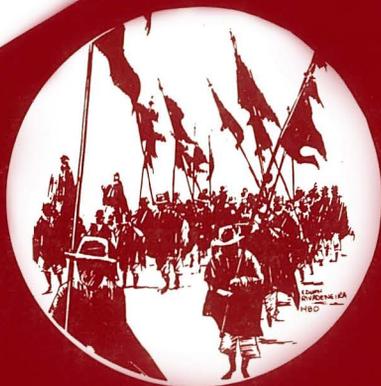


Colección

PENDONEROS

Udo Oberem

LOS QUIJOS
Historia de la transculturación
de un grupo indígena en el Oriente
Ecuatoriano





Udo Oberem

LOS QUIJOS

Historia de la transculturación
de un grupo indígena en el Oriente
Ecuatoriano

Serie: Etnohistoria



EDITOR:

Instituto Otavaleño de Antropología — 1980
Casilla 1478
Otavalo-Ecuador

CONSEJO EDITORIAL:

Plutarco Cisneros Andrade
Segundo Moreno Yáñez
Juan Freile Granizo
Carlos Benavides Vega
Fernando Plaza Schuller
Simón Espinosa Cordero
Patricio Guerra Guerra
Hernán Jaramillo Cisneros
Carlos Coba Andrade
Francisco Aguirre Vásquez

COMITE EDITORIAL:

Plutarco Cisneros Andrade
Segundo Moreno Yáñez
Carlos Benavides Vega
Simón Espinosa Cordero

COORDINADOR GENERAL:

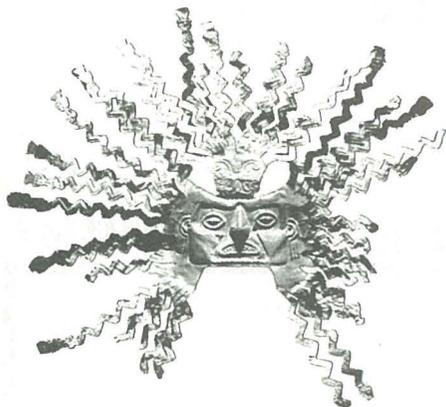
Juan Freile Granizo

DIAGRAMACION Y DISEÑO:

Edwin Rivadeneira
Julio O. Flores R.

IMPRESION:

Editorial "Gallocapitán"
Otavalo - Ecuador



**AUSPICIO ESPECIAL:
BANCO CENTRAL DEL ECUADOR**

<i>Dr. Ricardo Muñoz Chávez</i>	<i>Ex-presidente de la Junta Monetaria</i>
<i>Dr. Rodrigo Espinosa Bermeo</i>	<i>Ex-Gerente General</i>
<i>Econ. Germánico Salgado Peñaherrera</i>	<i>Ex-Gerente General</i>
<i>Abog. León Roldós Aguilera</i>	<i>Presidente de la Junta Monetaria</i>
<i>Econ. Mauricio Dávalos Guevara</i>	<i>Gerente General</i>
<i>Lcdo. Eduardo Samaniego Salazar</i>	<i>Subgerente General</i>

LA COLECCIÓN PENDONEROS¹

Plutarco Cisneros Andrade
Presidente y fundador,
Instituto Otavaleño de Antropología

Sin lugar a dudas, la mayor satisfacción científica de toda la historia del Instituto de Antropología de Otavalo, en cuanto a publicaciones que recogen sus propias investigaciones y las de sus asociados, la constituye la Colección *Pendoneros*, que nació como un proyecto de difusión de trabajos de investigación realizados a partir de 1975. Debieron ser, inicialmente, cinco volúmenes. En 1979, la circunstancia del aniversario del sesquicentenario de Otavalo hizo que, como un homenaje a la ciudad, se duplicara el número de libros que debían imprimirse. Sin embargo, otro hecho de mayor connotación modificó el proyecto: el sesquicentenario de la República, en 1980.

Se elaboró el proyecto que fijó en cincuenta el número de libros que integrarían la ya para entonces llamada colección *Pendoneros*, volúmenes a los que se añadirían índices y bibliografías.

El criterio institucional para emprender esta audaz aventura hay que buscarlo en lo que expresé en 1978:

Analicemos también la inminente realización de dos sesquicentenarios. Uno, que recuerda la vida ciudadana de Otavalo y otro que alude el punto de partida para una nueva situación jurídica, cuando a un pueblo grande le dijeron que habían decidido hacerle República. A lo mejor por ello, hasta hoy, trascordado el segundo. O quizá por la innata tentación de algunos de nuestros historiadores de recordarnos más las fechas de la conquista, concertaje y colonaje que las de rebelión e independencia, tal vez porque en aquellas fueron protagonistas gentes cuyos nombres merecieron estar el libro del recuerdo escrito, mientras

¹ Texto incluido para la publicación de la versión digital de la Colección *Pendoneros* [2021]. Tomado originalmente de: Cisneros Andrade, Plutarco. (2007). *Pensamiento Otavaleño. Aportes de dos grupos culturales al Ecuador del siglo XX*. (pp. 253-257) Editorial *Pendoneros* (IOA)

en estas otras, los anónimos, gentes del pueblo que, en el mejor de los casos, merecían constar en expedientes judiciales. [...] Si ambos acontecimientos van a servirnos para evaluar el camino andado y ayudar a perpetuarnos como pueblo, con compromisos ineludibles, bienvenidos los sesquicentenarios. Si, por lo contrario, los tornamos en celebración festiva intrascendente, no tienen sentido las recordaciones. Que sea un llamado para que todos los que puedan dar su aporte lo hagan.

El IOA recogió su propio reto: *Pendoneros*, además de haber sido el esfuerzo editorial más grande emprendido hasta entonces -y quizá hasta hoy- en el campo específico de la Antropología, cumplía, principalmente, el objetivo prioritario de dar una visión de conjunto respecto al área geocultural delimitada como los Andes Septentrionales o la Sierra Norte, como parte, a su vez, del proyecto mayor, el *Atlas Cultural*. Establecidos los lineamientos teóricos para la investigación, creadas la infraestructura institucional y sus unidades de apoyo y formados los equipos interdisciplinarios para someter a prueba el modelo elaborado en el interior del IOA, entre otros proyectos, se armó uno de especial importancia: la elaboración del *Atlas Cultural de la Sierra Norte*, del que *Pendoneros* era una fase sustantiva.

A las consideraciones teóricas referidas se añadía una más: el trabajo interinstitucional que no solo permitiría un intercambio de conocimientos y experiencias, sino también una mayor aproximación al esfuerzo de integración regional y latinoamericana. Prueba del efecto positivo de esta iniciativa son los trabajos de investigación arqueológica efectuados con el grupo de la Universidad de Nariño, Colombia, y con el Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore, con sede en Caracas.

Una poderosa circunstancia permitía soñar con el Proyecto *Pendoneros*: se estaba, simultáneamente, preparando la gran empresa cultural *Gallocapitán* y era excelente ocasión para armonizar la doble meta: la científica y la financiera.

El proyecto *Pendoneros* pudo, igualmente, llevarse a cabo por la ampliación de los resultados obtenidos en la investigación, fuera a través de su propio equipo o gracias a la coparticipación de investigadores asociados, y porque se consideró “la necesidad de que otros estudios referentes al área geográfica o zonas geoculturales que sirvieron de relación estuvieran incluidos aun cuando hubiesen sido elaborados por otras instituciones o por otros investigadores”, puesto que “si buscábamos un conocimiento integral y sabíamos por relación bibliográfica de la existencia de varios estudios publicados en otros idiomas, era obligación científica el incorporarlos, pues, además, su difusión y conocimiento tenían que dar impulso a la continuación de los mismos”.

Con *Pendoneros* y, luego, con el *Atlas Cultural*, pretendíamos también dar un aporte para una visión más amplia y coherente de la “compleja formación social” desarrollada en la referida zona geocultural. Una visión que incluía análisis sobre varias culturas englobadas en esa formación social y que, desde las diferentes ópticas de los especialistas y sus interpretaciones, eran elementos para intentar construir alguna vez, a manera de rompecabezas, y desde las complejidades horizontal y vertical antes señaladas, una apreciación de conjunto sobre el humano y el hábitat que lo cobijó, y sobre la respuesta derivadas de la reciproca interacción, así como sobre la continuidad y los cambios que esa vivencia determinó y seguirá determinando.

La Colección, si bien nacía con cincuenta títulos, para cumplir sus objetivos debía “devenir en una serie interminable que siga agrupando el mayor número de trabajos inter y multidisciplinarios en el futuro”, puesto que el IOA planeaba “dos proyectos definitivos y estables: *Pendoneros* como serie y *Sarance* como revista de divulgación. Cada nuevo volumen enriquecería el conjunto y sería la voz de aliento para los investigadores y para la propia institución”.

Pendoneros consiguió, además, presentar de cuerpo entero las contradicciones que se daban en nuestro país por falta de una coherente política cultural; reclamar en forma permanente un mayor conocimiento de nuestras culturas, un fortalecimiento cualitativo de la investigación, “un penetrar muy profundamente en el vientre histórico del Ecuador”, pero, por otro lado, demostrar la negativa de estamentos oficiales al quehacer de esos mismos investigadores o a las instituciones que los forman o los patrocinan, a pesar de estar creados, teóricamente, para apoyarlas e impulsarlas.

Pendoneros demostraría -y lo hizo- la validez del trabajo de los antropólogos ecuatorianos y de los extranjeros que han investigado en el país, aun cuando, llegado el momento, para las instancias burocráticas los estudios de Antropología fueran desatendidos porque “no ven con claridad que es en ese ámbito donde se logra la totalización del fenómeno multidimensional que representa la vida de las sociedades”.

Pendoneros fue para el IOA una enorme satisfacción académica, pero fue, a la vez, la posibilidad cierta para demostrar y denunciar un caso de piratería intelectual. El Banco Central del Ecuador, cuyo rol inicial se limitaba a cofinanciar el costo de una parte de la edición, años más tarde, sin decoro alguno, asumió como suya la Colección, marginando al IOA.

Ello motivó un airado reclamo, en nombre del IOA y en mi propio nombre, puesto que no le asistía razón alguna al Banco Central para hacer suya

la propiedad intelectual de la Colección, desconociendo la participación de la Institución y la mía como coautor y director de ella, así como la de los miembros del Comité Editorial, que realizaron con calidad ese esfuerzo, especialmente en lo que concernía a Segundo Moreno Yáñez y a Juan Freile Granizo, entre otros. El trámite de reclamación sigue hasta hoy el curso pertinente.

Sin pudor alguno, en acto de deshonestidad intelectual flagrante, el Banco Central inscribió en el registro de propiedad intelectual la *Colección Pendoneros* como obra suya cuando de ella faltaban por editarse unos pocos volúmenes, cuyos manuscritos fueron conseguidos o proporcionados por el propio IOA. Los burócratas que así procedieron, por desconocimiento o mala fe, o por ambas cosas, no hicieron sino, como dice Ortega y Gasset “pensar en hueco...”. Este pensar en hueco y a crédito, este pensar algo sin pensarlo es, en efecto, el modo más frecuente de actuar de funcionarios de áreas de instituciones que, apartadas de los lineamientos de quienes las concibieron, no pueden mantener la capacidad creativa de aquellos y optan por una conducta truculenta y soterrada.

Ortega y Gasset clarifica el concepto al afirmar:

“La ventaja de la palabra que ofrece un apoyo material al pensamiento tiene la desventaja de que tiende a suplantarlo [pero aunque hacerlo, transitoriamente, confiera lealtad, nunca dará legitimidad a un acto ilegítimo como el de] un Banco en quiebra fraudulenta. Fraudulenta porque cada cual vive con sus pensamientos y éstos son falsos, son vacíos, falsifican su vida, se estafa a sí mismo” (“En torno a Galileo: esquema de las crisis”, 1933).



16

INDICE

Prólogo	11
INTRODUCCION:	15
Notas	21
PARTE I	
Capítulo I: La región de los Quijos y sus habitantes indios	25
Datos geográficos generales	25
Denominación de los Quijos y nombres de sus vecinos	31
Datos antropológicos	34
Los Quijos a juicio de los blancos	36
Datos demográficos	40
Relaciones entre los Quijos y la Sierra en la época precolombina	50
Notas	54
PARTE II	
Capítulo II: La historia del contacto de los Quijos con la cultura Occidental	61
Los primeros contactos con los españoles	61
La pérdida de la independencia	71
El levantamiento de 1578-79 y el período hasta el fin del siglo XVI	81
Los Quijos en los siglos XVII y XVIII	96
Los Quijos en tiempos de la República (siglos XIX y XX)	111
Notas	121
PARTE III	
LA CULTURA DE LOS QUIJOS Y SU TRANSFORMACION DESDE EL SIGLO XVI	
Capítulo III: Cultura Material	135
Indumentaria ("churana")	135
Peinado, adorno y aseo personal	140
Casa y vivienda	147
Productos alimenticios y estimulantes	152
Habilidades industriales	163
Notas	171

Capítulo IV: Economía	179
Cultivo de plantas	179
Cacería	185
Animales domésticos y domesticados	192
Pesca	197
Recolección	201
Comercio y transporte	202
Notas	210
Capítulo V: La Sociedad	219
Sistema de parentesco	219
Estructura política y vertical	224
El ciclo vital del individuo	233
Vida diaria y fiestas	252
Derecho patrimonial y penal	257
Relaciones pacíficas y belicosas de los Quijos entre ellos y con sus vecinos	260
Notas	264
Capítulo VI: Cultura religiosa y espiritual	273
Creencias religiosas y brujería	273
Tradiciones míticas e históricas	292
Medicina	301
Música y danzas	306
Idioma	313
Notas	316
RESUMEN Y OBSERVACIONES FINALES	323
La cultura de los Quijos en la época de la Conquista española	326
El cambio cultural entre los Quijos	330
1.— Pérdida de elementos culturales	331
2.— Adopción de elementos culturales	331
3.— Cambios de acento	332
4.— Razones del cambio cultural	333
5.— El proceso del cambio cultural	338
6.— El resultado del contacto cultural	339
Notas	342
APENDICE	343
Cuentos recopilados entre los Quijos en el período de 1954 a 1956	345
Notas	351
BIBLIOGRAFIA	353

PROLOGO

Gracias a una generosa subvención de viaje de parte de la Fundación Alemana para la Investigación Científica (Deutsche Forschungsgemeinschaft), me fue posible trabajar en el Ecuador desde Octubre de 1954 hasta Abril de 1956. Mis investigaciones fueron el resultado de las sugerencias de mi tan estimado maestro, el Sr. Dr. D. Hermann Trimborn, y tenían como finalidad investigar la cultura actual de los indios Quijos en la selva del Oriente ecuatoriano. La mayor parte de mi tiempo he permanecido entre ellos. Para fines comparativos realicé dos viajes a la región de los Canelos a orillas del río Bobonaza (los que igualmente, como los Quijos, hablan el idioma quechua) y visité a los indios de las partes colindantes de la Sierra.

En el presente estudio se confrontarán los resultados obtenidos durante mi viaje con datos de tiempos anteriores, a fin de poner de manifiesto el cambio en la cultura de los Quijos desde el siglo XVI así como los acontecimientos históricos que lo originaron. Los Quijos son un pueblo carente de escritura y por ello, el período reconocible a través de fuentes escritas se limita a los últimos cuatro siglos, o sea a partir de la Conquista española de Sudamérica.

Este estudio sobre la historia de la transculturación de los indios Quijos abarca en general el período transcurrido desde el primer contacto entre los Quijos y los españoles hasta 1954-56 cuando realicé mi trabajo de campo entre estos indios. Por eso ha sido consultada exclusivamente la literatura correspondiente a este lapso, recurriendo a publicaciones posteriores tan solo en casos excepcionales.

Igualmente con ayuda de la Fundación Alemana para la Investigación Científica, realicé algunos viajes de cierta duración a España, a fin de revisar en los archivos de ese país las fuentes manuscritas y no publicadas, en búsqueda de datos relacionados con la historia y la cultura de los Quijos. Sobre todo en el "Archivo General de Indias" en Sevilla y en algunos archivos de Madrid encontré material para el presente estudio.

