotos, Quispe, Vilaña		2p 4r 1 ave	2803p 4r			635
1681 a 1685	9 tercios	Collaguazos: El Corona Ibarra Collaguazo		2p 4r 1 ave	1065p 6r			

Continuación del Cuadro N° I		ENCOMENDEROS PARCIA- LIDAD (CACIQUES)			TRIBUTARIOS		TASA	TOTAL TRIBUTOS EN PESOS	TOTAL TRIBUTOS EN CADA TERCIO
ANOS	TERCIOS	ENCOMENDEROS PARCIA- LIDAD (CACIQUES)	TRIBUTARIOS	TASA	TOTAL TRIBUTOS EN PESOS	TOTAL TRIBUTOS EN CADA TERCIO	TOTAL TRIBUTOS EN PESOS	TOTAL TRIBUTOS EN CADA TERCIO	
1691 a 1695	10 tercios	Real Corona: Cumbayacotos y Collaguazos, Cacicques: Ibarra C, Quispe, Vilaña, Tupiza, Quirray, Quingalumpo	3.880	20 r 1 ave	10185p				
1691 a 1962	10 tercios	Real Corona: Bagamundos, Parco, Chiriguano, Castillo, Guallichicomín	746	2 pat. 1 ave	1585p 2r		503		
1681 a 1695	10 tercios	Eoda Villandrando: cacique: B. Chacha	410	20 r 1 ave	1076p 2r				
1708 a 1711	6 tercios	Real Corona: cacique Quinla, Chiriguano, Pilla, G. Quinla. Quirray, Ramos, Collaguazo, Guallichicomín, Vilaña, Quispe, Quingalumbo, Nacatac, Quirray	1882	429 a 2p 1 ave y 1453 a 2p 4r 1 ave	4725p 6r		348		
1708 a 1711	6 tercios	Eoda Villandrando, Chacha	207	2p 4r 1 ave	543p 3r				
*Falta la parcialidad de B. Chacha									
1711	Navidad	Real Corona: Quingalumbo, Nacatag, Quirray	161+24	20 r 1 ave	462p 4r + 161 aves				
1711	Navidad	Real Corona: Chiriguano, Pilla, Quinla, Quirray	68+8	2 p 1 ave	152 p 76 aves		393 (Navidad 1711)	-48	

Continuación del Cuadro N° 1	TERCIOS		ENCOMENDEROS PARCIA- LIDAD (CACIQUES)	TRIBUTARIOS	TASA	TOTAL TRIBUTOS EN PESOS	TOTAL TRIBUTOS EN CADA TERCIO
1711	Navidad	Real Corona: Quispe, Vilaña	13+1 59+8	20 r y 1 ave	200 p 72 aves		
1711	Navidad	Real Corona: Collaguazo	17+3	20 r 1 ave	47p 8r 20 aves		
1711	Navidad	Eoda Villandrando Chacha	37+4	20 r 1 ave	102p 4r 37 aves		
1712	San Juan	Real Corona: Quingalumbo Nacatag, Quintrany	147+27	20 r 1 ave	459p 8r 147 aves		
1712	San Juan	Real Corona: Chiriguano Pilla, Quinla, Quintray	70+8	2 p 1 ave	156p 78 aves	395 (San Juan 1712) - 52	
1712	San Juan	Real Corona: Quispe, Vilaña	13+1 59+9	20 r 1 ave	205p 82 aves		
1712	San Juan	Real Corona: Collaguazo	17+3	20 r 1 ave	47p 8r 20 aves		
1712	San Juan	Eoda, Villandrando: Chacha	37+4	20 r	102p 4r		
			1 ave	37 aves			

Continuación del Cuadro Nº I		ENCOMENDEROS PARCIA- LIDAD (CACIQUES)				TOTAL TRIBUTOS EN PESOS		TOTAL TRIBUTOS EN CADA TERCIO	
ANOS	TERCIOS	ENCOMENDEROS PARCIA- LIDAD (CACIQUES)	TRIBUTARIOS	TASA	TOTAL TRIBUTOS EN PESOS	TOTAL TRIBUTOS EN CADA TERCIO	TOTAL TRIBUTOS EN CADA TERCIO	TOTAL TRIBUTOS EN CADA TERCIO	
1712	Navidad	Real Corona: Quingalumbo Nacatag, Quinray	157+29	20 r 1 ave	46-p 8r 157 aves	408 (Navidad 1712)		- 52	
1712	Navidad	Real Corona: Chiriguano Pilla, Quinla, Quinray	70+8	2p 1 ave	156p 78 aves				
1712	Navidad	Real Corona: Quispe, Vilaña	14+1 59+10	20 r 1 ave	205p 83 aves				
1712	Navidad	Real Corona: Collaguazo	19	20 r 1 ave	47p 4r 19 aves				
1712	Navidad	Eoda Villandrando: Chacha	41+4	20 r 1 ave	112p 4r 45 aves				
1713	San Juan	Real Corona: Quingalumbo, Nacatag, Quinray	163+30	20 r 1 ave	482p 4r 163 aves				
1713	San Juan	Real Corona: Chiriguano Pilla, Quinray, Quinla	74+9	2p 1 ave	166p 85 aves				
1713	San Juan	Real Corona: Quispe, Vilaña	14+1 59+11	20 r 1 ave	212p 4r 85 aves				
1713	San Juan	Real Corona: Collaguazo	19+3	20 r 1 ave	54p 8r 22 aves			442 (1713 San Juan)	

Continuación del Cuadro Nº I						
AÑOS	TERCIOS	ENCOMENDERO PARCIA- LIDAD (CACIQUES)	TRIBUTARIOS	TASA	TOTAL TRIBUTO EN PESOS	TOTAL TRIBUTO EN CADA TERCIO
1713	San Juan	Eoda Villandrando: Chacha	44+5	20 r 1 ave	122p 4r 49 aves	- 59
1713-15	4 tercios	Real Corona: total caciques			2743 p 3r	343 (cifra estimada)
1713-15	4 tercios	Eoda Villandrando			249 p	
1715-19	8 tercios	Real Corona: Quinrray	315	26 r 1 ave	817 p 4r 315 aves	
1715-19	8 tercios	Real Corona: Quingalumbo	231	20 r 1 ave	577 p 4r 231 aves	
1715-19	8 tercios	Real Corona: Nacatag	202	20 r 1 ave	505 p 202 aves	
1715-19	8 tercios	Real Corona: Guaman	130	20 r 1 ave	325 p 130 aves	
1715-19	8 tercios	Real Corona: Chiriguano	141	2 p 1 ave	282 p 140 aves	249
1715-19	8 tercios	Real Corona: Quinrray	66	2 p 1 ave	132 p 66 aves	
1715-19	8 tercios	Real Corona: Muxica Guallic	96	2 p 1 ave	192 p 96 aves	

Continuación del Cuadro N° I						
ANOS	TERCIOS	ENCOMENDEROS PARCIA- LIDAD (CACTQUES)	TRIBUTARIOS	TASA	TOTAL TRIBUTO EN PESOS	TOTAL TRIBUTO EN CADA TERCIO
1715-19	8 tercios	Real Corona: Quinla	56	2 p 1 ave	112 p 56 aves	
1715-19	8 tercios	Real Corona: Quispe	44	20 r 1 ave	110 p 44 aves	
1715-19	8 tercios	Real Corona: Vilaña	297	20 r 1 ave	742 p 4r 297 aves	
1715-19	8 tercios	Real Corona: Collaguazo	132	20 r 1 ave	330 p 132 aves	
1715-19	8 tercios	Eoda Villandrando: Chacha	197	20 r 1 ave	392 p 4r 197 aves	
1765	3 tercios	Real Corona: Guallichicomín	27	2 pesos 5 t		
1765	1 tercios	Real Corona: Guallichicomín Mox	4	2 pesos 1 t		
1765	1 tercio	Real Corona: Vilaña	28	2 p 5 t		
1765	1 tercio	Real Corona: fue de Quinla	19	2 p 1 t		