La realización del viaje de investigación y la confección de este estudio sólo me fueron posibles gracias a la ayuda recibida de muchas partes, y cumpla con el grato deber de expresar mi reconocimiento por ello. Desgraciadamente, no resulta factible citar a todas las personas e instituciones con las que estoy en deuda. Pero en primer lugar, quisiera mencionar la Fundación Alemana para la Investigación Científica. Además, estoy muy agradecido por la ayuda y el apoyo prestado por el Sr. Rafael E. Andrade Chacón (Loreto), Sr. Dr. D. Richard Konetzke (Colonia), Sr. Dr. D. Enrique Otte (Sevilla), Sr. D. Guillermo Sinnack (Quito), Sr. Dr. D. Hermann Trimborn (Bonn), Sr. Dr. D. Eugen Weilbauer y Señora (Quito y Archidona), así como por muchos otros en Alemania, Ecuador y España. Así mismo, deseo expresar mi reconocimiento a las empresas industriales que me ayudaron a completar el equipo de viaje, como son las "Vereingte Glanzstoff-Fabriken" (Wuppertal) y las "Farbenfabriken Bayer" (Leverkusen), así como a las bibliotecas y archivos, donde he podido estudiar, especialmente el "Archivo General de Indias" en Sevilla, la "Biblioteca Nacional" en Madrid y la "Biblioteca Nacional" en Quito. Además, por ayuda prestada en la redacción del manuscrito quisiera agradecer al Sr. Dr. D. W. Herzog y la Srta. I. Ziegler, que hicieron los mapas y dibujos, al Sr. Dr. D. A. Wellnitz, quien analizó las pruebas musicales, y especialmente a mi esposa por haber escrito el manuscrito y leído las correcciones. También expreso mi gratitud al Sr. Dr. D. José Tudela de la Orden, Director del Museo de América en Madrid, y a los señores Dr. D. Hans Rhoert y D. Fritz Jäger, del Museo Linden de Stuttgart, por las fotografías que pusieron a mi disposición.

La Sección Nacional del Ecuador del Instituto Panamericano de Geografía e Historia han tenido la generosidad de sufragar los gastos originados por la traducción al español del manuscrito alemán. De ahí que agradezco con toda sinceridad a los Sres. Coronel Bolívar Zurita P. e Ingeniero Juan Grossman, Presidente y Coordinador respectivamente, de dicha Sección Nacional así como a la Srta. Dra. Mechthild Koenig que se ha encargado de la versión al español del manuscrito y al coronel Zurita, al Ingeniero Grossman lo mismo que a la Srta. Lic. M. Torres Q. su asistencia y colaboración prestadas en la misma.

El Departamento de Antropología Americana de la Universidad de Madrid a cuyo cuerpo de estudiantes yo tenía el honor de formar parte en los años 1951 y 1952, fue tan amable de incluir el presente trabajo en su serie de publicaciones. Quisiera dejar expresa constancia de mi profundo agradecimiento a los muy estimados colegas y amigos Sr. Dr. Manuel Ballesteros Gaibrois y Sr. Dr. José Alcina Franch, director y catedrático respectivamente de dicho departamento.

La presente edición se debe a la iniciativa del Instituto Otavaleño de Antropología, entidad consciente de la necesidad de la investigación como base para una reflexión del proceso social y cultural de la Nación.

Cabe añadir que este trabajo se halla concluído ya desde 1962. Por motivos de los que no son responsables ni el autor ni los actuales editores la publicación del mismo ha sufrido retraso.

INTRODUCCION

Acerca de la historia de Latinoamérica disponemos de una riqueza extraordinaria de fuentes escritas que abarcan un período de más de 450 años y contienen valioso material etnográfico. Hace mucho tiempo, los americanistas de entre los etnólogos se sirven de este material, porque "quien estudia la historia de la cultura india y no utiliza sino la literatura moderna desde los tiempos de Humboldt hasta nuestros días, así como el material museológico, nunca puede decir con certeza cuales elementos de la cultura india son precolombinos y cuales postcolombinos. A este respecto, solo los informes de los primeros testigos de vista tienen verdadero valor. (1)".

Ahora, de ninguna manera debe la etnología contentarse con averiguar, en base a las fuentes antiguas, la situación cultural de un pueblo al comienzo del contacto con los europeos, para de ahí intentar a penetrar más hondamente en la historia; no puede pasar por alto "la transformación del estado social y cultural de grupos humanos contemporáneos para limitarse a un historicismo lejano". (2).

A fin de poder comprender el proceso de la transformación cultural de grupo indígena, hay que analizarlo desde el primer encuentro con la civilización occidental. Desgraciadamente, en este aspecto sigue válida la crítica hecha por Julian H. Steward en 1943, es decir que "se han realizado tantos estudios sobre pueblos aculturados, pero tan pocos acerca del proceso de la aculturación", aunque "los 400 años de contacto europeo con los indios latinoamericanos constituyen un enorme laboratorio y las fuentes históricas contienen mucho material al

respecto." (3). En parte, esto puede deberse a que muchos fenómenos de la transformación social y cultural fueron causados por acontecimientos de la historia general y sólo se explican por ella; pero que frecuentemente, los etnólogos no están suficientemente familiarizados con los métodos e instituciones de la administración colonial española o de las Repúblicas latinoamericanas. Consecuentemente, para solucionar muchos problemas hace falta que haya una colaboración entre ambas disciplinas. Sólo de esta manera se hacen comprensibles para las dos muchos acontecimientos de la historia latinoamericana y existe la posibilidad de "aproximarse a la realidad de la vida y corregir la parcialidad de la historiografía tradicional que, hasta hoy día, trata casi exclusivamente de la historia de los europeos y sus descendientes". (4).

En el presente estudio etno-histórico (5) se intentará satisfacer el indicado postulado programático con un ejemplo que es la historia del contacto de los indios Quijos entre los ríos Napo y Coca (en el Oriente ecuatoriano) con la civilización occidental así como la transformación cultural que de ello resulta.

En la primera parte del estudio se describirán resumiendo "la región de los Quijos y sus habitantes indios". Después de dar una visión general del paisaje en que viven los Quijos, se expondrán las denominaciones que los Quijos reciben en la literatura y las que ellos mismos dan a sus vecinos. Algunos datos antropológicos y demográficos aclararán el fenotipo y el movimiento poblacional y finalmente, se hablará de la impresión que estos indios han dejado en los forasteros que les visitaron. Algunas observaciones relativas a las relaciones precoloniales con la Sierra, conocidas por las fuentes, conducen a la segunda parte, "la historia del contacto de los Quijos con la cultura occidental".

Esta exposición histórica parecerá algo insuficiente al historiador que está acostumbrado a trabajar con la riqueza de fuentes de que se dispone, por ej., sobre los pueblos europeos. Pero no debe olvidarse que el material español y posteriormente el ecuatoriano se refiere principalmente a los habitantes blancos de la región y a la administración general, pero que sólo en segundo lugar se informa acerca de los indios.

En lo que se refiere específicamente a los Quijos, la falta de fuentes se debe también a que viven en una región selvática, mientras que existen muchos más datos referentes a los indios de las regiones del altiplano de los Andes, más densamente pobladas por los blancos.

Pero, a juicio del autor, los datos disponibles son suficientes

para exponer cómo se realizó el contacto entre blancos y Quijos desde la Conquista española y cuáles son los factores que influenciaron más intensamente la cultura de estos últimos.

En la tercera parte se describirán "la cultura de los Quijos y su transformación desde el siglo XVI". Para mayor claridad, la cultura de los Quijos se subdividirá en sus diferentes aspectos, que, desde luego, en la realidad no se presentan aisladamente, sino forman un conjunto y están funcionalmente interrelacionados.

La cuarta y última parte resume los cambios culturales más importantes y expone los motivos de ellos. Se indicará cuáles de los aspectos parciales de la cultura han cambiado en mayor grado y cuáles se han transformado menos y se explicará si, y hasta qué punto se integraron determinados elementos de la cultura occidental.

Respecto de la historia y cultura de los Quijos disponemos de fuentes de índole más diversa. Si prescindimos de los pocos hallazgos arqueológicos y los objetos etnográficos que han llegado a museos, entonces resulta que la investigación de la suerte histórica de estos indios tiene que basarse primordialmente en la "explotación" de las fuentes escritas. Las tradiciones históricas de los Quijos mismos no son suficientes para poder reconstruir el curso de su historia. A lo sumo, pueden servir en algunos casos para confirmar hechos averiguados por otro método.

Ya que los Quijos no conocen la escritura, dependemos de "textos" que nos han sido transmitidos de otra parte. Para los siglos XVI, XVII y XVIII se trata en primer lugar de actas e informes de la administración colonial española y de la Misión, y para los siglos XIX y XX del material correspondiente del Gobierno ecuatoriano, conjuntamente con los informes de científicos viajeros y de misioneros.

Resulta imposible, referirnos en este lugar a todas las fuentes sobre los Quijos y por ello nos limitaremos a dar una característica general y mencionar el material más importante a título de ejemplo.

Un elemento típico de la administración colonial española, más que de la de cualquier otro país, fue la burocracia organizada hasta el último detalle y de ella nos han llegado grandes cantidades de "papeles". Ciertamente es que no fueron redactados a fin de servir de base para investigaciones etnológicas, sino que solamente eran informes dirigidos a la central de Madrid y disposiciones provenientes de allá; sin embargo, contienen muchos datos relativos a los indios que componían la mayor parte de la población de "Las Indias". Para los etnólogos, revisten espe-

cial interés las "Relaciones Geográficas" que, en parte, fueron redactados a base de cuestionarios para informar a las autoridades en España, y en parte informan libremente sobre nuevos descubrimientos y conquistas. Asimismo, se encuentran datos etnográficos contenidos, por ej., en las "Listas de Tributos", los informes sobre "Residencias" y "Visitas", las "Informaciones sobre Servicios y Méritos", los "Libros de Cabil-dos", los apuntes de los misioneros y, no por último, las obras de los cronistas, especialmente de los "Cronistas Mayores" del "Consejo Real y Supremo de las Indias".

Cierto es que ya se han publicado muchos documentos de la época colonial pero hasta ahora, la mayor parte de ellos solo se encuentra en los archivos. Datos referentes a los Quijos se hallan principalmente en el "Archivo General de Indias" en Sevilla, y en menor grado también en la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid y en otros archivos de esa capital, así como en los archivos locales y nacionales del Ecuador y seguramente también en Lima y Bogotá, porque la "Audiencia de Quito" perteneció primero al Virreinato del Perú y luego al Virreinato Nueva Granada. Los fondos del Archivo General de Indias son tan cuantiosos que desgraciadamente, hasta ahora, no ha sido posible confeccionar una lista detallada de la totalidad de unos 14 millones de folios contenidos en 38.903 legajos (6). Existen algunos catálogos de documentos que fueron agrupados bajo determinados puntos de vista y de ellos nos sirvieron de mucho, por ej., el tomo II de "Manuscritos Peruanos en las Bibliotecas del Extranjero" por R. Vargas Ugarte, y "A List of Spanish Residencias in the Archives of the Indies, 1516-1775" por Peña y Cámara; pero generalmente, la persona que utiliza el Archivo de Indias está abandonada a la suerte y su propia experiencia. La mayor parte de los documentos no publicados que fueron utilizados para el presente estudio, pertenecen al grupo "Audiencia de Quito" de la "Sección V - Gobierno" y a la "Sección VI - Escribanía de Cámara". Pero, si se toma en cuenta que el primer grupo se compone de 608 y la "Sección VI - Escribanía de Cámara" de 1.194 legajos, entonces se hace evidente que la selección no puede ser sino más o menos casual. Sin embargo, creemos que incluso un mayor número de documentos no cambiaría fundamentalmente la visión de la historia y cultura de los Quijos, porque los datos tomados de fuentes ya publicadas conducen a las mismas conclusiones. Además, no es la finalidad de este estudio describir con todo detalle la historia de la región situada entre los ríos Napo y Coca, en el Oriente ecuatoriano; más bien ha de exponerse, en base a algunos ejemplos, la forma del contacto entre la cultura occidental y los indios de esa parte, así como la transformación cultural que debido a ello se realizó entre los últimos.

La "Bibliografía Científica del Ecuador", publicada en cinco

tomos (1948 a 1953) por Carlos Manuel Larrea, es la más importante en cuanto a indicaciones bibliográficas sobre los Quijos. Tampoco es completa, pero tiene la gran ventaja de que menciona también muchos de los artículos aparecidos en revistas de circulación local. Y, debido a que la Audiencia de Quito perteneció durante mucho tiempo al Virreinato del Perú, habría que señalar también "Historia del Perú: Fuentes" (2a Edición 1945), por R. Vargas Ugarte, las "Fuentes Históricas Peruanas", por R. Porras Barrenechea (1955), "Los Cronistas del Perú", por J. Santisteban Ochoa (1946), y la "Bibliografía Etnológica de la Amazonía Peruana" (1942) por F. Schwab. Emiliano Jos hizo un análisis crítico de las fuentes más importantes del siglo XVI en su estudio "Centenario del Amazonas: La Expedición de Orellana y sus Problemas Históricos" (1942-43).

De entre las recopilaciones, en las cuales se publicaron documentos o informes que contienen datos sobre los Quijos y su región, son de mencionar, a título de ejemplo, las "Relaciones Geográficas", publicadas de 1881 a 1887, en cuatro tomos, y ampliamente provistas de notas aclaratorias, por M. Jiménez de la Espada. Igualmente, son de importancia "Varones Ilustres de la Orden Seráfica en el Ecuador" (2a. Edición, 2 tomos, 1885-86) de F. M. Compte, y las publicaciones de los jesuitas sobre su actividad en la parte superior del Amazonas, entre ellas las de Rodríguez (1684), Chantre y Herrera (1901) y Jouanen (1941-43), los que pudieron utilizar los archivos de la Orden casi inaccesibles a otras personas.

La publicación de muchos documentos de la época colonial se debe a los conflictos ecuatoriano-peruanos sobre los límites en la Cuenca Amazónica. Vacas Galindo recopiló tres tomos (1902-03) por parte ecuatoriana, y Cornejo, Osma y Pardo y Barrera publicaron de 1905 a 1907 conjuntamente 17 tomos para apoyar el punto de vista peruano. De 1941 a 1942 apareció la "Biblioteca Amazonas" editada por R. Reyes y Reyes, con motivo de celebrarse el cuarto centenario de la primera travesía de Sudamérica, realizada por Orellana en dirección oeste-este. Con excepción del tomo IX, la primera parte de la "Historia Moderna del Reyno de Quito y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús" por J. de Velasco, se trata de la reimpresión de informes publicados ya en tiempos anteriores; pero el valor de esta recolección es muy considerable, porque algunas de las ediciones más antiguas han llegado a ser sumamente raras.

De entre el gran número de libros y artículos que igualmente sirvieron de fuente de información, solo se mencionarán algunos de los más importantes. Relativo a los acontecimientos históricos del siglo

XVI disponemos, entre otros, del estudio muy bien documentado de Rumazo González "La Región Amazónica del Ecuador en el Siglo XVI" y, también referente a ésta época y a los siglos posteriores, la obra de González Suárez "Historia General de la República del Ecuador", nueve tomos, 1890-1903. Sin quitarles importancia a las fuentes no mencionadas en este lugar, son de mencionar por su alto interés respecto de la cultura de los Quijos y su transformación en la época antigua, Carvajal (1942), Ortagón (1958), Ortiguera (1909) y Ordóñez de Ceballos (1905); aunque conviene proceder con cierta reserva en cuanto a éste último. Datos etnográficos de los siglos posteriores se encuentran principalmente en las obras de Lemus (1801), Basabe y Urquieta (1905), Hernández Bello (1919), Osculati (1929), Jiménez de la Espada (1927-28), Villavicencio (1958), Dávila (1920), Wavrin (1927 y 1948) Santiana (1942, 1943, 1947 y 1952, y otros), Andrade Chacón (1955), y en los apuntes tomados por el autor entre los Quijos de 1954 a 1956.

Aparte de las fuentes escritas, de las cuales se enunció una selección, también sirven de material informativo sobre el cambio cultural los objetos de la cultura material de los Quijos que se conservan en los museos, porque fueron llevados allá en diferentes épocas. En Roma, Stuttgart, Berlín y Bonn se encuentran importantes colecciones de esta índole. En 1803, Colini publicó una descripción detallada de la colección del Padre Pozzi en el "Museo Prehistórico-Etnográfico" de Roma, junto con el informe del mencionado Padre. En 1885, visitó a los Quijos Carl Graf von Württemberg, Príncipe de Urach, quien viajó bajo el apellido de Barón Neuffen (7). Hasta ahora, no se ha hecho una publicación que abarque el conjunto de su colección de los Quijos que se encuentra en el Museo Linden de Stuttgart. Algunos de los objetos más importantes se describirán en este estudio. En el segundo tomo de su obra "Kultur und Industrie südamerikanischer Völker" (1889-90), Max Uhle publicó algunos objetos de los Quijos que fueron conseguidos en Ecuador por D. Koppel, A. Stübel y W. Reiss. Gran parte de los objetos que trajeron los últimos dos de ellos, se guardan en el "Museum für Völkerkunde" de Leipzig (8). En la colección etnográfica de la Universidad de Bonn se encuentran unos 50 objetos de los Quijos adquiridos en el Ecuador por el autor en el período de 1954 a 1956.