CONTINUACIÓN DEL CUADRO N° I	TERCIOS		ENCOMENDERO	PARCIA-	TRIBUTARIOS	TASA	TOTAL TRIBUTO	TOTAL TRIBUTO
AÑOS	1	2	LIDAD (CACIQUES)	LIDAD (CACIQUES)		EN PESOS	EN PESOS	EN CADA TERCIO
1765	1	tercio	Real Corona: Collaguazo		7	2 p 5 t		
1765	1	tercio	Real Corona: Quingalumbo		19	2 p 5 t		202
1765	1	tercio	Real Corona: Mendes aymara		16	2 p 5 t		
1765	1	tercio	Eoda Conde Castrillo: Quispi		67	2 p 5 t		
1765	1	tercio	Real Corona: Chiriguano		13	2 p 1 t		
1765	1	tercio	Eoda que fue de Villandrando Chacha		9	2 p 5 t		
1765	1	tercio	Real Corona: Pico		9	2 p 5 t		
1765			Total tributarios: sueltos y en Haciendas		130	2 p y medio y 3 p		130

* La cifra se estimó dividiendo la cantidad de pesos por los 8 tercios, calculando que cada tributario paga 2 p 5 r.

Fuentes:

Para 1667-68-69	ANH-Q / Tributos, C. 13, 10-II-1768.
Para 1673-75	ANH-Q / PQ, 1678-1679, Lib. 10 Doc. 314.
Para 1681-85	ANH-Q / PQ, 1642-1698, Lib. 14 Doc. 467-5.
Para 1691-95	ANH-Q / PQ, 1696-1698, Lib. 13 Doc. 463.
Para 1708-1711	ANH-Q / Tributos, C. 5, 1712-VIII-II.
Para 1711-1713	ANH-Q / PQ, 1711-1712, Lib. 19 Doc. 577.
Para 1713-15	ANH-Q / PQ, 1720-1722, Lib. 24 Doc. 761 (1721).
Para 1715-19	ANH-Q / PQ, 1720-1722, Lib. 24 Doc. 761 (1721).
Para 1767	ANH-Q / Indígenas 1767-IV-26.
Para 1785	ANH-Q / PQ, 1785-1786, Lib. 360, Doc. 8609.

Cuadros II y III, en pp. 107 y 110

CUADRO Nº IV
EVOLUCION DE LA TENENCIA DE LA TIERRA EN CUMBAYA, SIGLOS XVI A XIX
(Propiedad no indígena)

SIGLO XVI	EL AUQUII	LUMBISI
	Francisco Tupatauchi (H) Beatriz Augo (1538) (H) Mencia Aduhuipa (1538) (H) Bárbara Aduhuipa y Tomás de Cabrera (1600) (H) 17 Cab.	Diego de Tapia 1535 (M) Yanaomas San Francisco (D) F. Alemán Diego de Torres (V) o Paz Maldonado (1555) Alonso de Aguilar (H) 120 Cab.
SIGLO XVII	ANTONIO CARRERA (H) y Joseph Cabrera (H) 1692. 2 15 Cab. y media	Diego de Tapia 1535 (M) Yanaomas San Francisco (D) F. Alemán 2 Cab. + Convento Franciscano + Alonso de Armas (V) 1692. 2 7 Cab.
SIGLO XVIII	Carden Juana de Armas (V) Narcisca Bonilla 1769 Juana Abeldaveas 1772 (V) + Pedro de la Carrera + Fr. Antonio de Mora (1795)	+ N. de Armas (H) José Armas (H) Rita Doblan (n) 1744 Mencia Armas (H) Rita Armas (H) 1770 Javier Areseluz (1782) N. De la Cadena 1789 (V) + Monjas Concepas
SIGLO XIX	Alejandra Basantes (1804) Miguel Munive (1831)	+ Joaquín Anda (1811) + Monjas Concepas 48 Cab. 1824 Pedro Saiz 1830 (V) 9 Cab. Javier Cobos 1831 (V) 9 Cab.

FUENTES:

- Oberem, Udo, La Familia del Inca, op. cit.
- Colección Vacas Galindo, op. cit.
- AGOF, Relación de Jorge de la Cruz
- ANH-Q, Notarías, I Not. Pazmiño 1789-91, 11-II-1789
- Ibid, 1785-86, 31-XII-1785
- ANH-Q, Notarías, I Not. Gómez Jurado 1702
- ANH-Q, Notarías, I Not. M. Pazmiño 1796-1800, 10-XI-1796
- ANH-Q, Notarías, M. Mestanza, 1782-83.

Continuación del Cuadro IV

SIGLOS	ROXAS O CUMBAYA	PINZA	PISUGULLA	LA RECOLETA	CUMBAYA
XVI	Pascual Crespo 1587 7 y media Cab.				
XVII	Pedro Ruiz de Roxas (V) 13 y media Cab. Diego Ruiz de R. (H) 21 y media Cab.				
XVIII	Juana de Araus + Luis de Araus (V) 1743 Ignacio Checa 1774 (V) María Jijón (V) 1776 Melchor Rihaldenebra (V) 1782 Frco. de la Guerra + Fr. Antonio de Mora 1795 22 Cab. y media	Juana de Araus Ignacio Checa (V) María Jijón (V) 1776 Ventura Correa (V) 1776 Esteban Cuesta (V) 1777 Melchor Revaldenebra (V) Frco. de la Guerra (V)	+ Pedro de la Carrera + Fray Antonio de Mora 1795 25 Cab. + Ignacio Barba (V) Bernardo Bou (V) 1796 7 Cab.	Juana de Araus + Luis de Araus (V) 1743 Antonio Cortés M. de Mazaña 1781 Manuel Casiano 1783 (V) Francisco Morales (V) 1783 + Pedro de la Carrera 1784	Diego Donoso de la C. M. de Mazaña (V) 32 Cab. José y Manuel de la P.
(H)	+ Ignacio Barba (V) Bernardo Bou 1796 (V)				
XIX	1804 Vicente Peflaherrera Hermenegildo Peflaherrera 1831	Francisca Morán 1804 Francisca de Soria (V) Tomás Bastidas (V) 1831		Vicente Peflaherrera (1804) 2 Cab. Barcelomé David 1804 (V) Margarita Guevara 1831 (V)	Frco. Jijón (V) 1815

FUENTES:

- ANH-Q, Notarías, I Not. Puzmifio 1785-86, 7-II-1786
- Ibid, 1789-91, 28-VI-1790
- ANH-Q, Tierras, C. 129, 1789-IX-15
- ANH-Q, Haciendas, C. 11, 1770
- ANH-Q, Tributos, C. 13, 1768
- ANH-Q, Tierras, C. 125, 1789-90-VI
- ANH-Q, Demandas y Juicios, Quito 1687 # 00037
- ANH-Q, Tierras, C. 114, 1783-VII-19
- ANH-Q, Notarías, I Not. T. Puzmifio 1783-84, 31-VII-1784
- ANH-Q, Indígenas, C. 168, 6-V-1785
- ANH-Q, Tierras, C. 134, 1792-IX-23
- ANH-Q, PQ, 1804, vol. 6, Lib. 414, Doc. 9648-6

Loreto Rebolledo G.