Los antiguos mapas de la región de los Quijos no dan sino pocas indicaciones relativas a la realidad etnográfica. Pero indican las poblaciones y caminos existentes a la época en que se confeccionó cada uno de estos mapas, así por ej., el de Veigl y los de Humboldt de los años 1775 y 1802, respectivamente (9).

En el curso del estudio se procederá de tal manera que las fuentes se citarán bajo una palabra de referencia (generalmente el apelli-

do del autor) y la fecha que corresponde al año en que se publicó la fuente respectiva o en que se redactó el documento. Normalmente, los números de tomo se indican en cifras romanas, los números de páginas en cifras arábigas. Desgraciadamente, no fué posible seguir este sistema sin excepciones, porque frecuentemente, las introducciones y anexos están numerados con cifras romanas. Pero del contexto se ve fácilmente si se trata del número de tomo o página. Documentos cortos que no están publicados, se citan solamente con indicación de la palabra de referencia y la fecha, tratándose de la palabra de referencia la fecha, tratándose de otros más largos, se indica también la página. En aquellos lugares, donde no hay indicación de la fuente, se trata de observaciones propias que el autor hizo entre los Quijos durante sus investigaciones.

De manera semejante, se ha procedido con las reproducciones. Las fotografías propias o los objetos recolectados por el autor, no llevan indicación, y reflejan el estado de cosas del período 1954 a 1956. En cuanto a las demás fotografías se indica la fuente de que fueron tomadas y, al lado, la época a que se refiere lo reproducido.

Notas

- (1) Nordenskiöld 1925, 112.
- (2) Trimborn 1958, 8; en forma similar también Trimborn 1959, 378 - 79.
- (3) Steward 1943, 201.
- (4) Rowe 1954, 17 - 18.
- (5) En la etnología, se llama "etnohistoria" una rama de estudios que se dedica a exponer la historia de acontecimientos y la cultura de pueblos primitivos que no cuentan con una historiografía propia, tomando como base las fuentes escritas de otras civilizaciones, tanto la europea como también la asiática.
- (6) Peña y Cámara 1958, 73, 80.
- (7) Metzger 1889, 174.
- (8) Según una lista "Objetos etnográficos del Ecuador" que gentilmente fue entregada al autor por el Sr. Dr. D. H. Damm, Director de este Museo.
- (9) Voigl 1785; Humboldt 1814, mapas Nos. 10 y 11.

PARTE I

Capítulo I

LA REGION DE LOS QUIJOS Y SUS HABITANTES INDIOS

Datos geográficos generales.

De las tres regiones naturales —Costa, Sierra y Oriente— en las cuales se divide la República del Ecuador, el Oriente pertenece todavía a aquellas partes del mundo que se conocen relativamente poco. “En toda su extensión, la Cordillera Oriental del Ecuador limita no sólo la región interandina, intensamente poblada, sino también la parte colonizada y civilizada del país, y esto de la manera más acusada posible. Por todos lados del páramo poco hospitalario . . . se va bajando a la Selva apenas explorada”, según anota Troll en el año 1930 (1). Desde aquella época no ha aumentado mayormente el número de investigaciones científicas relativas al Oriente. Sin embargo, las publicaciones existentes hasta la fecha permiten dar una visión general de la región de los Quijos, o sea del ambiente geográfico en el cual se desarrolla la historia de los Quijos.

La región de los Quijos está situada en la parte occidental de la provincia de Napo, aproximadamente entre los 77° y 78° de longitud occidental y entre la línea equinoccial y 102' de latitud sur. Comprende más o menos los cantones Napo y Quijos. Al cantón Napo pertenecen las parroquias Archidona, Loreto, Puerto Napo y Tena, siendo esta última, a la vez, cabecera de Provincia y de Cantón. Las parroquias Baeza, el Chaco, Papallacta y San Francisco de Borja constituyen el cantón Quijos.

La extensión de la región de los Quijos es de unos 8.400 kms.

cuadrados. Pero en vista de que no existen cálculos oficiales exactos, se trata solo de un valor estimativo, a base del "Mapa del Ecuador, Escala 1:1'000.000 Quito, 1950". La región está limitada al sur y sureste por el río Napo —con excepción de un pequeño trozo sur a orillas del río Ansu—, al noreste y norte por el río Coca y al oeste por la Cordillera Real, siguiendo generalmente la curva de nivel de 1.500 metros; sólo en el valle del río Maspá, el límite se encuentra a mayor altura. De esa línea, la región desciende hacia el oriente hasta una altura de unos 300 metros.

El núcleo de la región de los Quijos, lo constituye la llamada elevación anticlinal de Napo, considerada también como parte de una tercera Cordillera ecuatoriana, la Cordillera Oriental.

El cantón de Napo tiene unos 150 kms. de largo y 40 kms. de ancho, encontrándose en su medio el volcán Sumaco (3.871 m.). Este último estaba activo hasta una época muy reciente (2). Estratigráficamente, la elevación del Napo se compone de tres capas cretáceas, o sea, mirándolas desde abajo hacia arriba, de arenisca de Hollín, calizas de Napo, y "Rodbebs" o Capas Tona. Estas últimas, a veces se consideran también como terciario. Tanto hacia el oriente como hacia el occidente, el cratón de Napo está limitado por líneas de fallas. De la Cordillera Real está separado por una falla longitudinal triple, encerrándose de esta manera dos fajas delgadas de una intrusión granodiorítica, o de materiales metamórficos, respectivamente. Al este, el cratón de Napo desaparece en flexura abrupta por debajo del terciario de la formación Oriente, de sedimentos continentales, en los cuales el Napo ha cavado su cauce. De esta falla marginal se forma, hacia el sur, la anticlinal llamada "Las Galeras" (3).

La región es bastante montañosa y poco accesible, especialmente en su parte septentrional, siendo atravesada por muchos ríos y arroyos que se vierten al Coca y Napo. Algunos kilómetros antes de Puerto Napo los ríos Hatunyacu y Ansu o Ansupi se unen para formar el río Napo. El segundo río de cierta importancia que afluye al río Napo en su lado izquierdo, es el Misahuallí, a cuyas orillas se encuentra situada Archidona y al cual afluyen los ríos Tena y Hollín. Napo abajo sigue el río Suno, cuyos afluentes más importantes son el Bueno, Pucuno y Huataracu. Tan sólo unos pocos kilómetros antes de la confluencia del río Coca, eso es, del límite de la región de los Quijos, el río Payamino, con los ríos Paushiyacu y Punino se vierten al río Napo.

Las fuentes más importantes del río Coca son los ríos Maspá (llamado río Quijos después de su unión con el río Cosanga), Oyacachi

y Salado. A partir de la unión del río Salado con el río Quijos, este último lleva el nombre de Coca.

Aparte de los arriba indicados, existen un sinnúmero de pequeños ríos y riachuelos. En los mapas existentes, muchos de ellos están indicados tan solo en línea intermitente, o sea que su curso no está definido exactamente. Además continúa existiendo la misma confusión respecto de los nombres de los ríos, de la cual ya se quejó Wolf (4).

El clima es el correspondiente al de la selva tropical (clima Af según el sistema Köppen) hasta la altura de unos 1.500 metros, aproximadamente, para luego ir cambiando hacia el clima C (5), o sea un clima moderado y lluvioso. Según Lauer (6), la región de los Quijos pertenece al "tipo trópico, permanentemente húmedo", siendo húmedos los 12 meses del año. Para la región de los Quijos existen mediciones exactas de temperaturas y precipitaciones para dos tipos climáticos. Estas fueron tomadas en la cabecera Tena (512 mts., clima Afw'i), especialmente por los misioneros Josefinos, y en Baeza (1908 mts., clima Ofbi) (7). La temperatura media anual de Tena es de 23,8° Celsius, la de Baeza de 18,0° Celsius. En Baeza, los meses de mayo y noviembre son los más calurosos, siendo enero y julio los más frescos; en Tena les corresponden febrero y noviembre, y enero y julio, respectivamente (8). Las temperaturas medias publicadas por Paltan (9) según los datos del doctor Odermatt, difieren en algo de los valores arriba indicados. Como temperatura media para Baeza indica 16,3° C., para Archidona 23,1° C., para Tena 23,3° C., y para Puerto Napo 24,1° C.

Las precipitaciones medias anuales llegan en Tena a 3.842,5 mms., alcanzando su valor máximo en el mes de junio cuando los vientos alisios del sureste llegan a ser más fuertes. Tienen otro punto culminante menos acusado en el mes de noviembre. Enero es el más seco. En Baeza se registra una media anual de 2.200,7 mms., de precipitaciones, siendo los meses más lluviosos los de mayo a junio, con otro máximo menos importante durante los meses de diciembre y enero. En este lugar, los meses más secos son los de febrero y noviembre (10). Comparado con Mera, en el valle del Pastaza, (1.100 mts., 4.836,4 mms.), Baeza registra una cantidad de lluvias relativamente bajas para las pendientes orientales de los Andes, lo cual podría explicarse por su situación tan protegida, ya que la "Cordillera de Huacamayo" tiene efecto de retener la lluvia. Para Tena existen también algunas observaciones acerca de la distribución media de la lluvia en el transcurso del día. Según ellas, las horas más lluviosas son las cercanas a la medianoche.

Las partes más bajas de la región de los Quijos, hasta los 1.500 metros aproximadamente, están cubiertas de selva tropical corres-

pondiente al clima Af. Esta selva contiene una variedad extraordinaria de espacios de plantas. Los rayos solares apenas penetran las copas de los árboles, por debajo de las cuales crece un monte bajo muy espeso, a veces espinoso.

Pequeños riachuelos pasen como por un túnel verde y los estrechos senderos están siempre húmedos y por consiguiente resbalosos, ya que el sol no llega a secarlos. Por encima de la alfombra de las copas de árboles se levantan las palmeras —aspecto impresionante desde el avión— en especial la Palma Real (*Dictyocarium superbum*), formando así un “bosque encima del bosque”. Enumerar tan solo las más importantes de las muchas plantas allí existentes sería exceder el propósito de esta introducción general. Aquellas que son de importancia para la economía de los indios, se indicarán más adelante. La selva tropical va transformándose en monte tropical perenne que se extiende hasta unos 2.200 metros de altura y es muy rico especialmente en helecho. A mayor altura están la Ceja de la Montaña y los Páramos. Las clases de vegetación de la Ceja de la Montaña las encontramos, dentro de la región de los Quijos, solo en las faldas del Sumaco (véase el perfil de vegetación de la reproducción No 1) (11).

Tan rica en espacios como la flora lo es también la fauna de la región de los Quijos. Pertenece a la subclasificación “Guayana-Brasil” de la “región neotropical”. A pesar del gran número de especies, muchas veces no hay sino relativamente pocos ejemplares de cada una, especialmente de los animales más grandes. Prescindiendo de algunas especies de pájaros, sobre todo los papagayos, y de peces e insectos, parece que en la selva no hay muchos animales, ya que casi todos huyen del hombre y se esconden en el espeso monte (12). Solo los insectos molestan mucho. Así, por ejemplo, durante algunos meses del año, apenas es posible defenderse de las nubes de arenillas (*Psychodidae*). Existe en el Oriente un dicho, según el cual “en las selvas hay más ojos que hojas”. Los animales que son de importancia para el indio, especialmente los animales feroces, jabalíes, monos, pájaros y peces, se indicarán en la parte descriptiva de la cultura.

La población blanca de la región de los Quijos asciende a unas 3.000 a 4.000 personas (1958), siendo imposible hacer una distinción racial entre blancos puros y mestizos. Por este motivo, y siguiendo la costumbre muy extendida en Iberoamérica, llamaremos blancos a toda persona que ostente un modo de vivir “blanco”. Estas residen, sobre todo, en las poblaciones y alguna que otra vez también al lado de los caminos o a orillas de los ríos. Son casi exclusivamente empleados públicos, comerciantes o agricultores, y en muchos casos ejercen las tres

actividades a la vez. Las poblaciones más importantes son Tena, residencia del Gobernador de la Provincia de Napo y sede principal de la Misión Católica de los Josefinos, presidida por un Prefecto Apostólico, así como Archidona y Puerto Napo. Gran parte de los blancos habitan en estas poblaciones o alrededor de ellas. Al este de la región de los Quijos se encuentran también algunos colonos aislados, a orillas de los ríos. Al norte, en el cantón Quijos, existen algunas colonias agrícolas por ejemplo en Baeza, Virgilio Dávila, Borja y el Chaco.

Tanto para la región de los Quijos como para todo el Oriente, la ampliación del sistema de transportes con la Sierra es de importancia vital. Mientras no se solucione este problema, no se podrá pensar en un desarrollo económico de la región. Actualmente existen las siguientes posibilidades de transporte: Desde Quito hay una carretera carrozable hasta pocos kilómetros después de Papallacta, pasando por Tumbaco y Pifo, de ahí un camino de herradura hasta Archidona, siguiendo el valle del río Maspá y del río Cosanga, atravesando la Cordillera de Huacamayo y llegando a Archidona por Cotundo. Entre Archidona y Tena (9 kms.), este camino es transitable para carros. En el año 1956 hubo dos camiones en Tena, cuyas partes habían sido ingresadas por avión. Desde Tena, el camino sigue a Puerto Napo y de ahí va Napo abajo hasta la desembocadura del río Misahuallí. Desde Baeza hay otro camino de herradura hacia el Norte que va hasta el Chaco. Todos los demás caminos de la región son senderos.

El tránsito principal hacia el interior se efectúa por el río Napo. Entre Puerto Napo y la desembocadura del Misahuallí, el tránsito está dificultado por muchos saltos. Después van disminuyendo y deja de haberlos a partir de la desembocadura del río Suno. Hasta ahí, el tránsito sólo es posible en canoas, pero más abajo también pueden usarse pequeñas lanchas a motor.

También tiene importancia para el transporte por agua la parte baja del río Suno hasta el Tambo Chontacocha y la parte baja del río Coca. El viaje más cómodo de Quito a Tena se hace por avión, pasando por Sehll Mera, situada en la parte superior del Pastaza. Cada semana sale un aparato a Tena. Actualmente está en construcción la carretera de Salcedo —en la Sierra— hasta Puerto Napo, en cambio, no está terminada sino hasta los páramos, de donde continúa un sendero peligroso hasta el Napo.

Desde la carretera Ambato-Baños-Puyo-Vera Cruz, se ha construído un troncal desde Puyo al Napo.

Para facilitar la comunicación de noticias, se encuentran dis-

persas por la región instalaciones radiotelefónicas. Desde Tena hay una línea telefónica a Archidona y una a Puerto Napo, existiendo otra línea entre Baeza y Papallacta, la cual está conectada a la red telefónica de la Sierra.

La poca explotación económica de la región se debe en primer lugar a las condiciones de transporte. El ingreso y la salida de productos de alto valor se efectúa por vía aérea. Aparte de cantidades menores de café de muy buena calidad, los demás productos agrícolas sirven casi exclusivamente para el consumo local. Para carne, arroz, maíz, bananos, por ejemplo los costos de transporte son tan elevados que su venta a la Sierra no vale la pena sino en caso de existir precios muy favorables. Asimismo se ha reducido mucho el transporte por balsas, Napo abajo, a la región peruana, ya que los ecuatorianos tienen que vender sus productos a los precios fijados por los comerciantes peruanos, siendo imposible el transporte en dirección inversa. Oro y pita siguen siendo importantes productos de exportación, tal como lo han sido en la época colonial. Su explotación es de competencia de los indios que los cambian con los comerciantes por indumentaria y otros productos de la civilización. Se ha proyectado reiniciar la prospección de petróleo, abandonada por el momento, pero que parece tener buenas perspectivas. (13).

Denominación de los Quijos y nombres de sus vecinos.

A los indios que habitan la región descrita en el capítulo anterior, se les denomina Quijos en la literatura etnológica moderna (14), nombre que llevaron ya en los primeros tiempos de la época colonial. Se habla de la "Gobernación" o "Provincia de los Quixos" (15). Probablemente fue el río Quijos el que dió nombre a toda la región. En cambio, parece que no fueron los españoles los primeros en denominarla así, ya que en el año 1535, o sea tres años antes de la primera llegada de los españoles a esa parte, al fijar los términos de la ciudad de Quito, se dice "... a por la vía de Quixo hasta lo que llaman atunquixo ..." (16) lo cual parece indicar que el nombre tiene origen indio.