Continuación del cuadro IV

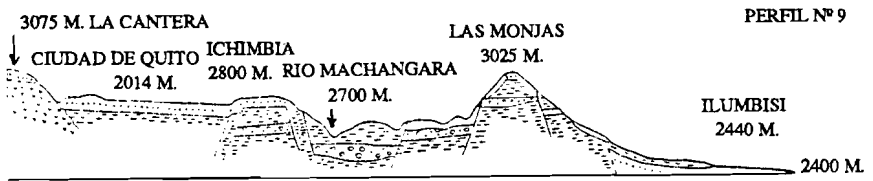
ABREVIATURAS:

- M = Merced de Cabildo
 D = Donación
 V = Venta
 Cab. = Caballería
 Cdra. = Cuadras
 + = Carnes







SIGLOS	PILLAGUA (sitio)	OTROS PROPIETARIOS
XVI		
XVII	Fca. De Aranda 1635 Mariana González (H) + Pedro de Acosta	Francisca de Varona Ignacio Muñoz de A. (V) 1692 Joseph Guillen Agustín de Nogales Mateo Rodríguez Josepha de Cevallos
XVIII	+ Joseph Herrera María de Salazar (V) 1792	Herederos Mogollón Polinario Salazar Bartolomé Pérez Tomasa Baca Joseph Berdugo Baltasar Simancas Joaquín Soria Bernardo Osorio
XIX		Mariano Garrido Ayala Inocencio Soto Julián Pérez Mamel González José Soria Petronilla Escobar Marcelo Flores.