Actualmente, en el Ecuador, los Quijos suelen llamarse también Yumbos, incluso en varias publicaciones científicas. (17). Esta denominación se generalizó a principios del siglo pasado. (18) aunque, por lo visto, ya se usaba con anterioridad. En el Museo de América de Madrid se halla una serie de seis cuadros del pintor Vicente Albán, del año 1783, que representan tipos populares de Quito. Uno de ellos representa a un "Yndio Yumbo de las inmediaciones de Quito con su trage de Plumas. . . .", y otro a un "Yndio Yumbo de Maynas con su carga" (19). En cuanto al segundo cuadro, parece casi seguro que se trata de un Quijo ya que de las regiones cuyos habitantes indios se llamaron o siguen llamándose Yumbos, tan solo Archidona y sus alrededores pertenecían a la Provincia de Maynas, de los misioneros jesuitas (20). Respecto del primer cuadro al que hicimos referencia, no existen datos sobre la proveniencia del "Yumbo".

En los siglos anteriores, se llamaron Yumbos dos grupos de indios que vivían en las pendientes tropicales exteriores tanto de la Cordillera occidental como de la Cordillera Real, La región de los Yumbos al noroeste de Quito la describen, por ejemplo, Vásquez de Espinosa y Cabello Balboa (21). El nombre de Yumbos para este grupo occidental se da hasta en el siglo pasado. (22).

El grupo oriental de los Yumbos habitaba en la Montaña, una región que por el occidente se extendió aproximadamente hasta la parte de Pimampiro, siendo limitada al este por los Cofanes y al sur por los Quijos (23). Nos parecen de interés algunas anotaciones de Antonio Borja (24), de las cuales puede reducirse que, por lo menos durante algún tiempo, también la región de estos Yumbos se denominaba "Montaña de los Quixos". En su "Relación de Pimampiro", que data del año 1592, aproximadamente, Borja dice que unas dos leguas más allá de Pimampiro, en la falda de la Cordillera de los Quixos, se encuentra otro pueblo

llamado Chepi, Indica que este pueblo se halla cerca de la Montaña de los Quixos y que la mayor parte de sus habitantes nació y se crió en esa Montaña;

Aunque Borja no lo dice expresamente, de ello se deduce que se trata de los Yumbos orientales. No puede haberse tratado de los indios que hoy día se llaman Quijos, ya que más tarde anota que el idioma de estos indios de la Montaña se entiende peor que el de los Quijos, aunque ambos coinciden en algunas palabras.

En el año 1773, Recio dice que toda la tierra baja y cálida se llama "adonde los Yumbos" (25), lo que parece ser una indicación de por qué posteriormente el nombre de Yumbos fuera extendido a todos los grupos del Oriente de habla Quechua. González Suárez cree que en los primeros tiempos de la época colonial, la denominación de Yumbos se hubiera atribuido a toda la población selvática aún no subyugada y cristianizada (26). En cambio, no podemos adherirnos a esta explicación porque las fuentes que conocemos no indican nada al respecto.

Aparte de "Yumbos", los Quijos se llaman también "Indios Napos". Simson (27) llama "indios" a todos los indios cristianos del Oriente, mientras que a todos los no cristianos los llama "infieles" o "aucas".

Los diferentes grupos de los Quijos llevan los nombres de las poblaciones más cercanas, por ejemplo "Tonas", "Archidonas", "Loretos" o "Loretanos" "Payaminos", etc.

Prescindiendo de la época de la conquista española (28), no conocemos otras denominaciones de grupos locales de los Quijos, aparte de las arriba indicadas. Tan solo en el año de 1738 se sabe algo de los "Curizetas" que huyeron de Puerto Napo a la parte superior del río Cosanga (29) (o la del río Ansu?) (30).

Según Tessmann, los Quijos son llamados "ári-bai" por los Piojés o Secoyas, "chúna" por los Jíbaros, "asnáke" por los Auischiris y "táwo" por los Záparos (31).

Los Quijos mismos se llaman "runacuna", palabra que, literalmente, significa "hombres", pero en este caso tiene la acepción de "indios de habla Quechua". Correspondientemente, los indios de la Sierra son "jahuamantaruna" lo cual sería "un indio de habla Quechua que viene de los alto", y las demás tribus de la llanura son "aucacuna", o sea enemigos o salvajes. Hoy día los Quijos, muchas veces combinan la pala-

bra "auca" con el nombre de la tribu correspondiente, o sea Jíbaro-auca Záparo-auca, etc., ya que entre los blancos del Oriente se ha hecho costumbre llamar aucas sólo a los grupos que viven entre el río Napo y el río Curaray y que casi no se conocen hasta la fecha y son muy hostiles. Según Tessmann, los Quijos llaman a estos grupos "sabela" (32), nombre que nosotros, en cambio, nunca hemos oído mencionar.

A mediados del siglo pasado, los Quijos llamaron a los Záparos "tahua" (33), denominación que se sigue usando por los Canelos del Río Bobonaza.

Los blancos son los "huiracocha", una denominación derivada del dios incaico Huiracocha y usada por los indios de la Sierra y muchas tribus de la Montaña, ya desde los tiempos de la conquista. Los blancos mismos, muchas veces lo interpretan como "huiracuchi", eso es, chanco de engorde, lo cual no es ninguna interpretación moderna, es interesante leer como el Padre jesuita Johann Baptist Julian escribe a su cofradre, el Padre Leonard Deubler que la palabra "Viracotscha", arriba mencionada, es el apodo para cualquier europeo u hombre blanco significando en realidad chanco de engorde o cerda gorda.

Se desconoce el significado original de la palabra "huiracocha" que probablemente tiene su origen en algún idioma más antiguo habiendo sido quechuzado más tarde.

A los europeos o norteamericanos, los Quijos los llaman "francias". Es de suponer que esta denominación se ha introducido desde Quito, dado que en el Oriente, apenas ha habido franceses. Ahí, en el siglo pasado, la gente del pueblo llamaba "francés" a todo forastero (35), lo cual remonta, tal vez, a los años de 1736 a 1743, cuando una expedición francesa se encontraba en Quito a fin de efectuar la medición del arco del meridiano terrestre.

Datos antropológicos.

Hasta la fecha, casi no existen datos acerca del aspecto físico de los Quijos, que estén basados en investigaciones científicas antropológicas. Tan solo Antonio Santiana ha tratado algunas cuestiones específicas, como por ejemplo la distribución de los grupos sanguíneos, etc. Por ello, hemos de limitarnos a una descripción general, basándonos en algunas anotaciones dispersas en la literatura respectiva (36) y en observaciones propias.

Los varones Quijos tienen una estatura media de unos 160 cms. Sus cuerpos son musculosos y bien proporcionados aunque muchas veces parecen muy regordetes, debido a que tienen las piernas relativamente cortas. Los brazos son de una extensión normal, las manos y los pies son cortos y anchos. El color del cutis varía entre cobrizo y trigueño muy claro, como se da por ejemplo en los españoles del Sur. El cabello negro es lacio y abundante. El vello del cuerpo es sumamente escaso, especialmente en el pecho y por debajo de las axilas. Asimismo, casi no se nota el pelo de la barba. El pelo pubiano es algo más abundante. La cabeza es pequeña, la cara ovalada; los ojos son rasgados, oscuros y no muy grandes, muchas veces "al estilo mongólico". Los pómulos son marcados y, muchas veces, la barba es muy poco pronunciada. La nariz ancha en su base, a veces parece casi respingada. La boca es grande y, generalmente el labio superior se encuentra más desarrollado que el inferior.

En general, las mujeres son relativamente pequeñas. Según las investigaciones de Santiana, el 97,99 o/o de los Quijos pertenece al grupo sanguíneo O. Hasta la edad de tres o cuatro años, los niños tienen la llamada mancha mongólica.

Comparados con los indios de la Sierra, los Quijos parecen más ágiles y en su aspecto exterior más parecidos a los blancos.

De estas pocas indicaciones, se desprende, que los Quijos pertenecen a los "Brasiliden" según von Eickstedt (37), o los "Amazoniden", según Imbelloni (38). Von Eickstedt describe este tipo como una forma de transición "mongolode-europide" de fuerte apariencia europea.

Tomando en cuenta que los Quijos —como veremos más adelante— ni aun en el siglo XVI eran una población de cultura uniforme y además, que en el transcurso de los últimos 400 años, otros indios fueron llevados a la región de los Quijos, no es de extrañar que muestren diferentes variedades en su aspecto exterior.

Así, por ejemplo, en el siglo XVIII se dice que los habitantes de Concepción eran más esbeltos, de color más claro y más altos que los demás Quijos (39). Se dijo que se parecían a los Omaguas, a los que raptaron mujeres y niños (40). Hasta a los viajeros del siglo pasado los llamó la atención la particularidad de los "Concepciones" (41). En cambio, a los indios de San José se les describe como especialmente fuertes y vigorosos (42).

No son raras aquellas personas a quienes se les nota la mezcla de "sangre blanca". Esto no es extraño, ya que desde los tiempos de la conquista se continúa relatando que los blancos toman mujeres indias o abusan de ellas.

Por regla general, los hijos de tales uniones ingresan en la comunidad de los blancos tan solo en caso de haber matrimonio, en los demás casos se crían como indios. En ciertas épocas, el número de mestizos parece haber sido relativamente alto. En el año 1736, Zárate indica que en la parroquia Archidona había 90 mestizos, con sus hijos y mujeres (43).

El ejemplo de la pequeña población de Misahuallí, cerca de Archidona, nos demuestra que los mestizos no siempre se integran en la población "blanca" sino que llegan a ser "indios". Se dice que en el año de 1754, en ese lugar no se distinguen de los indios, ni por el color de la piel, ni por el modo de vivir, ya que, si bien es cierto que provienen de una mezcla de blancos e indios, en cambio han experimentado un retroceso en su evolución. Los varones se han casado con indias y las mujeres con indios (44).

Raras veces se nota en los Quijos indicios de sangre negra, por ejemplo, cutis muy oscuro y cabello rizado. Ya hace como dos siglos que un grupo muy numeroso de negros estuvieron cerca de Puerto Napo para lavar oro, ignorándose las relaciones entre ambos grupos étnicos.

Los Quijos a juicio de los blancos.

Así como casi no existen investigaciones acerca del aspecto exterior de los Quijos, menos aún se dispone de estudios psicológicos. En los relatos hechos por blancos que han tenido contacto con los Quijos, sí se encuentran juicios sobre el carácter de estos indios, pero no es posible desprender de estas observaciones y experiencias aisladas la estructura mental de los Quijos como gran grupo poblacional. Casi en la totalidad de los casos tratan de una actuación de los Quijos que es reacción frente a determinados incentivos de la cultura occidental, lo cual nos revela no solo algunas características del contacto cultural entre los pueblos, sino también, otras del informador, además del tipo psicológico de los "Quijos".

Pueden distinguirse claramente dos tipos de relatos. Unos emiten un juicio muy negativo de los Quijos, otros que se expresan en forma positiva. Prácticamente no hay juicios equilibrados. Aunque existen ciertas excepciones, en general, pertenecen al primer grupo los empleados administrativos y los colonos, y al segundo los misioneros y científicos, entendiéndose por tales no solo los viajeros científicos en el sentido más restringido, sino también cualquier visitante sin funciones comerciales o administrativas.

La opinión más antigua respecto de los Quijos data de la época precolombina. Durante la guerra contra su hermano Huáscar, las tropas del Inca Atahualpa realizaron, con "fines de entrenamiento", una expedición a la región norte de los Quijos, pero luego se retiran, según Cabello Valboa, porque están cansados de vencer a pueblos tan primitivos y pobres (45). En realidad, los Quijos habrían parecido "primitivos y pobres" a las tropas de la Sierra, pero es interesante ver —y solo por ello se ha citado el ejemplo— que los Incas ostentaron la misma mentalidad de dominadores, "actitud típica de una capa de vencedores" (46), la cual influye también en la opinión de los españoles respecto de los Quijos.

Hasta la conquista definitiva de su territorio, efectuada en 1559 por Gil Ramírez Dávalos, los españoles residentes en Quito consideran a los Quijos como incontrolados y bulliciosos, caprichosos y siempre guiados hacia su propio beneficio (47), lo que es comprensible, ya que hasta esa fecha no estaban dispuestos a rendirse voluntariamente a la Corona de Castilla.

Los empleados públicos y los colonos, también algunos científicos y misioneros, residentes en la región de los Quijos, no podían ni

pueden imaginarse que el afán de lucro no ocupa el mismo lugar en la escala de valores de los Quijos, que en la de la cultura occidental, y que para ellos el trabajo no tiene los mismos conceptos morales positivos; por consiguiente, juzgan de modo negativo la "dedicación al trabajo" de estos indios. Esta opinión la llegaron a tener los blancos, en la mayoría de los casos, no de una manera científico-teórica, sino más bien disgustados, hasta cierto punto, de que los Quijos no eran tan "trabajadores", ya que gran parte de sus ingresos provenían de la labor de los indios. Con ello, parece explicarse el que, por ej., Ortegón, en el año 1577 los califica de muy perezosos, Basabé y Urquiota, en 1754, los llama muy inclinados a la ociosidad y Hernández Bello y hasta Andrade Chacón, en los años 1799 y 1955, respectivamente, se extrañan de que los Quijos no aprovechen toda oportunidad para aumentar sus ingresos mediante el trabajo personal (48).

Puede ser que los Quijos parezcan "perezosos" cuando uno los encuentra en sus casas, donde siempre tienen tiempo para conversar o tomar Chicha. Pero cuando se les observa durante la cacería, la pesca o especialmente como remeros o cargadores durante un viaje, se nota enseguida que son gente trabajadora e incansable en todas aquellas actividades que están adaptadas a su cultura y las que se desempeñan voluntariamente.

El juicio acerca de la honradez de los Quijos emana de un malentendido similar a aquel sobre su laboriosidad. Los Quijos, como todos los llamados pueblos primitivos, son representantes típicos de una ética interna, eso es que el mandamiento "no robarás", lo aplican sólo a ellos mismos y por consiguiente consideran lícito el robo en cuanto se trata de forasteros: además en el transcurso de la historia han visto muchas veces como los blancos se apoderaron sin motivo de sus bienes. Cierto es que las quejas de los europeos a esta respecto no carecen de fundamento. Desde el siglo XVI —por ejemplo por Ortegón en 1577 (49)— hasta hoy día se sabe de robos efectuados por los Quijos, los que se llevan todo lo que les parece útil. A nosotros nos faltaron tantos pedazos de cordel, como también cucharas, sal y azúcar, Supimos, además, que los indios quitaron los clavos que en las cercas de pastos sirven para fijar el alambre, porque los necesitaban para la fabricación de algún instrumento. Entre ellos, prácticamente no roban, por lo cual dejan sin llave sus casas cuando con frecuencia las abandonan durante semanas o hasta meses.

Los Quijos saben muy bien distinguir entre aquellos que los tratan bien y los que no vienen con buenas intenciones. Frente a los primeros muestran gratitud, tal como lo pudieron apreciar Gil Ramírez

Dávalos y Ordóñez de Ceballos en el siglo XVI. (50). Tratándose de visitas conocidas, se portan hospitalarios y francos, pero frente a todo forastero y cualquier cosa desconocida son muy reservados y hasta temerosos (51). Esta actitud está bien motivada, debido a que en muchas ocasiones no fueron tratados con consideración. También es la causa de su "astucia" y "mala fé" que, según Ortégón y Tessman, son características de ellos (52).

En el transcurso de los últimos 400 años experimentaron muchas veces que los blancos son los más fuertes y que por ello les era recomendable cierta reserva. Así es que también se les ha llamado "cobardes", que solo demuestran valor después de haber tomado alcohol (53). En parte, esto puede ser cierto actualmente, en cambio, del siglo XVI sabemos que se lanzaron con mucho valor contra los españoles. Aun posteriormente sabían defenderse si es que se sentían los más fuertes. En la literatura, por ejemplo, hay muchas quejas de viajeros que en el camino fueron abandonados por sus remeros y cargadores —en la mayoría de los casos reclutados a la fuerza— de los cuales dependían en tales casos. Estos acontecimientos conducían a calificar a los Quijos "de poca responsabilidad" (54).

En cambio, hay otros autores que interpretan la reserva de los Quijos no de una manera negativa como "astucia", "mala fe" o "cobardía", sino que califican a esos indios como "pacíficos", "serviles", "pacientes", "facilmente de domar" (!) o "inclinados a servir" (55).