GRAFICOS

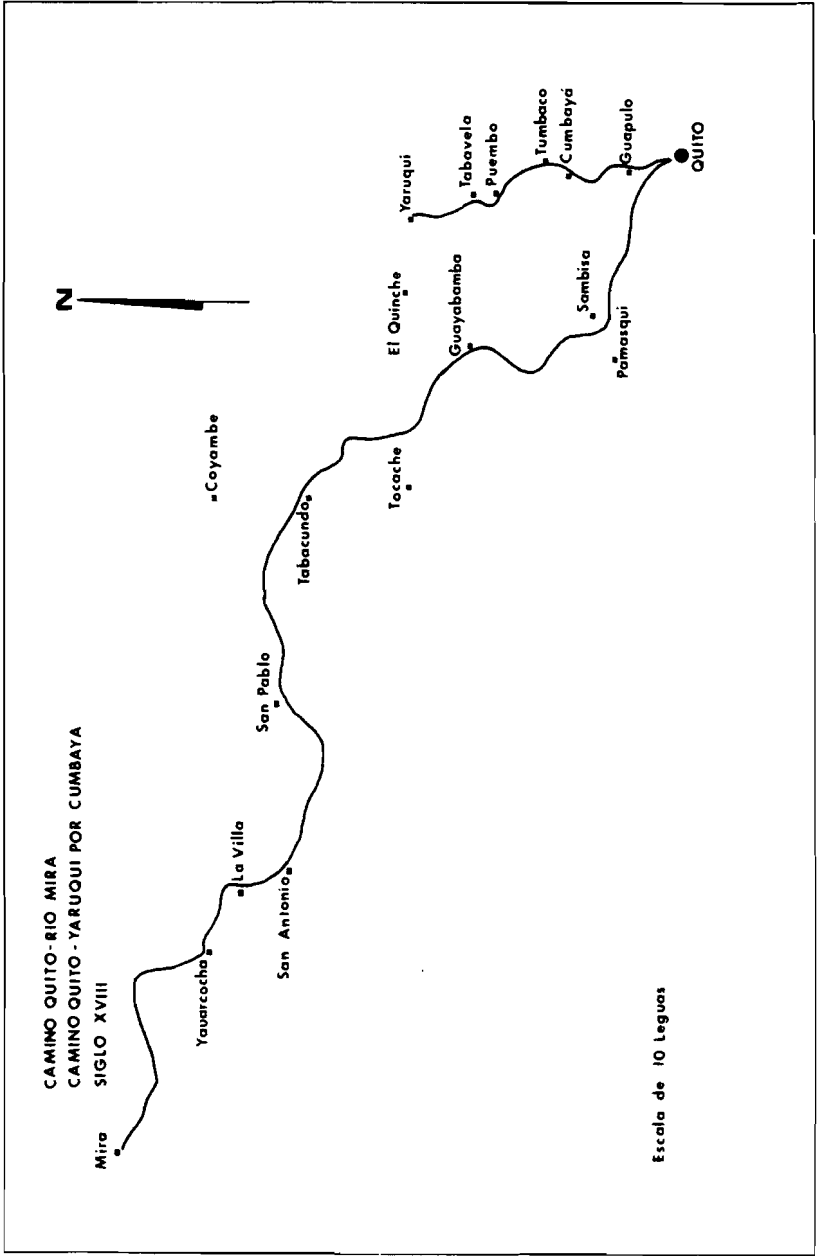
PERFIL GEOLOGICO

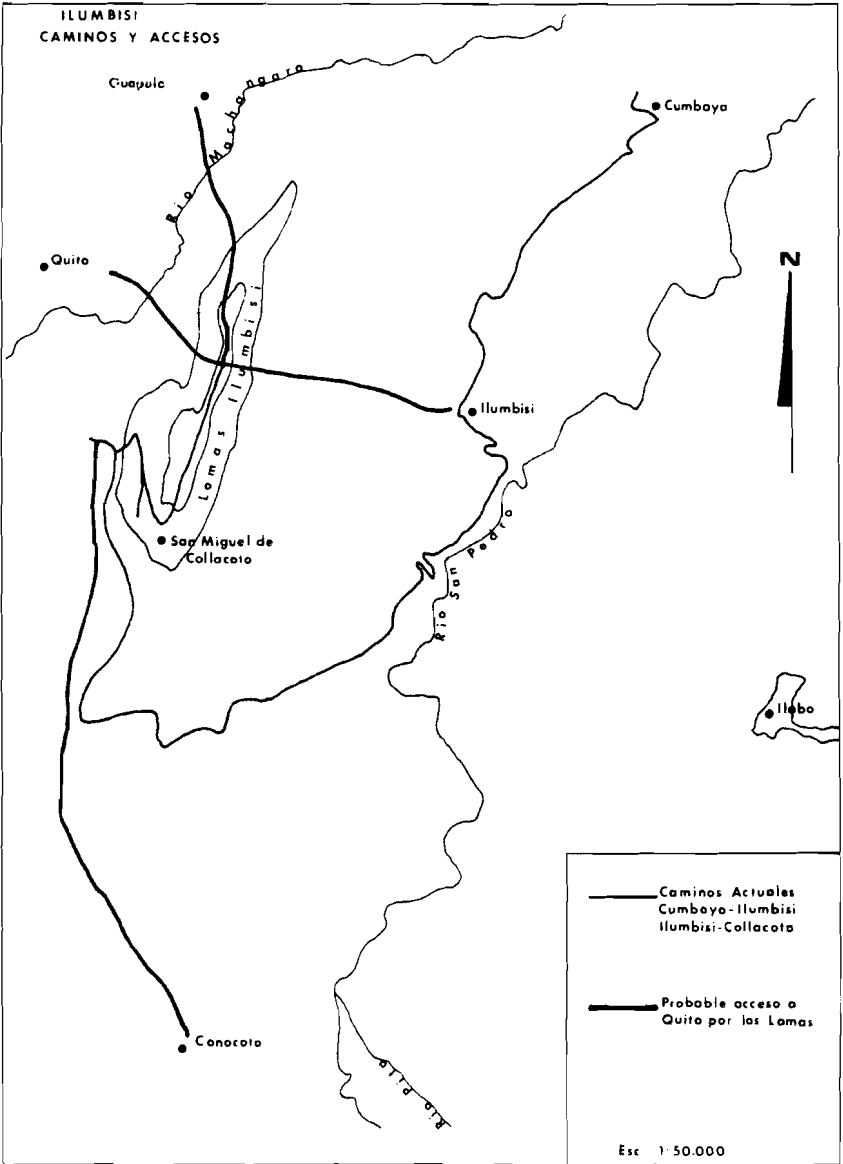


LEYENDA

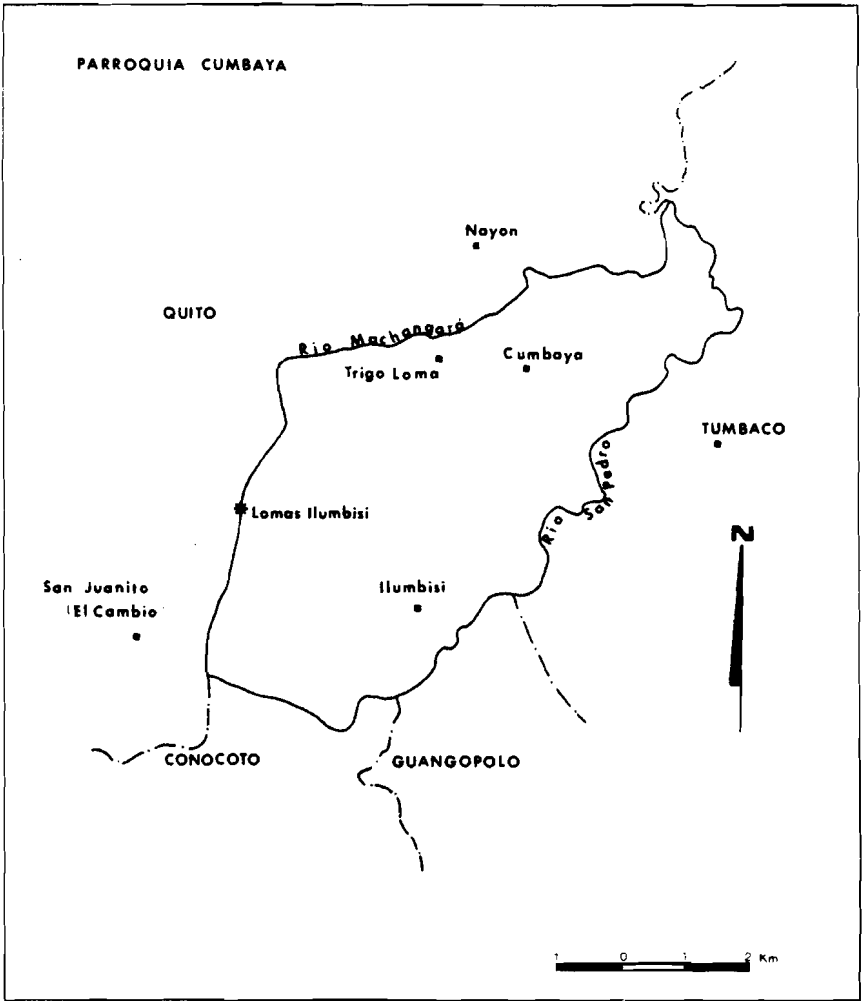
-  IVª GLACIACION CANGAHUA FLUVIO-LACUSTRE
-  MORRENA GLACIAL
-  IIIº INTERGLACIAL CANGAHUA COLICA
-  IIIª GLACIACION CANGAHUA LACUSTRE
-  CON MORRENA GLACIAL LAVA ANDESMICA
-  FALLAS

Fte.: W. Sauer, 1965

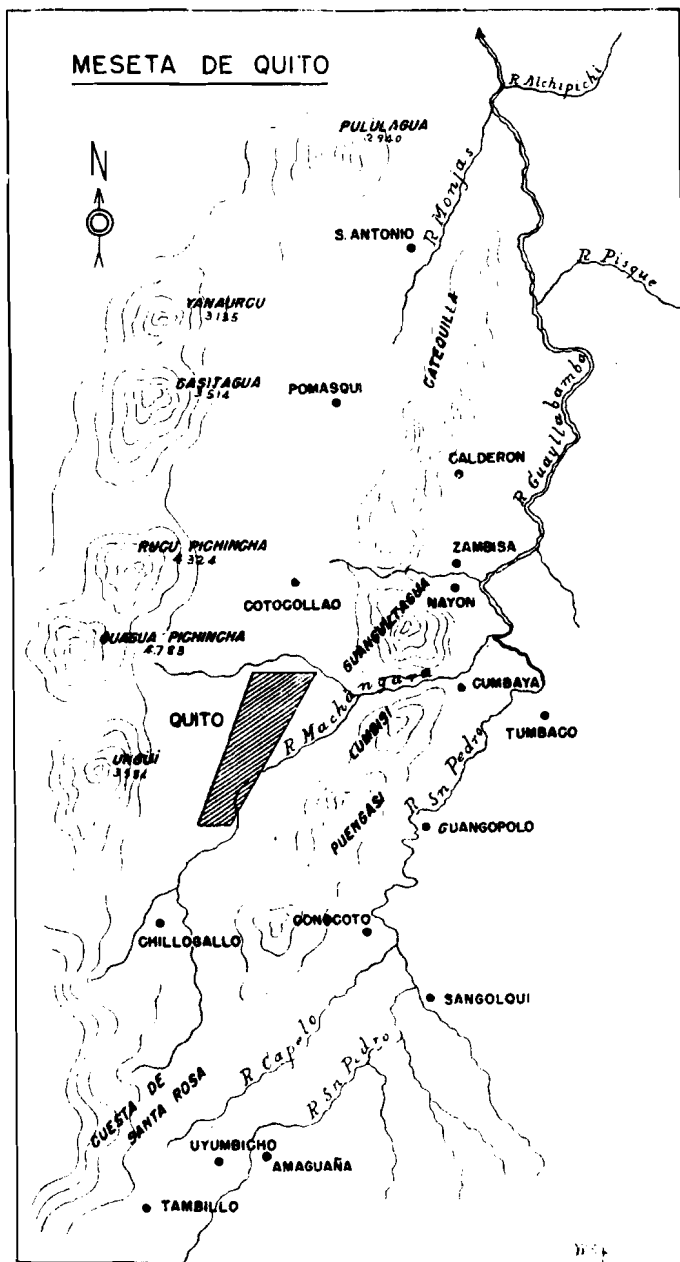




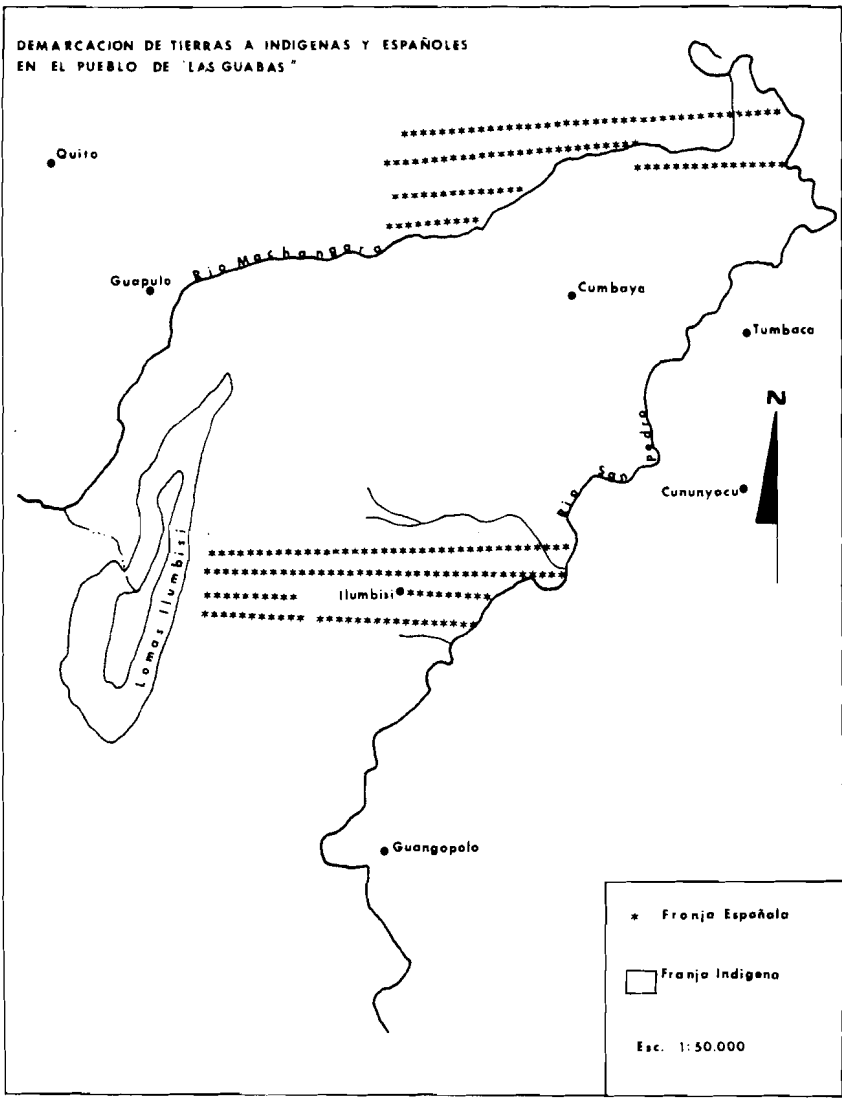
MAPAS



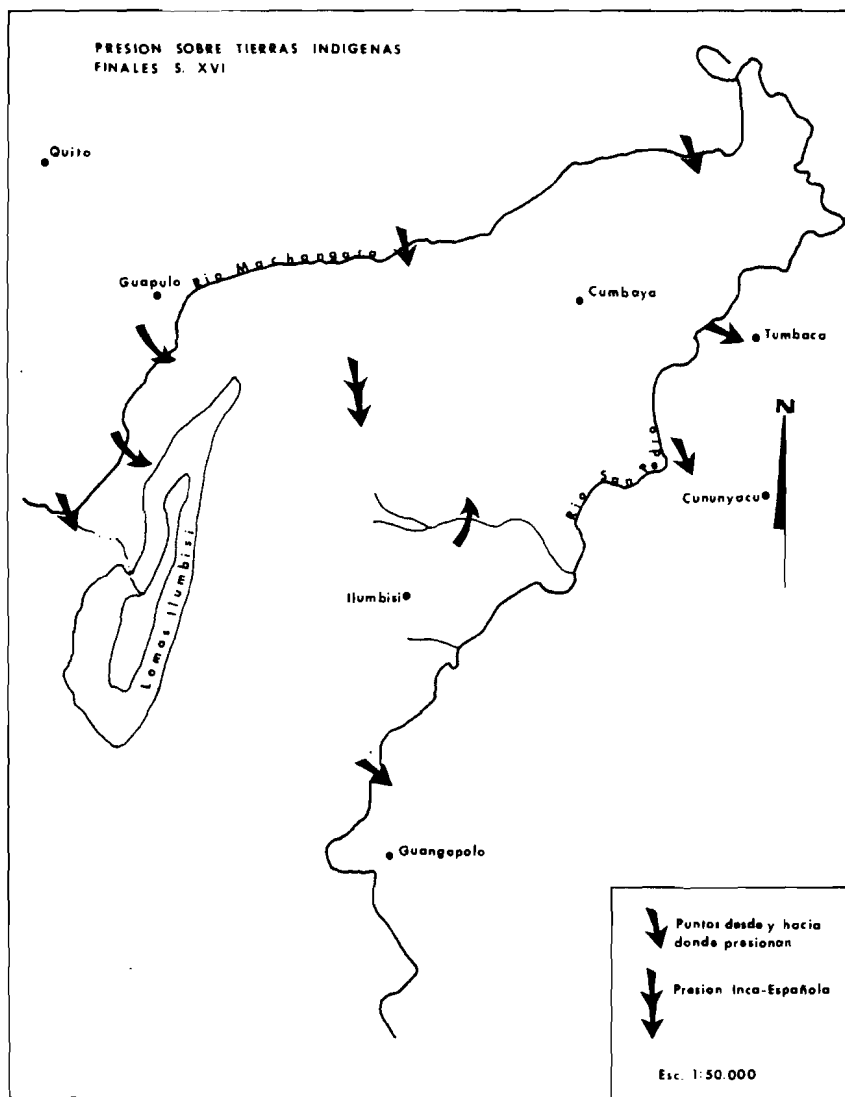
MESETA DE QUITO

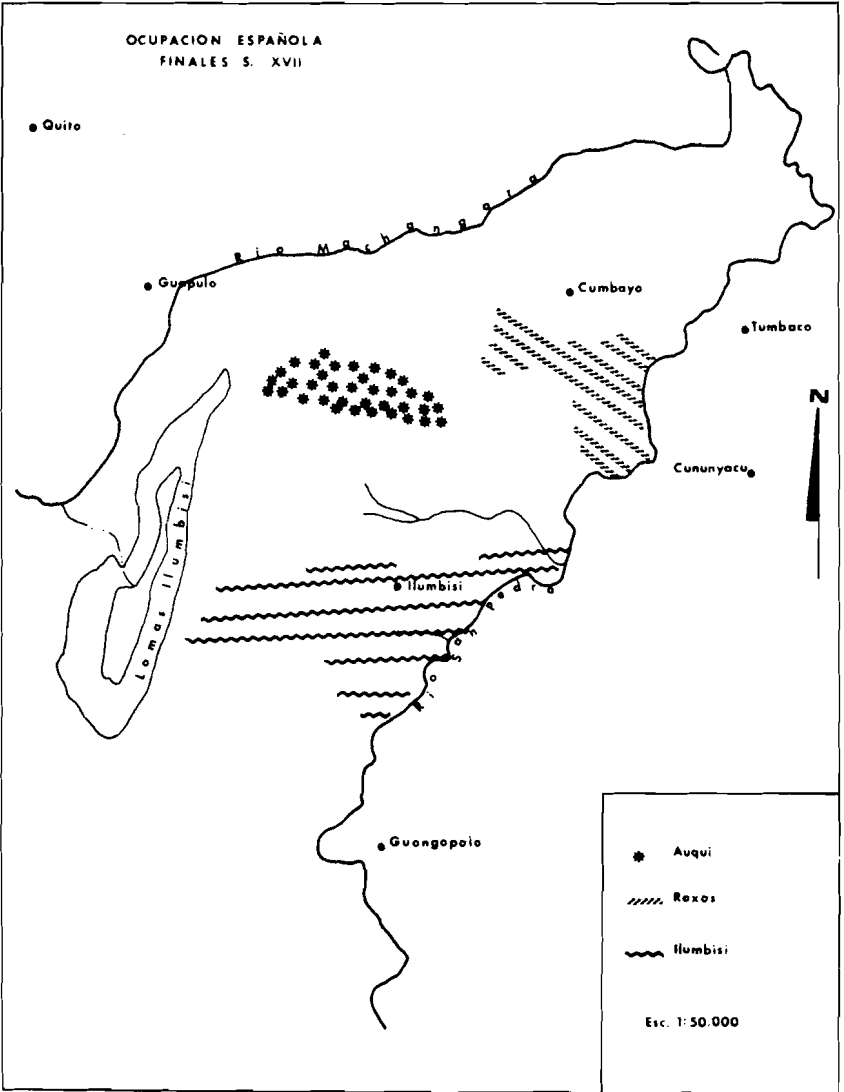


DEMARCAACION DE TIERRAS A INDIGENAS Y ESPAÑOLES
EN EL PUEBLO DE "LAS GUABAS"