A casi todos los informantes les llamó la atención la "curiosidad" y el "buen humor" de los Quijos (56). Todo lo que ven, por ejemplo, cada pieza de equipaje y todo utensilio, creen que deben examinarlo. Contrario a los indios de la Sierra, a cada rato se les puede ver riendo, hasta de las cosas más insignificantes. Uno puede obtener muchas explicaciones humorísticas de parte de ellos. Por ejemplo, un día le preguntamos a un Quijo en Archidona, por qué era tan alto (queríamos saber si en su familia había alguna mezcla con europeos) y obtuvimos la siguiente respuesta: "La verdad es que yo quería llegar a ser un "francia" (57). En cuanto a la estatura sí funcionó, pero con el color de la piel nó". Asimismo, los Quijos comentan muy acertadamente la característica de algunos mestizos de hacerse pasar por blancos, llamándoles "yanablancos" (eso es, blancos negros).

Las opiniones acerca de la inteligencia de los Quijos varían entre "con facilidad de aprender" y "muy inteligente" por una parte, o "imbéciles" por otra (58). Según las propias observaciones del autor, hay entre los Quijos, como en todas partes, tanto inteligentes como tontos.

En cambio, hoy día ya no se oyen juicios como el de Alsedo y Herrera quien escribió en el año 1766 que son demasiados estúpidos y carentes de todo entendimiento como para poder enseñarles el cristianismo y buenas costumbres. Según él, son seres de tercera clase, situados entre los animales y los hombres (59).

En la literatura se encuentran no solamente opiniones acerca de los Quijos en general, sino también referentes a particularidades de habitantes de diferentes regiones. Así, por ejemplo, los Archidonas pasaban por muy reservados pero grandes ladrones, lo que se dice también de los Avilas; los Tenas y Napos se consideraban como atrevidos y “difíciles de gobernar”, los de San José como honrados y corteses y los de Ahuano, Santa Rosa y Concepción como serviciales y disciplinados (60).

Datos demográficos.

Una descripción del desarrollo poblacional de los indios que habitan la región de los Quijos se hace sumamente difícil debido a la escasez de fuentes. En lo referente a esa región, no podemos esperar obtener datos estadísticos sobre la población que sean comparables, en cuanto a exactitud, a los de otras partes. Las características topográficas y culturales imposibilitan un censo completo de toda la población. Estas dificultades se manifestaron hasta muy recientemente, con ocasión del Censo General de la población de la República del Ecuador, efectuado el 29 de noviembre de 1950 (61), así que hasta la fecha no disponemos sino de datos aproximados.

Muchas veces, los datos que nos han sido remitidos de siglos pasados, resultan aún menos confiables. Especialmente cuando se trata de material estadístico secundario, como por ejemplo de listas de tributación, descripciones históricas del país, etc., estos datos requieren de una comparación de nuevos cálculos, etc., a fin de obtener de las indicaciones aisladas una visión de conjunto que se aproxime, más o menos a la realidad.

Las primeras referencias demográficas sobre la región de los Quijos se encuentran en un informe de Gonzalo Díaz de Pinera quien, para el fin de año de 1538, y calculan unos 15.000 la población de la región intensamente poblada de Cahui y Huarozta, cerca del Sumaco (62). También Carvajal (63), cronista de la expedición de Orellana dice que la "Provincia de Sumaco", o sea la región de Avila, estaba intensamente poblada, lo cual se desprende también de la carta de Gonzalo Pizarro del 3 de septiembre de 1542 (64). Sin embargo, prescindiendo de datos tan poco precisos como los indicados y otros semejantes, tan solo existen datos de la época posterior a la conquista definitiva de la región, realizada en 1559. El 1o. de Agosto de 1561, el Virrey Diego López de Zúñiga concede a Benito Sánchez Barreda—quien acompañó a Pinera en su primer paso a la región de los Quijos en 1538/39— en compensación de sus servicios, un "Repartimiento" de 200 "indios casados" en Pachamama y otro en la Provincia Sumaco, eso es el "pueblo" Conchocomi con 1.000 "indios de visita" (65). Es de suponer que se trata del número de indios sujetos a tributación, de tal manera que en la región de estos "repartimientos" resultarían 900 y 4.500 habitantes respectivamente, si se toma un promedio de 4,5 personas por familia (66). En su relato de 1608, Lemus calcula en 30.000 el número de indios que en 1559 vivían en la "Gobernación de los Quijos" (67). Como esta cifra comprende los Jíbaros de Sevilla de Oro (Macas), podemos suponer que los indios Quijos alcanzaron a unos 26.000. En su "Geografía y Descrip-

ción Universal de las Indias" (68), que data, aproximadamente, de los años 1571 a 1574, López de Velasco habla de 6.000 tributarios lo cual correspondería a unos 27.000 habitantes. En su calidad de "Cronista Mayor" disponía de todos los datos del Consejo de Indias; en cambio, hay que suponer que sus indicaciones acerca del número de los Quijos no son sino burdas estimaciones, ya que enuncia un número de 2.000 tributarios tanto para Baeza, como para Avila y Archidona. En el relato de Diego de Ortégón, del año de 1577 (69), se encuentran datos que podrían aproximarse a la realidad.

Ortégón da las cifras siguientes:

Ciudad de	T R I B U T A R I O S				Jóvenes y muchachas		Población total incluidas los mejores casados.
	Cristianos		Paganos		Cristianos	Paganos	
	Casados	Solteros	Casados	Solteros			
Baeza	1023	985	2036	969	2992	435	11.520
Avila	106	29	612	172	572	404	2.613
Archidona	104	36	586	145	226	589	2.376
							<u>16.509</u>

Ignoramos si el total es correcto, ya que no se desprende si los niños y ancianos están comprendidos o no. Además creemos que se puede tomar como cierto el que a la población total de la región de los Quijos pertenecían también algunos miles (8.000 ?) de indios "libres".

Pero en esa época ya se había reducido considerablemente el número originario de habitantes. A esto ya se refiere López de Velasco, quien resumidamente indica como razón de ello "el mal trato" que los indígenas recibían por parte de algunos de los Gobernadores (70).

Tal vez se refiera a Andrés Contero, teniente del Gobernador Vázquez de Avila. Entre otras cosas, Salazar de Villasante dice de Contero que en 1562-63, éste a través de sus soldados, hizo quitar todos los alimentos a varios pueblos por lo cual más de 5.000 indios hubieran muerto de hambre (71). También es cierto que el número de habitantes disminuía a causa de desórdenes y motines, ya por haber sido muertos, ya por haberse retirado a otras regiones. Alonso de Peñafiel, por ejemplo, se queja en su Memoria de que un gran número de indígenas había huído a la Sierra (72).

Entre los años 1577 y 1608 —de este último nos vienen los próximos datos relativamente exactos— la región de los Quijos fue el escenario de varos acontecimientos que llevarán a una ulterior reducción de la población. En primer lugar habría que nombrar el motín de 1578 con las consiguientes luchas. No nos llegaron datos más exactos acerca de las pérdidas entre los indígenas. Ordóñez de Ceballos habla de más de 5.000 indios que habían muerto en las batallas alrededor de Baeza (73), pero esta cifra es muy dudosa ya que, según otra fuente (74), tan sólo eran 5.000 indios los que atacaron Baeza. En un tercer relato se habla sólo de "unos 1.000" que atacaron (75).

Tampoco sabemos cuántos de los insurgentes huyeron a regiones inaccesibles. Sin embargo, no habrán sido pocos, porque en los años de 1580 a 1584, sólo el Gobernador Agustín de Ahumada hizo regresar a más de 2.000 personas a las ciudades españolas (76).

También Rodríguez Docampo relata que en esos años habían muerto muchos de esos indios (77). Aparte de ello, la población continuó reduciéndose por una peste en el año 1590, difundida especialmente en las poblaciones de Baeza, Avila y Maspa (78).

Con todo ello no es de extrañar que el número de tributarios contenido en un relato de Lemus, del año 1608, tan sólo alcanza la quinta (Baeza) y cuarta (Avila y Archidona) parte de los que había en 1577 (79).

Ciudad de	Tributarios		Ancianos	Jóvenes	Total de hombres
	Casados	Solteros			
Baeza	800	180	180	60	1.140
Avila	200	40	12	20	272
Archidona	160	35	7	15	237
					1.649

No se indica cuántas mujeres y niños hubieron en esa época, pero creemos no equivocarnos al estimar en no más de unos 6.000 el número de indios sujetos a los españoles. Aunque el número de indios "libres", probablemente no se había reducido tanto, no habrán sido más de 5.000 a 6.000.

De los siglos posteriores no hay sino datos sumamente escasos acerca del número de los habitantes Quijos. Para el período de 1660 a

1680 se indican 60 tributarios para la región de Baeza y tan sólo 13 para Archidona) (80), pareciendo dudoso este último dato.

En cambio, de las fuentes existentes se desprende que durante el siglo XVII se efectuaron fuertes migraciones de la población. Así, por ejemplo, en una Real Cédula del 29 de septiembre de 1656, se habla de los "pocos indios" de la Gobernación de los Quijos, mientras que en la parte superior de la región amazónica existían unos 40.000 (?) "huídos" (81). Esta Cédula constituye una respuesta a una carta del Gobernador de Quijos, Gerónimo de Santander Barcenilla, quien quiso sugerir al Consejo de Indias la "pacificación y reducción" de esa región, al parecer a fin de enriquecerse con esta expedición. Se refiere a un número tan alto de "huídos" que éste le parece dudoso al Consejo de Indias, y por ello, pide un informe más exacto. Puede ser que Santander Barcenilla se refiera al grupo de los Omaguas que vivían a orillas del Napo, entre la afluencia del río Suno y la del río Coca y que habían huído Napo abajo porque no estaban dispuestos a lavar oro para los españoles (82). Estos y otros refugiados de los Sucumbíos, pertenecientes a Pasto, realizaron invasiones a la región de los Quijos (83), ocasionando pérdidas entre los "indios cristianos" que allí vivían. De las diferentes epidemias que castigaron a los habitantes de la provincia misionera de Maynas, la de 1660 se extendió seguramente a la región de los Quijos. Se dice que las "reducciones" situadas a orillas del río Pastaza fueron atacadas muy fuertemente y entre ellas y Puerto Napo y Archidona hubo mucho intercambio. (84).

En la segunda mitad del siglo XVII, el decrecimiento de la población de los Quijos es detenido, en algo, por indios traídos desde otras regiones por los misioneros jesuitas. Por ejemplo, entre los años 1672 y 1680, parte de los Oas del río Curaray, al sur del río Napo, fueron trasladados a Santa Rosa —lugar que hasta mucho después se llamaba "Santa Rosa de Oas"— y el Padre Cueva reunió en Archidona indios de los grupos más diversos del Napo, para instruirles como intérpretes; de ellos, seguramente, se quedó una parte en este lugar.

Pero en general, el número de indios seguía reduciéndose. En 1724, por ejemplo, no existen más de 10 encomenderos en toda la Gobernación, y a algunos de ellos sólo pertenecen 10, 20 o 30 tributarios. (86).

Nuevamente, hay algunos datos para los años 1736-37. Baeza tenía tan sólo 3 (!) habitantes indios (probablemente tributarios con sus familias), aunque se dice que anteriormente (cuándo?) eran 143. Se indica que, a causa de las injusticias cometidas por los encomenderos para

con los indios, éstos mataron al párroco y huyeron a la selva. 1010 indios (480 hombres y mujeres, 220 jóvenes y 310 niños) pertenecían a Archidona, incluido Tena y Puerto Napo. En el pueblo Santa Rosa vivían ocho "yndios de tomar armas", o sea, en total unos 35-45 (87). El número de habitantes de otras poblaciones de la región de los Quijos no se indica en esta fuente.

En esta época, se mencionan unos 150 indios de Puerto Napo como habitantes de Canelos a orillas del río Bobonaza, adonde habían llegado como refugiados, ya que no querían pagar tributos a los encomenderos (88).

En el año de 1745, por encargo del Obispo de Quito, el sacerdote Diego de Riofrío y Peralta inspeccionó la región de los Quijos (89). En su informe encontramos los siguientes números:

Papallacta: 123 habitantes
 Maspá: 40 "
 Baeza: 20 "

Probablemente, la mayoría de los habitantes de esos pueblos eran venidos de la Sierra.

En las demás poblaciones de la Gobernación habitaron las siguientes personas detalladas en el cuadro adjunto:

Lugar	Hombres casados	Mujeres casadas	Viudos y solteros	Viudas y solteras	Jóvenes masc.	Jóvenes fem.	Niños	Niñas	TOTAL
Archidona	116	114	9	29	20	22	140	115	565
Tena	12	12	2	3	5	77	10	16	67
Puerto Napo	89	89	4	25	11	15	94	105	432
Avila	77	77	0	8	38	24	26	20	270
Concepción	53	53	3	10	34	20	20	18	211
Loreto	48	48	12	8	16	12	10	8	162
S. Salvador	30	30	12	8	16	12	10	8	126
S. José	9	9	3	9	6	4	2	4	46
Cotapino	10	10	0	3	9	0	6	2	40
Santa Rosa	18	18	1	2	3	5	12	6	65
									1.984

No está comprendida la población de Misahuallí, habitada solamente por españoles, mestizos y negros (para lavar oro). Entre las 1.984 personas restantes se encuentran seguramente unos 1.950 indios.

En 1.751, 150 de los que antes eran habitantes de Napotea, situado entre Puerto Napo y Santa Rosa, volvieron a su tierra. Se habían trasladado hacia el norte, a la región de los Sucumbíos, pero no se quedaron allí por haber sido "mal tratados" (90).

En 1754, el número de tributarios que habitan Archidona asciende a 159. El texto sólo habla de "personas", debiéndose tratar de un error, ya que al mismo tiempo se hace referencia a 70 casas. En esa época, Tena tiene 51 habitantes y Puerto Napo, 432. A la parroquia de Avila (Avila, Concepción, Loreto, San Salvador, S. José de Mote, Cotapino y Santa Rosa) pertenecen 1.100 personas. (91).

Una crónica del año 1766 indica las cifras siguientes: Naspá 9, Baeza 7, Tena 20, Puerto Napo 503, Santa Rosa 43, Loreto 100, San Salvador 150, Payamino 26, Avila 560, y San José 23 habitantes (92). En Archidona, en el año 1768, viven 461 indios (113 hombres, 134 mujeres y 214 niños). (93).

Comparando los datos correspondientes a 1745, 1754, 1766, y 1768 podemos constatar que la población se mantenía aproximadamente constante. Algunas diferencias se deben a la mayor o menor exactitud de los censos, así como al hecho de que siempre algunos miembros de familias se habían retirado a las casas más alejadas, los llamados "carutambos", costumbre que se ha conservado hasta nuestros días.

Para el año 1799, al Gobernador Miguel Hernández Bello (94), indica un total de 3.000 indios para la región de los Quijos; de ellos, 500 habitantes para Archidona y 400 para Avila. Para otros lugares sólo da la cifra de los tributarios.

También Diego Melo de Portugal (95), en su liquidación de tributos para 1805, se limita a enumerar los tributarios. En aquel año fueron 707 comparado con 694 en el año 1799.

Para 1.814, disponemos de los datos que José María Padilla compiló por encargo del obispo de Maynas, a cuya diócesis pertenecía en esa época, la región de los Quijos (96). Del total de 2.975 habitantes, 410 pertenecen a Archidona, 630 a Napo, 41 a Napotos, 260 a Santa Rosa, 51 a Cotapino, 371 a Concepción, 250 a Avila, 541 a Loreto, 190

a Payamino, 60 a Suño y 171 a San José.

Lamentablemente, incluso los datos existentes para los siglos XIX y XX son bastante incompletos. Los investigadores que viajaron por la región casi todos se limitan a indicar el número aproximado de las casas o familias existentes en los lugares visitados por ellos; las listas de los misioneros jesuítas, tampoco dan más que el número de adultos o familias, y los censos efectuados por la administración estatal —por lo menos en cuanto ha llegado a nuestro conocimiento— no distinguen entre blancos, indios, Quijos o indios llegados de la Sierra.