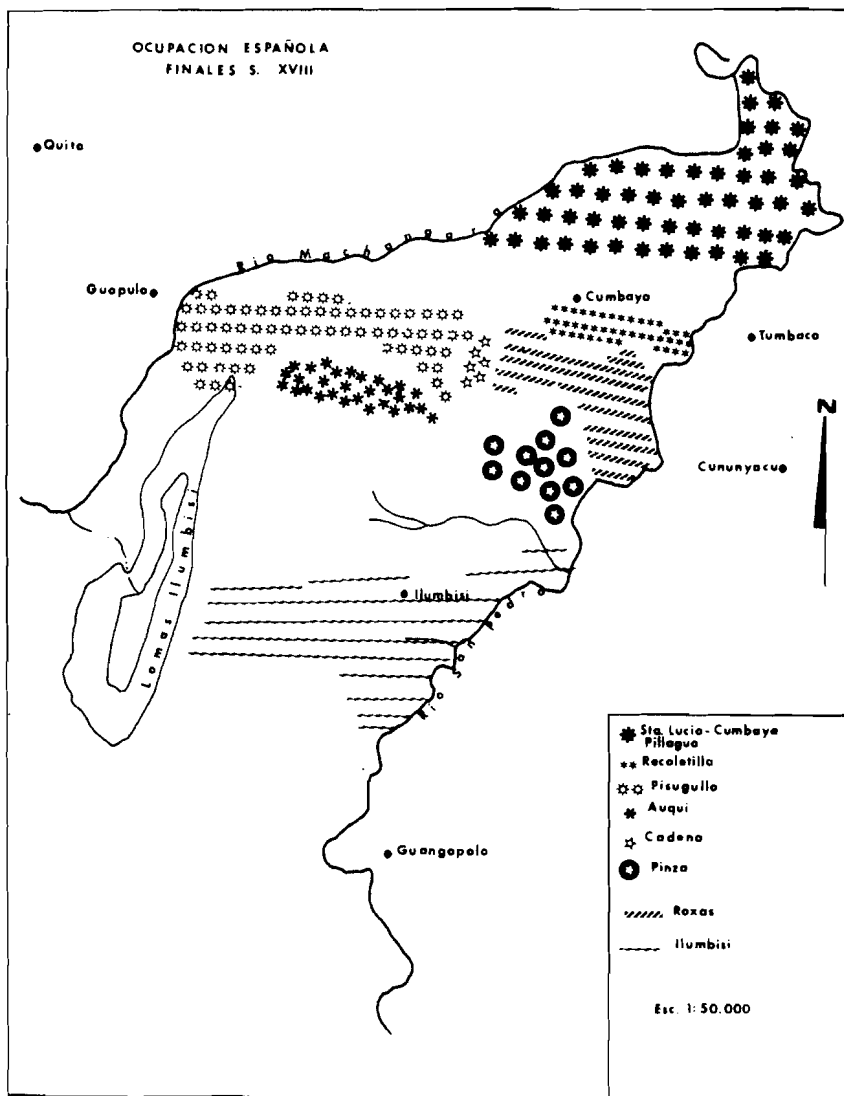


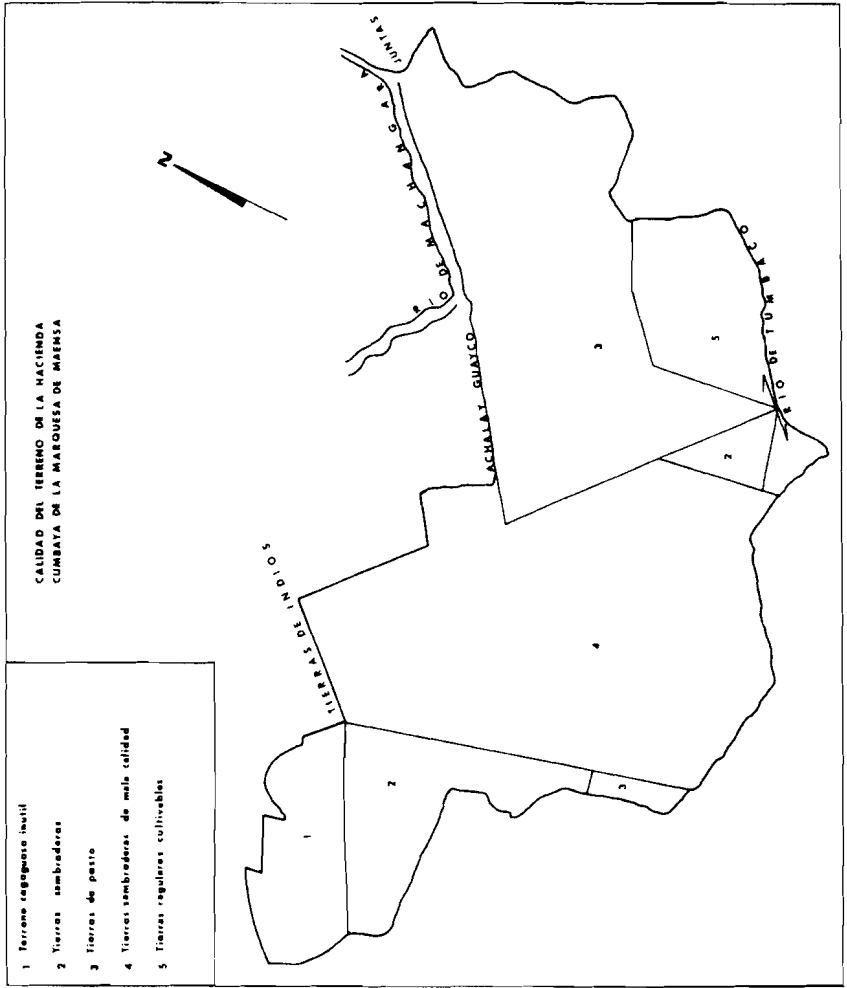
PRESION SOBRE TIERRAS INDIGENAS
FINALES S. XVI



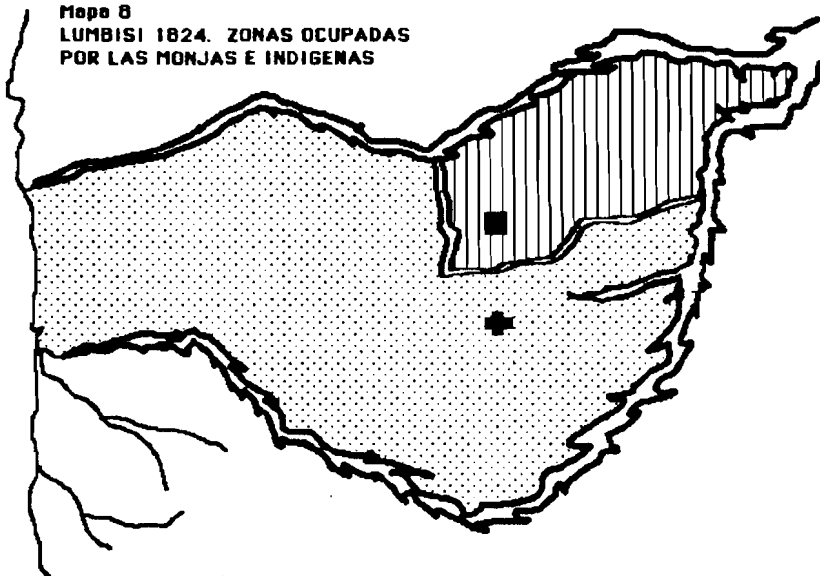






OCUPACION ESPAÑOLA
FINALES S. XVIII





Mapa 8
LUMBISI 1824. ZONAS OCUPADAS
POR LAS MONJAS E INDIGENAS



	Ocupación de las monjas		Casa de las monjas
	Ocupación de los indígenas		Capilla de los indígenas

Fuente: ANH., Quito, C. 168, 16-VI, 1762

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA SOLIS, Misael
1962 *Fitogeografía y vegetación de la provincia de Pichincha*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- ACOSTA SOLIS, Misael
1968 *Divisiones Fitogeográficas y formaciones geobotánicas del Ecuador*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Anónimo
1965 La ciudad de Sant Francisco de Quito, En: *Relaciones Geográficas de Indias*, Marcos Jiménez de la Espada, Editor, T. 2, Madrid, Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, T. CLXXXIV.
- ARGUEDAS, José María (traductor)
1977 *Dioses y hombres de Huarochiri*, México, Siglo XXI Editores.
- BELL, Robert E.
1965 *Investigaciones Arqueológicas en el sitio de el Inga, Ecuador*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.

Loreto Rebolledo G.

BELL, Robert E.

1974 *Investigations of Inga Complex and Preceramic Occupations of Highland Ecuador*, Office of Research Administration, the University of Oldahome Norman.

BORCHART de MORENO, Christiana

1980 a "La transferencia de la propiedad agraria indígena en el corregimiento de Quito hasta finales del siglo XVII" *Caravelle* 34, Toulouse.

BORCHART de MORENO, Christiana

1980 b "Composiciones de tierras en el valle de los Chillos a finales del siglo XVII una contribución de la historia agraria a la Audiencia de Quito", *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador* 5, Quito.

BORCHART de MORENO, Christiana

1980 c "Composiciones de tierras en la Audiencia de Quito: el valle de Tumbaco a finales del siglo XVII", *Jahrbuch Fuer Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, vol. 17, Köln-Wien.

BORCHART de MORENO, Christiana

1981 El período colonial. En: *Pichincha. Monografía Histórica de la región nuclear ecuatoriana*, Moreno Yáñez (ed.) Quito, Consejo Provincial de Pichincha.

BORCHART de MORENO, Christiana

1984 "La tenencia de la tierra en el valle de Machachi a finales del siglo XVII", *Antropología Ecuatoriana* 2-3, Quito.

- BORDE, Jean y GONGORA, Mario
1963 *Evolución de la propiedad rural en el valle de Puangue*, Santiago.
- BURGA, Manuel
1976 *De la encomienda a la hacienda capitalista. EL valle del Jequetepeque del siglo XVI al XX*, Lima, IEP.
- CARLUCCI, María A.
1963 Puntas de proyectil, tipos, técnica y áreas de distribución en el Ecuador Andino, *Humanitas*, vol. 4, Quito.
- CARLUCCI, María A.
1968 Antiguas tradiciones índices del paleoindio Ecuatoriano, *Humanitas*, vol. 6, N^o 2, Quito.
- CELESTINO, Olinda y MEYERS, Albert
1980 *Las cofradías en el Perú, región central*, Frankfurt, Editionen der Iberoamerikana: Reiche 3, Verlag Klaus dieter Vervuert.
- Colección de Cédulas Reales dirigidas a la Audiencia de Quito
T. I, 1538-1600, Jorge Garcés, transcriptor, Quito, Publicaciones del Archivo Municipal, 1935.
- Colección de Documentos sobre el Obispado de Quito
T. I, Jorge Garcés transcriptor, Quito, Publicaciones del Archivo Municipal, 1947.
- Colección Vacas Galindo
III Serie Secular, vol. IV, Libro 19, Archivo Dominicano.

Loreto Rebolledo G.

COMPTE, Francisco María

1886 *Varones Ilustres de la Orden Seráfica en el Ecuador desde la fundación de Quito hasta nuestros días*, Quito, Imprenta del Clero.

CORNBLIT, Oscar

1970 "Society and Mass Rebellion in Eighteenth Century Peru and Bolivia", *Latin American Affairs*, St. Anthony Papers, N° 22, ed. Raymond Carr, Oxford.

ESPINOSA SORIANO, Waldemar

1975 Los mitmas huayacuntus en Quito o guarniciones para la represión armada. Siglos XV y XVI, *Revista del Museo Nacional*, Lima.

FISHER, John

1971 "La rebelión de Tupac Amaru y el programa de la reforma imperial de Carlos III". *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXVIII, Sevilla.

FLORES GALINDO, Alberto

1981 "La revolución tupamarista y los pueblos andinos", *Allpanchis Phuturinka* 17-18, Lima.

GOLTE, Jurgen

1980 *La racionalidad de la organización andina*, Lima, IEP.

GONGORA, Mario

1970 *Encomenderos y estancieros*, Santiago.

Ilustre Municipalidad de Quito

1980 Plan Quito, Quito, Dirección de Planificación, Quito.

- HARRIS, Olivia
 1983 "Los muertos y los diablos entre los laymis de Bolivia. *Revista Chungara* 11, Universidad de Tarapacá.
- HIDALGO, Jorge
 1983 Complementariedad ecológica y tributo en Atacama: 1683-1792, paper, Florida.
- JACOME, Nicanor
 1974 La tributación indígena en el Ecuador, en *Bulletin del Institut Français d'Etudes Andines*, T. III, N° 1, Lima.
- DE ULLOA, Juan, Jorge y Antonio
 1748 *Relación histórica del viage a la América Meridional*, T. 2, Madrid.
- JUNAPLA
 Provincias del Ecuador, Pichincha, Quito, Oficina de Censos Nacionales.
- KLUMPP, Kathleen
 1974 "El retorno del inca: una expresión ecuatoriana de la ideología mesiánica", *Cuadernos de Historia y Arqueología* 41, Guayaquil.
- KONETZKE, Richard (comp)
 1958 *Colección de Documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*, T. II, Madrid.
- KONETZKE, Richard (comp)
 1971 *América Latina, La época colonial*, T. II, vol. 22, México, Siglo XXI editores.

Loreto Rebolledo G.

LARSON, Brooke

1978 *Hacendados y campesinos en Cochabamba en el siglo XVIII, Avances 2, La Paz.*

LARRAIN, Horacio y CRUZ Pardo

1977 *Apuntes para un estudio de la población del corregimiento de Otavalo a fines del siglo XVI, En: Sarance N° 4, Otavalo, Revista del IOA, julio 1977.*

LARREA, Carlos Manuel

1963 *La Real Audiencia de Quito y su territorio, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.*

LARREA, Carlos Manuel

1971 *Notas de Prehistoria e Historia ecuatoriana, Quito, Corporación de Estudios y Publicaciones.*

LEWIN, Boleslao

1957 *La rebelión de Tupac Amaru, Buenos Aires.*

Libro Primero de Cabildos de Quito

1934 T. I, Jorge Garcés, transcriptor, Quito, Publicaciones del Archivo Municipal.

Libro Segundo de Cabildos de Quito

1934 T. II, Jorge Garcés, transcriptor, Quito, Publicaciones del Archivo Municipal.

Libro de Proveimientos de tierras, cuadras, solares, aguas etc. por los cabildos de la ciudad Quito