En 1858, Manuel Villavicencio, buen conocedor del Oriente, estima que 6.000 habitantes o 1.189 familias residen en la región de los Quijos (97). Esto significaría una duplicación de la población dentro de apenas 50 años, lo cual puede ser cierto ya que para 1886-89, en un cuadro incompleto, se da incluso una población total de 8.376 almas (98). Y esto que según las fuentes, también en el siglo XIX, hubo pérdidas entre la población. Sánchez Rangel dice que alrededor de los años 1811 - 1814 había indios Quijos refugiados en la parte media o inferior del Napo (99). Villavicencio se refiere a un grupo de Quijos de Loreto que vivían a orillas del río Huiririma, al sureste de la región de los Quijos (100), y en 1875, Wiener habla de una colonia de Quijos, en Tuta-pishcu, a orillas del Napo inferior (101), más o menos en la misma época, la mitad de los habitantes de Payamino habían huído "al Marañón" (102). En Agosto de 1875, la región fué azotada por las viruelas, introducidas desde Quito, epidemia de la cual sufrió especialmente Archidona (103).

Pero, en general, la población seguía creciendo. En cambio, queda sin determinar si ello se debe a un incremento natural, o a la realización de "censos" más exactos. De todos modos, el número de "familias" pasa de 1.189 en el año 1858 a 1.782, en 1886-89 y a 2.184 en 1892, (104), lo cual correspondería a unos 5.350, 8.019 y 9.828 habitantes, respectivamente.

Samaniego y Toro Anda dan cifras solamente para algunos lugares de la región de los Quijos, datos que en general se refieren al año 1937. Hablan de unos 460 Quijos en Loreto, 5.000 en la región de Tena y 2.000 en la de Archidona (105).

Según nuestro conocimiento, los datos inmediatamente posteriores son de los años 1942 y 1943. En base a una publicación de los misioneros Josefinos, en 1942 pertenecieron a Archidona 3.000 indios y a Tena 1.300 (106). Entre éstos y los datos de 1943, hay una fuerte

discrepancia. Paltan (107) calcula los Quijos en 16.300, de ellos 9.000 para Archidona y 1.800 para Tena. Estas cifras parecen sobreestimadas. Del censo de 29 de noviembre de 1950 resultan para el Cantón Napo —que en esa época corresponde más o menos a la región de los Quijos— las cifras siguientes (108):

- 1.— Población total: 13.075 (6.609 hombres y 6.466 mujeres).
- 2.— Alfabetos: 1.462.
Analfabetos o aquellos que sólo saben leer o escribir: 7.236 (población de más de 10 años).
- 3.— Tena (Cabecera de Cantón): 351.
Alrededores de Tena: 3.040.
Las parroquias Arajuno, Archidona, Baeza, Loreto, Papallacta, Puerto Napo: 9.684.

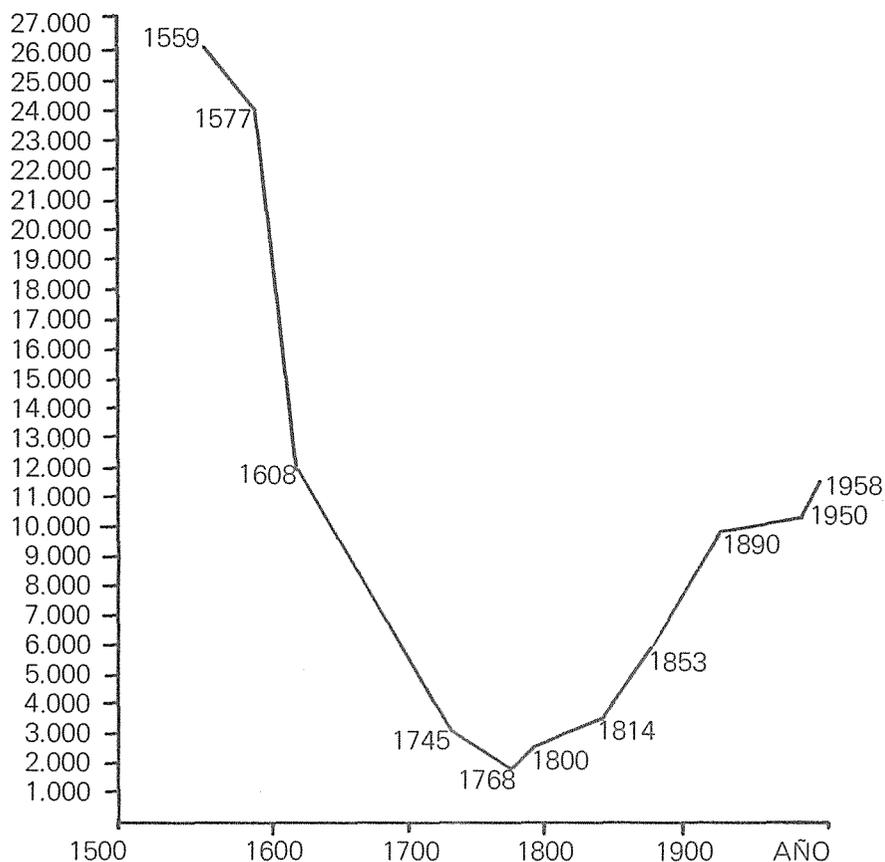
De la población total de 13.075 personas, unas 10.000 serían Quijos, los restantes blancos y algunos indios de la Sierra.

En un artículo publicado recientemente, Fuentes Roldán se basa en números mucho mayores. En una parte habla de 25.000 "Yumbos", tratándose probablemente de todos aquellos indios del Oriente que hablan Quechua, y en otro lugar cita 17.500 "Quijos o Yumbos" (109). En cambio, estas cifras nos parecen muy elevadas, entre otras cosas, porque en un "Cuadro de la Población Monolingüe", basado en el censo de 1950 y publicado en el mismo artículo, solo constan 11.064 personas mayores de 6 años y de habla quechua para toda la provincia de Napo - Pastaza. Si a esto le añadimos unos 4.000 niños menores de 6 años, cifra que se puede deducir de otros datos relacionados con el censo de 1950 (110), entonces resulta un total de unas 15.000 personas de habla quechua en Napo - Pastaza, de las cuales 10.000 han de pertenecer a los Quijos.

El 1o. de Enero de 1958, los dos cantones de Quijos y Napo (el antiguo cantón Napo fué dividido en dos) son habitados por 16.563 personas (111). También, según esta cifra, hoy día el número de indios Quijos podría alcanzar unos 11.000, pudiendo ser algunos miles más o menos, debido a que hasta los datos oficiales se basan principalmente en estimaciones y en las inscripciones —incompletas— de los registros civiles.

Aunque sean poco confiables cada uno de los datos que nos han llegado, en cambio se pueden utilizar para confeccionar un gráfico del movimiento poblacional en la región de los Quijos, con el resultado que veremos en el cuadro anejo:

HABITANTES



A cada uno de los datos correspondientes se ha sumado un número estimado de indios "libres" no incluidos en los cálculos; lógicamente, ese número se va reduciendo en la medida en que se efectúa la integración de esa región.

La curva indica que el movimiento poblacional entre los Quijos ha sido muy parecido al de la Sierra, según puede verse, comparándolo, por ejemplo, con los datos de Kubler contenidos en el "Handbook of South American Indians". También en las Audiencias de Lima y Charcas, el punto más bajo se alcanza en la segunda mitad del siglo XVIII; a partir de esa época, el número de indios vuelve a aumentar (112).

En la densidad poblacional relativa la región de los Quijos ha habido algunas modificaciones a partir del siglo XVI. En aquella época, la región septentrional, o sea los alrededores de Baeza y del Sumaco, estaban densamente poblados, la parte meridional, por Archidona, menos densamente, y al este, en la región de la Canela, sólo habitaban muy pocos indios. Hoy día, la mayoría de los Quijos viven en las regiones de Archidona - Tena y Avila - Loreto. En los alrededores de Baeza sólo quedan algunos centenares de indios, y las últimas familias de la región de la Canela, según se nos informó en 1955, fueron trasladados en 1953 desde el río Payamino a una Hacienda en la parte media del Napo.

En general, podríamos decir que los datos demográficos sobre los Quijos muchas veces reflejan diferentes tendencias. Seguramente, los datos del siglo XVI están sobreestimados. Los conquistadores españoles tenían mucho interés en hacer parecer aún más brillantes sus hazañas a través de un alto número de indios vencidos, y esto sobre todo cuando pedían merced alguna al Soberano. Una vez que las grandes esperanzas de los españoles no se habían cumplido en la región de los Quijos, sino más bien seguían disminuyendo sus ingresos, solicitaron el apoyo del Gobierno en forma de exención de impuestos, etc. A fin de dar mayor peso a sus solicitudes, indicaron un número muy bajo de indios tributarios. Hacia fines del siglo XIX, así como en el siglo XX, las cifras respectivas volvieron a ser aumentadas para respaldar la importancia que el Oriente, y con ello la región de los Quijos, tienen para los intereses nacionales del Ecuador.

Esto no quiere decir que conscientemente se hubieran dado datos falsos, sino que en caso dudoso preferían dar el número más alto o más bajo, según la conveniencia del caso.

Relaciones entre los Quijos y la Sierra en la época precolombina.

Desgraciadamente, sabemos muy poco de la prehistoria de la región de los Quijos. Ciertamente es que en los años 1951 a 1960 el Padre Pedro Ignacio Porras Garcés estuvo realizando investigaciones arqueológicas en las partes occidental y noroccidental de la región, habiendo publicado los resultados correspondientes en un libro muy interesante (113). Pero mientras que no se disponga también de los resultados de las excavaciones hechas en 1958 por los arqueólogos norteamericanos Betty J. Moggers y Clifford Evans, a orillas del río Napo, será imposible dar una visión clara de la historia precolombina. Por ello, quisiéramos limitarnos a presentar, a título de ejemplo, dos grabados rupestres de la región de Archidona y Tena (de las que pudimos tomar fotografías) así como algunos hallazgos de superficie, de cerámica prehistórica, y algunas hachas de piedra, objetos que constan en las reproducciones 15 a 18; por lo demás sólo vamos a referirnos a lo que los primeros cronistas españoles informan acerca de la historia precolombina.

Estos se limitan a hablar de las relaciones precolombinas entre los Quijos y la Sierra. Los hallazgos arqueológicos dejan suponer que tales relaciones ya existían en tiempos anteriores (114), pero la época histórica que abarcan las fuentes escritas, es posterior a la conquista de la Sierra ecuatoriana por los Incas provenientes del Sur.

En la segunda mitad del siglo XV, Quito fué tomado por el Inca Túpac-Yupanqui, hijo del gran Inca Pachacuti Inca Yupanqui (115). Como de costumbre entre los Incas, éste recoge datos sobre los vecinos del país subyugado, a fin de sondear las posibilidades de ulteriores conquistas. Entre otras cosas, seguramente se le habrá hablado de una región intransitable, situada al oriente de la Cordillera, y en la cual había oro, coca, y canela. Tal vez hasta habrá podido interrogar a habitantes de esa región que en aquella época se encontraron en Quito, porque en aquel entonces, seguramente ya había comerciantes Quijos que viajaron a Quito para cambiar los productos de su tierra por otros de la Sierra.

No se sabe con seguridad si la región de los Quijos a partes de la misma incluso pertenecían al preincaico "Reino de Quito". Ciertamente es que Vázquez de Espinosa (116), anuncia la región de los Quijos como uno de los países que pertenecían al soberano de Quito, pero los demás cronistas no dicen nada al respecto. Quedaría la posibilidad de que las relaciones políticas se limitaran a proporcionar tropas auxiliares. Así es que en el relato de Diego Rodríguez Urban de la Vega (117), que versa sobre los festejos organizados con motivo del nacimiento del príncipe

cipe español Baltasar Carlos, se dice que el 27 de febrero de 1631 se efectuaron algunas representaciones escénicas de acontecimientos de la historia de Quito, por ejemplo la Conquista de los Incas. Y entre las tropas de la "última reina de Quito" que se opuso a los Incas, se nombra a los Quijos, Cofanes y Jíbaros. Sin embargo, ya que ambas fuentes datan del siglo XVII, o sea de una época relativamente avanzada, la cuestión de las relaciones políticas entre los Quijos y el "reino de Quito" ha de quedar sin contestación.

Por lo menos, la región de más allá de la Cordillera parece ser de suficiente interés para los Incas como para enviar emisarios allá. Montesinos habla de seis capitanes que, juntos con un grupo de acompañantes, fueron enviados al Oriente por el Inca conquistador de Quito. (118). Según él, los oficiales atraviesan la Cordillera y avanzan a la región de los Cofanes, "que hoy día se llaman los Quijos o los del país de la Canela". Conocen a muchas tribus de esas tierras donde los habitantes andan desnudos y sólo se cubren con su cabello, que les sirve de indumentaria. Los agentes del Inca sufren la misma suerte que muchos españoles en sus conquistas posteriores, es decir que se pierden en la selva impenetrable y sin caminos. Por fin, después de un año, unos pocos encuentran el camino de vuelta a la Sierra. Al Inca le dan una descripción de los hombres y el paisaje que encontraron y cómo durante largo tiempo sólo se alimentaron de frutos silvestres. Según ellos, la aventura más peligrosa fué una caminata de cuatro días por una región en donde había tantos "tigres" (pumas o jaguares) que tan sólo podían pasar la noche en plataformas colocadas en los árboles y ni allí había seguridad.

A raíz de ese informe, el Inca se muestra tan interesado en obtener más noticias, que ordena dar muchos regalos a los agentes, pero al mismo tiempo les encomienda realizar otra expedición al Oriente. Doscientos cargadores los acompañan. Pero esta vez vuelven ya después de un mes y llegan a la Sierra cerca de Latacunga.

Según la descripción de Toribio de Ortiguera (119), el mismo Huaina Cápac, hijo y sucesor del Inca Túpac Yupanqui, avanza a la montaña situada al oriente de los Andes. Atraviesa la Cordillera cerca de Chapi, un pueblo situado al noreste de Quito y cerca de Pimampiro, para luego llegar a Ique y Hatunique. Seis días más tarde, los Incas llegan a un valle donde se encuentran con muchos indios de cabeza achataada por delante y por detrás, y con cabello largo. Están vestidos con telas fijadas al hombro, tal como se ve en los gitanos. Tanto hombres como mujeres llevan grandes placas de oro como adorno. El Inca les entrega obsequios a fin de obtener de ellos información relativa a la tierra y

sus riquezas. Ninguna otra cosa les interesa tanto como hachas y sal, objetos por los cuales dan mucho oro y le enseñan al Inca los lugares donde lo explotan. A orillas de un río, por donde los indígenas andan en canoas, los Incas levantan un campamento con "casas que tienen paredes". Desde enormes distancias llegan los caciques de la región para rendir homenaje al Inca. A ocho de ellos, junto con treinta personas de su séquito al Inca los lleva a Quito y de allí a Cuzco, para que aprendan su idioma, y para tenerlos seguros y sin posibilidad de huir.

Vázquez de Espinosa (120) opina que Huaina Cápac, por orden de su padre, conquistó todas las tierras pertenecientes al "Rey de Quito", dando a éstas como a otras provincias Gobernadores y maestros que debían enseñar sus leyes y la correcta manera de vivir. Entre esas tierras anota también la región de los Quijos.

También Agustín de Zárate (121) y López de Gómara (122) mencionan la conquista de la región de los Quijos por Huaina Cápac.

Cabello Valboa relata otra expedición de los Incas a la región de los Quijos (123). Según él, Atahualpa acantona en la ciudad conquistada después de haber vencido a las tropas de su hermano Huáscar cerca de Tumipampa, al sur del Ecuador, en la región de los Cañaris. A fin de ocupar y entrenar a sus soldados, los ordena invadir la región de los Quijos. Durante ese tiempo, se suspende la guerra contra las tropas de Huáscar. Mientras tanto, el comandante del ejército enemigo, Huanca Auqui, hermano de Atahualpa y Huáscar, intenta en vano conquistar otra región de la Montaña, la de los Bracamoro; después de sufrir grandes pérdidas, tiene que retirarse. Los oficiales de Atahualpa tienen más éxito, ya que someten a las provincias de Maspá, Tosta, Cosanga, Coca y otras cercanas (124). Después vuelven otra vez a Quito, porque están cansados de conquistar a "pueblos tan primitivos y miserables".

Así que los mencionados cronistas afirman que ha habido varias expediciones a la región de los Quijos. De entre ellos, la crónica de Montesinos es la menos confiable. Sus viajes por lo que son las Repúblicas del Ecuador y del Perú se realizaron cuando ya había pasado un siglo desde la conquista española y hay que proceder con mucho cuidado, especialmente en cuanto a sus datos cronológicos.

Poco se puede decir acerca de la ruta que siguieron los seis oficiales. Hay cierta probabilidad de que pasaron por la parte sur de la región de los Quijos. En su crónica del siglo XVI, Diego de Ortégón menciona que allí los Calientes (125) andaban sin vestir, y según la tra-

dición había muchos tigrillos (jaguales) en la montaña de Las Galeras (126). Pero a este respecto, nada se puede afirmar con certeza. En cuanto a la segunda expedición de menor duración, parece que la Cordillera fué atravesada siguiendo un valle de una de las fuentes del Napo, ya que se dice que los agentes regresaron a Latacunga. El dato de los doscientos cargadores podría indicar que los oficiales pasaron por el Oriente haciéndose pasar por comerciantes. Esto no parece imposible, ya que, por ejemplo, Cieza de León (127) nos informa que alguna vez el Inca Túpac Yupanqui envió al Oriente personas de la nobleza vestidas de comerciantes a fin de que explorasen aquellos países. Lamentablemente, el cronista no indica la parte de la montaña a que se refiere, pero por lo menos puede haberse tratado de un caso análogo.

Los datos de Ortiguera respecto de la expedición de Huaina Cápac son de mucha probabilidad, porque dice haber recibido la información directamente de una participante de la expedición. Escribe que supo de una vieja india. Doña Isabel Cuachai, que se había ido con Huaina Cápac a esas regiones, que la hizo llamar el 19 de diciembre de 1579, y que vino y le contó de ello, (128). Las provincias de Ique y Hatuni-que, mencionadas en ese informe, están situadas al norte de la parte superior del río Coca. A orillas de ese mismo río parece que Huaina Cápac estableció su campamento, así que por lo menos habrá llegado a las fronteras de la región de los Quijos; y entre los caciques que llegaron de partes muy alejadas, seguramente se encontraban algunos Quijos. Según puede deducirse de los datos correspondientes, los indios descritos en la crónica eran, en su mayor parte, Omaguas (129).

En este, como en el caso anterior, no llegó a realizarse ninguna conquista; no se mencionan ni conflictos ni luchas.

La última de las mencionadas expediciones de los Incas, realizada por una parte del victorioso ejército de Atahualpa, llevó a la "conquista" de las partes septentrionales de la región de los Quijos, o sea de Maspa, Tosca, Cosanga y Coca. Pero parece que tampoco en aquella ocasión querían posesionarse definitivamente de las tierras, aparentemente porque no valía la pena. Parece que también Cabello Valboa, quien relata de esa expedición, recibió las noticias respectivas de parte de indios que lo habían presenciado. Según sus propias indicaciones, él permaneció en la región de los Quijos (130) en 1574 y en 1577-1578 y además tenía amistad con un miembro de la familia del último Inca, eso es, con Don Mateo Yupanqui Inca (131) a quien, en otro lugar, se le menciona en 1557 como "Alguacil Mayor de los Naturales" (132).

Creemos poder tomar como acierto el que esas tres expedicio-

- (42) Villavicencio 1858, 402.
- (43) Zárate 1904, 344.
- (44) Basabe y Urquieta 1905, 103.
- (45) Cabello Valboa 1951, 438.
- (46) Konetzke 1960, b, 141.
- (47) Jiménez de la Espada 1897 b, CLXIX.
- (48) Ortegón 1958, 243; Basabe y Urquieta 1905, 104; Hernández Bello 1919, 260; Andrade Chacón 1955, 7.
- (49) Ortegón 1958, 243.
- (50) Morales 1559-62; Ordóñez de Ceballos 1905, 417.
- (51) Por ej., Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 468; Up de Graff 1925, 55; Holloway 1932, 224; Santiana 1942; y otros.
- (52) Ortegón 1958, 243; Tessmann 1930, 248.
- (53) Osculati 1929, I, 226; Simson 1886, 148.
- (54) Por ej., Villavicencio 1858, 389-90; Jameson 1858, 346; Dyott 1926, 24.
- (55) Por ej., López de Velasco 1894, 449; Morales 1559-62; Jaramillo Alvarado 1954, 41; y otros.
- (56) Por ej. Wiener 1884, 41; Colini 1883, 294; Holloway 1934, 244; y otros.
- (57) Los Quijos llaman "francias" en un sentido más restringido, a los europeos, pero también a los norteamericanos.
- (58) Según manifestaciones de blancos residentes en la región de los Quijos.
- (59) Alsedo y Herrera 1915, 53.
- (60) Villavicencio 1858, 397-402; Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 469, Wiener 1884, 43; Cáceres 1892, 29; López Sanvicente 1894, 28, 31; Wavrin 1948, 100; y otros.
- (61) Estadística 1952 a, 3-10.
- (62) Díaz de Pinera 1539, 4.
- (63) Carvajal 1942, 3.
- (64) Pizarro 1942, 116.
- (65) Oficios 1552-68, 234.
- (66) El promedio de 4,5 se ha calculado mediante la comparación de muchos datos —tanto de la región de los Quijos como de otras de la parte superior del Amazonas— que comprenden el total de habitantes y el número de familias o tributarios.
- (67) Lemus 1881, CIII.
- (68) López de Velasco 1894, 450.
- (69) Ortegón 1958, 244, 247, 249.
- (70) López de Velasco 1894, 449.
- (71) Salazar de Villasante 1881, 33. En cambio, como S.D.V. estaba enemistado con Vázquez de Avila, el número de 5.000 está seguramente sobrestimado.

- (72) Peñafiel 1569-70.
- (73) Ordóñez de Ceballos 1905, 398.
- (74) Rumazo González 1946, 203.
- (75) Cabello Balboa 1945, 72.
- (76) Jiménez de la Espada 1897, a, CLVI.
- (77) Rodríguez Docampo 1897, XLV
- (78) Velasco 1941, 100.
- (79) Lemus 1881, CX, CXI.
- (80) González Suárez 1890-1903, VI, 145.
- (81) Cédulas 1.601-60, 617-18.
- (82) Maroni 1889-92, XXVI, 244; Rodríguez 1684, 124.
- (83) Cueva 1665, 224.
- (84) Velasco 1946, III, 324.
- (85) Maroni 1889-92, XXIX, 119; Jouanen 1941-43, I, 438
- (86) González 1722; González 1724.
- (87) Zárate 1904, 545-46
- (88) Maroni 1889-92, XXVI, 224.
- (89) Riofrío y Peralta 1746.
- (90) Uriarte 1952, I, 71-72.
- (91) Basabe y Urquieta 1905, 102-106; Montúfar 1905, 147-148.
- (92) Ortíz de Avilés 1955, 271-73.
- (93) Basabe 1768, 35.
- (94) Hernández Bello 1919, 260.
- (95) Melo de Portugal 1905 a, 166-69.
- (96) Padilla 1905, 45.
- (97) Villavicencio 1858, 387.
- (98) López Sanvicente 1894, 74.
- (99) Sánchez Rangel 1827, 153.
- (100) Villavicencio 1858, 401.
- (101) Wiener 1884, 70.
- (102) López Sanvicente 1894, 34.
- (103) López Sanvicente 1894, 25-26.
- (104) López Sanvicente 1894, 74-75.
- (105) Samaniego—Toro Anda 1939, 9, 36, 80.
- (106) Oriente Josefino 1942, 32-34.
- (107) Paltán 1944, 42-45.
- (108) Estadística b y Estadística o
- (109) Fuentes Roldán 1959, 280, 285.
- (110) Estadística 1952 b.
- (111) Según información obtenida de la Embajada del Ecuador en Bonn, Alemania.
- (112) Kubler 1946, 336 Fig. 32, 340, Fig 33.
- (113) Porrás Garcés 1961.
- (114) Por ej., Jijón y Caamaño 1952, 377.

- (115) Rowe 1946, 207.
- (116) Vázquez de Espinosa 1948, 540.
- (117) Rodríguez Urban de la Vega 1895, 122-26.
- (118) Montesinos 1957, 96-97.
- (119) Ortiguera 1909, 419-20.
- (120) Vázquez de Espinosa 1948, 540-41.
- (121) Zárate 1944, 107.
- (122) López de Gómara, 1954, I, 239.
- (123) Cabello Valboa 1951, 437-438.
- (124) En cuanto a las "Provincias enunciadas en las fuentes españolas, en general sólo se trata de regiones muy reducidas, casi siempre sin límites determinados, y cada una de ellas bajo la dirección de un cacique. (Jiménez de la Espada 1892, 452, nota 2).
- (125) Ortigón 1958, 246.
- (126) Véase el cuento No. 3 del Apéndice.
- (127) Cieza del León 1880, 230.
- (128) Ortiguera 1909, 419.
- (129) Oberem 1961, 99.
- (130) Cabello Valboa 1945, 67-73.
- (131) Valcárcel en la introducción a Cabello Valboa 1951.
- (132) Oficios 1552-68, 35.
- (133) Wavrin 1927, 329-330.
- (134) En la parte superior del Napo, entre Puerto Napo y la afluencia del Misahuallí
- (135) Pájaro, aproximadamente del tamaño de un faisán (*Psophia leucoptera*).
- (136) Ortigón, 1958, 241.
- (137) Osculati 1929, I, 170.

PARTE II

C a p í t u l o I I

HISTORIA DEL CONTACTO DE LOS QUIJOS CON LA CULTURA OCCIDENTAL

Los primeros contactos con los españoles

El 16 de noviembre de 1532, en Cajamarca, Francisco Pizarro toma preso al Inca Atahualpa. Con ello, prácticamente dejó de existir el imperio de los Incas, o sea la mayor formación estatal de la América Precolombina. A fin de recoger informaciones sobre estas nuevas tierras y, especialmente, sobre sus riquezas, los españoles interrogan a Atahualpa y a la gente de su séquito, quienes no le abandonan, ni en calidad de prisionero. Es muy probable que ya en aquél entonces los españoles supieran del "país de la Canela" y de los Quijos que ahí vivían, ya que la última expedición que los Incas realizaron a esa región, no tuvo lugar sino pocos años antes. (1) Aparte de oro y piedras preciosas, los españoles estaban interesados en especies con las que se hacían buenos negocios en Europa. Las Islas Molucas en base a un tratado de 1529, habían pasado definitivamente a Portugal, razón de más, para investigar acerca de la noticia de que había canela dentro del propio territorio. Atahualpa hizo traer varias cargas de canela a Camajarca (2). Además, existe la posibilidad de que, entre el ejército de Atahualpa, hubieran tropas auxiliares Quijas (3).

Una vez que Benalcázar ha vencido a Rumiñahui, feje del ejército incásico, cerca de Píllaro, parte de las tropas indias huyen "hacia

Quijos" (4). Tal vez eran tropas auxiliares de los Quijos que ahora emprendieron camino hacia la patria.

También de algunas anotaciones contenidas en el "Libro Primero de Cabildos de Quito" se desprende que los españoles sabían de la región de los Quijos, aun antes de la expedición de Gonzalo D'áz de Pinera, la primera que conocemos. Así, al fijar los términos de la "Villa de San Francisco de Quito", el 28 de junio de 1535, se dice que el límite va en dirección a Quijos hasta la parte que se llama Hatunquijos y de donde se trae la mayor parte de la canela proveniente del otro lado del gran río (5). Y el 18 de enero de 1538, en una sesión del Cabildo, el Regidor Juan Lobato se queja de que Benalcázar autorizó a Gómez Mosquera llevarse como cargadores 40 indios provenientes de "Quijos y otras partes de esas provincias", lo cual perjudicaría a la ciudad debido a la pérdida de mano de obra. En consecuencia, Benalcázar ordena que Mosquera no debe llevar más que diez indios y que de los indios del Repartimiento de Quijo se han de dar cuatro a Juan Ladrillo, otros cuatro a Aguilar, cuatro a Pedroche y tres a cada una de otras dos personas (6). De estas anotaciones no se puede saber si los indios mencionados fueron hechos presos en Quito. Por otra parte, existe también la posibilidad de que algún que otro español emprendiera, por cuenta propia, una invasión a la región vecina de los Quijos de donde trajera algunos prisioneros ya que Rumazo González menciona que, aproximadamente en esa época, Miguel Muñoz intentó realizar una expedición a la región de los Quijos, desgraciadamente sin indicar la fuente en que se basa (7).

Hacia mediados o fines de diciembre de 1538, los habitantes de Hatunquijo en la parte septentrional de la región de los Quijos, llegan a conocer a los forasteros blancos dentro de su propia tierra. Desde el occidente va llegando un gran grupo de ejército, pasando por los pasos de la Cordillera y siguiendo la antigua vía comercial hacia el oriente. Bajo el mando de Gonzalo D'áz de Pinera y por encargo de Francisco Pizarro salieron a la conquista de la región de los Quijos 130 españoles, de entre ellos 45 a caballo, y acompañados por cargadores indios. Tal como sucedió con la mayoría de las expediciones españolas hacia tierras desconocidas, también en ésta se entremezclaba lo racional con lo irracional. La existencia de la canela tan solicitada era conocida y, sin duda, real. Y en la imaginación de los españoles residentes en la recién fundada ciudad de Quito se mezclaron con ello los cuentos de los indios, entendidos solo a medias, sobre tierras extensas con ricos soberanos que hubieran más allá de la Cordillera Oriental. Por otro lado existía el deseo de aventuras, igual que en los libros de caballerías que tanto gustaron y que circularon también en América, a pesar de que repetidamente se prohibía su entrada a ese continente. (8).

Díaz de Pinera y su gente sí tienen aventuras, aunque no muy brillantes (9). Poco después de atravesar los pasos de la Cordillera, azotados por la tempestad, y encontrándose ya en las tropicales pendientes orientales, los Quijos atacan a los españoles. Los indios no entran en negociaciones de ninguna clase, Así es que los Quijos hacen caer pedazos de roca y avalanchas de piedras a los españoles que sólo a duras penas sacan adelante el equipaje y los caballos; los senderos suben y bajan por cuevas muy escarpadas, haciendo pasar por barro deslizante y lodo profundo. En la batalla que se inicia, los caballos no sirven de nada. Los jinetes, incluso el mismo Díaz de Pinera no tienen otro remedio que bajar y defenderse a pie de los ataques. Pero al final, los indios tienen que retirarse y los españoles consiguen posesionarse de una aldea situada en una colina, desde donde siguen avanzando. Díaz de Pinera escribe que pasando por la selva de la provincia de Hatunquijo, se encontraron con estacadas y fuerzas armadas de los indios, que se habían colocado detrás de aquéllas y en las fortificaciones. De ahí se lanzaron a atacar la retaguardia y el grueso de las tropas españolas y a parar su avance. En la fuerte batalla que empezó, los indios fueron "vencidos con la ayuda del Señor Jesucristo". Díaz de Pinera dice que ese día participó valientemente en el combate haciendo lo que le compete a un jefe. En un lugar animó a los combatientes, en otro les ayudó cuando su ayuda pareció especialmente necesaria; y esto siempre de pie y con un arcabuz ya que el terreno lo hacía imposible combatir a caballo. Dice que tomaron las estacadas y llegaron al pueblo. Al día siguiente, él mismo partió a otras fortificaciones de los indios. Según él, avanzó día y noche con los españoles que le acompañaron y conquistaron las fortificaciones y ahuyentaron a los enemigos. Y de esta manera, siguió conduciendo la expedición hasta la provincia de Cosanga, trabajando duro a causa de los malos caminos, y con todo ello construyendo puentes para que avanzaran los caballos.

Los Quijos defienden sus tierras con mucha valentía, Desprendemos del relato de uno de los acompañantes de Díaz de Pinera que los españoles sufrieron grandes pérdidas, Dice, por ejemplo, que en una escaramuza, los indios les mataron un sacerdote, que les pusieron en apuro y peligro mediante los diferentes asaltos realizados desde las fortificaciones que habían construido, y que en trampas cogieron a españoles y caballos y los mataron. (10). Díaz de Pinera reconoce que de esta manera no llegaría nunca al país de la Canela. Por ello, levanta un campamento en el valle del Cosanga, en el mejor sitio que pudo encontrar. Allí deja la mitad de su gente y todos los caballos a fin de movilizarse mejor. Con 70 soldados a pie, sigue avanzando en busca de la "Provincia de la Canela". En el curso de esta expedición descubre las provincias de Cahui y Huarozta y un gran volcán (11), cuyos alrededores dice que es-

taban densamente poblados. Según estima, había más de 15.000 indios. Por medio de algunos prisioneros, los españoles se enteran de que el cacique de ellos domina también la región de la Canela. Según ellos, al norte de esa se encuentra la región del cacique de Hatunike (12), del cual dependen muchos pueblos y a quien se paga tributo desde regiones alejadas.