1934 Jorge Garcés, transcriptor, Quito, Publicaciones del Archivo Municipal.

- LYNCH, T. y POLLOCE, S.
 1981 La Arqueología de la Cueva Negra de Chapshi,
Misilánea Antropológica Ecuatoriana, Nº 1.
- MILLONES, Luis
 1973 "Un movimiento nativista del siglo XVI: el
 Taki Ongoy", *Revista Peruana de Cultura* 3,
 Lima.
- MELLAFE, Rolando
 1968 "Frontera Agraria: el caso del virreinato pe-
 ruano en el siglo XVI", en *Tierras nuevas: Ex-
 pansión territorial y ocupación del suelo en
 América (siglos XVI-XIX)*, México.
- MORENO, YANEZ, Segundo E.
 1978 a *Sublevaciones Indígenas en Audiencia de
 Quito*, Quito, Ediciones de la Universidad Ca-
 tólica.
- MORENO, YANEZ, Segundo E.
 1978 b "Los caciques mayores: renacimiento de su
 concepto en Quito a finales de la colonia" *An-
 tropología Ecuatoriana* 1, Quito.
- MORENO, YANEZ, Segundo E. (comp.)
 1981 a *Pichincha. Monografía Histórica de la región
 nuclear ecuatoriana*, Quito, Consejo Provincial
 de Pichincha.
- MORENO, YANEZ, Segundo E.
 1981 b Elementos para un análisis de la sociedad indí-
 gena en la Audiencia de Quito, En: Segundo
 Moreno y Udo Oberem, *Contribución a la Et-
 nohistoria Ecuatoriana*, Pendoneros Nº 20,
 Otavalo, IOA.

Loreto Rebolledo G.

MORENO, YANEZ, Segundo E.

1981 c *Traspaso de la propiedad agrícola indígena a la hacienda colonial: el caso de Saquisilí, en S. Moreno y U. Oberem Contribución a la Etno-historia Ecuatoriana, Pendoneros N° 20, Otavalo, IOA.*

MORENO, YANEZ, Segundo E.

1984 *"Constitutivos étnicos comunales en la movilización subversiva: las rebeliones indígenas en la comarca de Alausí en el siglo XVII", en: Antropología Ecuatoriana 2-3, Quito.*

MURATORIO, Blanca

1982 *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador, Quito, CIESE.*

NARANJO, Marcelo

1977 *Zonas de refugio y adaptación étnica en el Oriente: siglos XVI-XVII-XVIII en Marcelo Naranjo et. al., Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana, Quito, Ediciones de la Universidad Católica.*

OBEREM, Udo

1967 *"Don Sancho Hacho, eni "cacique mayor" des 16. Jahrhunderts", Jahrbuch Fuer Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas 4, vol. 17, Köln-Wien.*

OBEREM, Udo

1980 *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano, Pendoneros N° 16.*

- OBEREM, Udo
 1981 a La familia del Inca Atahualpa bajo el dominio español, en Segundo Moreno y Udo Oberem, *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*, Pendoneros N° 20, Otavalo, IOA.
- OBEREM, Udo
 1981 b Indios libres e indios sujetos a haciendas en la sierra ecuatoriana a fines de la colonia, en Segundo Moreno y Udo Oberem, *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*, Pendoneros N° 20, Otavalo, IOA.
- Oficios o Cartas al Cabildo de Quito por el Rey de España o el Virrey de Indias, 1552-1568
 1934 Jorge Garcés, transcriptor, Quito, Publicaciones del Archivo Municipal.
- OSSIO, Juan
 1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*, Ed. Ignacio Prado Pastor, Lima
- PEREZ, Aquiles
 1948 *Las mitas en la Real Audiencia de Quito*, Quito, Imprenta del Ministerio del Tesoro.
- PORRAS, Pedro y PIANA Bruno
 1976 *Ecuador Prehispánico*, Quito, Instituto Geográfico Militar.
- RIVERA, Silvia
 1978 "El mallku y la sociedad colonial en el siglo XVII: el caso de Jesús de Machaca", *Avances* 1, La Paz.

Loreto Rebolledo G.

RIVERA, Silvia y PLATT, T.

1978 "El impacto colonial sobre un pueblo paxaca: la crisis del cacicazgo de Caquingora, Urinsaya durante el siglo XV, *Avances* 1, La Paz.

RODRIGUEZ de AGUAYO, Pedro

1965 Descripción de la ciudad de Quito y vecindad de ella por el Arcediano de su Iglesia, Licenciado Pedro Rogríguez de Aguayo, en *Relaciones Geográficas de Indias*, Marcos Jiménez de la Espada, editor, T. 2, Madrid, Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles.

RODRIGUEZ DOCAMPO, Diego

1965 Descripción y relación del estado Eclesiástico del Obispado de San Francisco de Quito, en *Relaciones Geográficas de Indias*, Marcos Jiménez de la Espada, editor, T. 3, Madrid, Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles.

SAIGNES, Thiery

1983 "Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVI)". Doc. de trabajo.

SALAZAR DE VILLASANTE, Juan

1965 Relación general de las poblaciones españolas del Perú en *Relaciones Geográficas de Indias*, Marcos Jiménez de la Espada, editor, T. 1, Madrid, Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles.

- SALOMON, Frank
 1975 "Don Pedro de Zámbiza un varayuj del siglo XVI", Cuadernos de Historia y Arqueología 22, Guayaquil.
- SALOMON, Frank
 1980 *Los señores étnicos de Quito en la época de las Incas*, Pendoneros N° 10, Otavalo, IOA.
- SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás
 1978 *Indios y Tributos en el Alto Perú*, Lima, IEP.
- SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás
 1982 "Migración urbana y trabajo. Los indios de Arequipa, 1571-1645", *De Historia e Historiadores*. Homenaje a José Luis Romero, México, Siglo XXI.
- SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás
 1983 "Migración rural en los Andes, Sipesipe (Cochabamba) 1645" *Revista de Historia Económica*, año I, N° 1.
- SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás
 Migraciones internas en el Alto Perú. El saldo acumulado en 1646, sin referencia.
- SAUER, Walter
 1965 *Geología del Ecuador*, Quito, Ediciones del Ministerio de Educación.
- SCHOTTELIUS, Justus W.
 1941 La fundación de Quito, Plan de Construcción de una ciudad colonial hispanoamericana. En: *Libro de Proveimientos de Aguas, Tierras, So-*

Loreto Rebolledo G.

lares, Cuadras, etc., Quito, Publicaciones del Archivo Municipal.

SPALDING, Karen

1974 *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*, Lima, IEP.

TERAN, Francisco

1962 *Orografía e Hidrografía de la Hoya del Guayllabamba*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

VALVERDE, Pedro y RODRIGUEZ, Juan

1965 Relaciones de la Provincia de Quito y distrito de la Audiencia por los oficiales de la Real Hacienda, en *Relaciones Geográficas de Indias*, Marcos Jiménez de la Espada, editor, T. 2, Madrid, Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles.

VARGAS, José María

1948 *La conquista espiritual del imperio de los incas*, Quito, La Prensa Católica.

VARGAS, José María

1960 *El arte Ecuatoriano*, Quito, Biblioteca Ecuatoriana Mínima.

VARGAS, José María

1962 *Historia de la Iglesia en el Ecuador durante el Patronato español*, Quito, Ediciones Santo Domingo.

WACHTEL, Nathan

1971 *La vision des vaincus: les indiens du Perou devant la conquete espagnole* Ed. Gallimard, Paris.

WACHTEL, Nathan

1973 *Sociedad e Ideología. Ensayos de Historia y Antropología Andinas*, Lima, IEP.

WOLF, Teodoro

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

ZAVALA, Silvio

1935 *La encomienda indiana*, Madrid.