Con las tropas que tiene a su disposición. Díaz de Pinera no está en la posibilidad de conquistar definitivamente las regiones por donde han pasado, ni otras más. Según su informe, las dificultades de terreno y alimentación lo obligan a retirarse, en cambio es de suponer que fue especialmente la resistencia de los Quijos la que determinó que pusiera fin a la expedición.

Las crónicas relacionadas con los combates entre Pinera y los Quijos muestran que para los españoles se ha hecho más difícil conquistar nuevos terrenos. Casi ya no es posible que pequeños grupos de soldados españoles obtengan victorias relativamente fáciles sobre grandes masas de guerreros indios, tal como fue el caso en otras partes de América durante los primeros decenios después del descubrimiento. Para los Quijos, los españoles ya no son "seres sobrehumanos" y ya han tenido noticia de los caballos que en los primeros tiempos fueron admirados por los indios con una mezcla de admiración, adoración y terror (13); algunos de ellos, en Quito hasta los habían visto con sus propios ojos. El hecho de que los españoles, a pesar de la resistencia y del terreno desfavorable, consiguen pasar por la zona, lo deben al uso de las armas de fuego y, en primer lugar, a su mejor formación táctica. Tal vez se lo podría comparar con la lucha entre soldados profesionales y milicianos.

Por otro camino, tampoco adecuado para jinetes, el Capitán español vuelve a su campamento en el valle del Cosanga. La excursión ha durado 27 días. En el consejo de guerra deciden volver a Quito, adonde llegan a fines de febrero de 1539.

Según un dato contenido en el Libro de Cabildos (14), algunos españoles se quedan en el campamento. Parece que los Quijos los liquidaron sin miramientos. Por lo menos, no se les vuelve a mencionar, lo cual seguramente se habría hecho si, a los dos años, Gonzalo Pizarro los hubiera encontrado en su expedición a la región de la Canela.

En Quito, Díaz de Pinera prepara inmediatamente una segunda expedición. Desde lejos hace traer a los indios atados, para que le sirvan de cargadores. Esto conduce a discrepancias con el Cabildo que, en nombre de los vecinos, protesta porque se llevan tantos hombres fuera

del país y por el peligro de que surjan intranquilidades, ya que los indios de la Sierra temen no volver nunca de la región de los Quijos. En su defensa Díaz de Pinera declara que durante su expedición a esa región, los indios se le opusieron, mataron a cristianos y siguen siendo rebeldes sin querer someterse a la soberanía de Su Majestad (15), y además irá en socorro de la gente que ahí había dejado.

Sin embargo, no se llega a realizar otra expedición de Díaz de Pinera, así que los Quijos permanecen dos años sin ser molestados por los españoles (16).

Pero luego son amenazados por otra desgracia proveniente de la Sierra, ya que el 30 de noviembre de 1539, Francisco Pizarro nombra a su hermano Gonzalo, gobernador de las "provincias de Quito". El 1o. de diciembre de 1540 éste es recibido por el Cabildo en Quito y se dice que es rico en dinero y conocido por los indios por las penas que ha impuesto, y con él llegan muchos hombres, así que está en la posibilidad de descubrir muchos países e indios (17).

Enseguida, Gonzalo Pizarro va preparando otra expedición al país de la Canela. No sólo los soldados que con él habían llegado del Perú, sino también muchos ciudadanos de Quito se presentan como participantes. Al reunir los cargadores indios, surgen las mismas dificultades que antes de la segunda expedición de Díaz de Pinera. Se presentan quejas de que muchos españoles cogen presos a indios e indias pertenecientes a la ciudad y su jurisdicción, haciéndolos reunir contra la voluntad de sus dueños. (18). Gran parte de los aproximadamente 4.000 cargadores indios que acompañan a Pizarro y sus soldados (bastantes más de 200) son oriundos de la Sierra de al norte de la ciudad de Quito (19).

Muchos de los españoles van a caballo. Los indios tienen que cargar fusiles, las ballestas y otras armas, la munición y el aprovisionamiento, y deben cuidar unos miles de cerdos vivos que son llevados como aprovisionamiento, Con estas tropas van también muchos perros adiestrados para la caza, no de animales sino de hombres.

Estos "perros de guerra" probablemente una mezcla de dogo y braco (20). son una de aquellas "armas" de los españoles que resultan más peligrosas para los indios (21). Bernabé Cobo da una descripción muy expresiva, cuyo sentido es el siguiente: En sus combates con los indios, los españoles, con frecuencia se servían de los perros porque éstos una vez adiestrados, eran sumamente útiles, especialmente en terreno pantanoso y cubierto de monte donde se hacía difícil a los españoles perseguir a los indios. Los indios temían tanto a estos perros que, de an-

temano, consideraban perdida una batalla siempre que sabían de la llegada de los perros. Y éstos, adiestrados para la lucha y para hacer pedazos a los indios, eran feroces como tigres (22).

Según lo que se relata repetidamente en las crónicas de las expediciones españolas, los indios quiteños también hablaron a Pizarro y su gente de grandes riquezas existentes más allá de la Cordillera ya que —cosa fácil de comprender— tenían mucho interés en que un gran número de soldados abandonaran sus tierras cuanto antes (23).

Hacia fines del mes de febrero de 1541, los habitantes de Hatunquijos son alarmados por la llegada de la vanguardia de Pizarro. Se enfrentan con los españoles, pero tienen que retirarse porque los enemigos eran muy numerosos.

Las tropas siguen su penoso camino, conducidos por indios y españoles que conocen la región, entre estos últimos Díaz de Pinera y algunos de sus compañeros de 1538-39. Quien, alguna vez ha viajado por esas tierras, puede imaginarse lo que significa llevar caballos, equipaje y especialmente los cerdos por senderos angostos que van cuesta arriba, cuesta abajo. Y por añadidura, los españoles son sorprendidos por un terremoto (24). Pizarro atraviesa la región hasta la Provincia de Sumaco, de la cual tenía conocimiento de que era muy poblada (25). Ahí levanta un campamento para que hombres y animales puedan descansar.

Un mes después de la llegada de Pizarro vienen otros españoles a Hatunquijos. Con 23 compañeros, Francisco de Orellana sigue a Pizarro a fin de unirse con él. Los Quijos atacan a la tropa española y la ponen en gran apuro. Cuando, además de esto, se les terminan las vituallas, los castellanos se creen perdidos. Envían mensajeros a Pizarro, quien los manda soldados y víveres y de esta manera y con grandes dificultades terminan por llegar al campamento de Pizarro.

De las fuentes no se desprende claramente el lugar de este campamento. Gaspar de Carvajal, cronista de la posterior expedición que Orellana realiza Napo y Amazonas abajo, dice en la versión transmitida por Fernández de Oviedo, que se halló en la "Provincia de Moti" y que Orellana, antes de llegar ahí, pasó por la "Provincia de Sumaco", que está densamente poblada por indios belicosos. En la redacción publicada por Toribio de Medina, hasta se dice que Orellana se encontró con Pizarro en el pueblo Guema (26). Pero este último dato parece poco probable siendo así que Pizarro, según su propio relato, no se trasladó allá sino más tarde. Puede que Moti haya sido una parte de la provincia de Sumaco, ya que el pueblo San José de Mote, de fundación

posterior, se halla situado en las faldas del Sumaco. Según Ortiguera, el campamento se halló más o menos en el lugar donde, en 1563, se fundó la ciudad de Avila (27).

Pizarro interroga a algunos Quijos presos, que se encuentran en el campamento, acerca del país de la canela. Los indios tienen que hacer de guías. Después de muchos esfuerzos, Pizarro y los 80 soldados de a pie que le acompañan, encuentran árboles de canela. Tan sólo 70 días más tarde vuelven a la cercanía del campamento. Parece que los guías indios, con propósito, despistaron a los españoles habiendo escogido el terreno más difícil. No puede explicarse de otra manera el que esta expedición haya durado tanto tiempo —la región de la canela no dista de Sumaco sino algunas jornadas— y que durante ella hasta hayan perecido algunos españoles.

El "País de la Canela" que estaría situado en la región de la parte superior del río Payamino y sus afluentes del lado izquierdo, significa una gran decepción para los españoles. Cierto que se da la canela, pero los árboles se hallan dispersos en el monte, siendo el terreno accidentado y pantanoso. En su relato, Pizarro lo describe además como despoblado e inhabitable, y parece que tenía sus razones para ello. Cieza de León, cuyos datos provienen de testigos de vista, sabe decir algo más del país de la canela y de sus habitantes. Informa que hay algunos indios en esa selva, que viven dispersos en chozas mal construídas, son salvajes y carentes de cultura y suelen tener muchas mujeres. Dice que andan con tanta agilidad por esos bosques, que resulta asombroso mirar su habilidad. Algunos de estos indios tienen la desgracia de caer en manos de los españoles. Pizarro les pregunta donde hay más canela y donde están los países ricos de los que han tenido conocimiento. Cuando no recibe respuesta satisfactoria pone a varios de los presos encima de parrilas de madera, debajo de las cuales se prende fuego. Ni aún así, los infortunados pueden, lógicamente, dar la información deseada y, en voz alta preguntan a los españoles por qué los matan por una causa tan insignificante, ya que nunca antes los han visto, ni sus padres contrariaron a los de los españoles. Preguntan si prefieren que los mientan diciendo cosas que no saben. Esto está dicho con gran valor, pero no les sirve para nada, ya que Gonzalo Pizarro, de todas maneras les hace quemar y a otros los tira a los perros que les hacen pedazos y los devoran. Entre ellos hay algunas mujeres, lo que, según Cieza de León, ha de considerarse como especialmente condenable (28).

Las escenas anteriormente descritas confirma la fama que precedía a Gonzalo Pizarro cuando fue nombrado Gobernador de Quito. Fue uno de los típicos "Conquistadores indianos". En él se reúnen los

rasgos de la Edad Media que va finalizando y de la época moderna que va naciendo motivado por el descubrimiento de América (29). Es un "hombre dominador con los impulsos violentos del feudalismo y de los nuevos hombres de empresa" (30). Pero al mismo tiempo hay que tener en cuenta que sólo hombres de esa naturaleza eran capaces de conquistar las extensas regiones del Nuevo Mundo para la Corona española, hombres que debían lograr imponerse frente al marcado individualismo de los soldados españoles y a los indígenas mucho más numerosos (31).

Pizarro no hace volver a su gente al campamento, sino a una distancia de algunas leguas (32), los hace pasar hasta la "provincia de Capua", donde se reúne con el resto de sus tropas.

Algunos días más tarde llega a Guema, situado en una extensa planicie, pero contando con muy pocos habitantes, de los cuales los españoles captan algunos forzando así al cacique a guardar la paz. Según Cieza de León se llama Delicola. A fin de alejar a los españoles de su región, dice que a cierta distancia hay tierras muy pobladas con ricos caciques. Un grupo explorador encuentra un gran río, a cuyas orillas hay muchas casas y donde viven indios vestidos mientras los encontrados anteriormente andaban desnudos. Los españoles se trasladan a esa parte pero se llevan a Delicola. Sólo puede haberse tratado del río Coca, donde en aquella época vivía un grupo de Omaguas que vestían indumentaria pintada (33) y que aun mucho más tarde desempeñaban un papel en la historia de los Quijos (34).

Los Omaguas, no confiando de los forasteros, se han retirado a sus canoas en el río, pero después se dejan persuadir de volver a tierra. En cambio, la paz no es de larga duración; aunque se dan cuenta de que Pizarro los trata como prisioneros, la mayoría de ellos huyen empleando como dice Pizarro, la habilidad y las malas mañas corrientes en los indios.

Solamente el cacique y algunos otros permanecen en manos de los españoles que quitan 15 canoas a los indios. En éstas se embarcan los soldados para buscar alimentos, pero repetidamente son atacados por los indígenas. A veces hay en el agua como 110 a 150 canoas con indios armados (35) que saben dominarlas de tal manera que resulta imposible vencerlos. En una pequeña población, llamada posteriormente "El Barco", los españoles construyen una embarcación. El 26 de diciembre de 1541 (36), Francisco de Orellana, teniente de Pizarro, es enviado con este bergantín para buscar víveres río abajo; según información de los guías indios, las orillas están despobladas por varias jornadas y sólo en la desembocadura del río a otro bastante grande existen

nuevamente plantaciones de yuca, maíz y fréjoles. Cerca de esta población, Delicola y otros caciques consiguen huir a pesar de estar encadenados.

Pizarro espera en vano la vuelta de Orellana y su gente. En lugar de volver, se dejan flotar río abajo, por el Coca o el Napo y de ahí al Amazonas. Son los primeros blancos que atraviesan el continente sudamericano de occidente a oriente.

Mientras tanto va acentuándose la escasez en el campamento. Perros y caballos sirven de alimento, así como todos los frutos silvestres que parecen comestibles. El equipaje se perdió en gran parte, ya que la mayoría de los cargadores serranos han muerto o han huído.

Después de una marcha penosa, los españoles llegan a la desembocadura del Coca al Napo. Ya no aspiran a hacer grandes y nuevas conquistas, sino están animados tan sólo por el deseo de volver a Quito. Por ello se dirigen Napo arriba. Y al poco tiempo se encuentran, por fin con sembríos de yuca. Pocos años antes vivían ahí indios, pero unos vecinos belicosos los obligaron a retirarse tierra adentro. (37).

Habiendo sufrido lo indecible, los españoles llegan finalmente a algunas pequeñas poblaciones, pero no pueden hacerse entender con sus habitantes. Después hay otra vez largos trechos del río que están despoblados. Gonzalo Díaz de Pinera conduce la vanguardia que avanza en algunas canoas. El grueso camina lentamente por los pantanos y montes a orillas del río. En una ocasión Pinera consigue conquistar 15 canoas con alimentos, cuando sorprende a algunos indios durante la pesca

Finalmente, alguna mañana, los españoles vuelven a ver las montañas de la Cordillera. Conquistan otra gran población situada en una colina y en donde pueden aprovisionarse. De ahí siguen camino río arriba, pasando por la montaña, y a principios de 1542, habiendo sufrido mucho, los restos de las tropas de Pizarro, un día tan gallardas y ahora andrajosas y cubiertas de heridas, llegan a Quito donde ya los creyeron perdidos (38).

Durante la ausencia de Gonzalo Pizarro se habían efectuado grandes cambios en la Sierra. Los adictos de Diego Almagro (el "mozo") habían matado a Francisco Pizarro, vengando así el asesinato de Diego Almagro (padre de el "mozo") por Hernando Pizarro. Pero mientras tanto, Cristóbal Vaca de Castro fue enviado con amplios poderes, desde España al Perú, a fin de pacificar el país.

Vaca de Castro llega a Quito el mes de septiembre de 1541. Para acrecentar sus tropas contra los almagristas intenta traer a su lado a todos los españoles leales al Rey que se encuentran por el país, entre ellos también a Gonzalo Pizarro y sus compañeros, que en ese tiempo se hallan en el "país de la Canela". Así ocurre que el mes de octubre, los Quijos y sobre todo los habitantes de Hatunquijos; tienen que defenderse de otro grupo español. Son 40 hombres bien armados bajo el mando del capitán Gonzalo Martín. Los Quijos ponen a los españoles en tanto apuro que finalmente se retiran. Según escribe Vaca de Castro en una carta dirigida a Carlos V. y fechada en Quito el 15 de noviembre de 1541, no podían avanzar más que 30 o 40 leguas porque hubo rebelión en todo el país y los ríos eran profundos y los caminos largos. Dice que para encontrar a Gonzalo Pizarro se necesitan tantos soldados y tan buenas armas como lo tiene éste (39). Ello es, aunque indirectamente, un elogio del arte militar y de la valentía de los Quijos.

Luego, durante algunos años, los Quijos no son molestados por los españoles. Después de volver Gonzalo Pizarro, Vaca de Castro envía al capitán Rodrigo Docampo a la región de los Quijos a fundar una población española en "la provincia de Sumaco" (40). De las fuentes no se puede saber como terminó esta empresa ni si se llegó a realizar. Por otra parte, durante los años siguientes, los españoles están demasiado ocupados con otras cosas en la Sierra.

Desde luego, vuelven a proyectar repetidas veces la conquista de la región de los Quijos, pero no se realizan la expedición de Rodrigo de Salazar (41), ni la de Francisco de Hernandez (42) o del capitán Bazán (43).

La pérdida de la independencia

Las expediciones de los españoles a la región de los Quijos, descritas en el capítulo anterior, pueden servir de ejemplos típicos de las primeras etapas de la conquista española, las que siempre se repiten durante los tiempos iniciales a raíz del descubrimiento de América. Aunque sería de interés volver a tratar en base a un ejemplo concreto el problema de la "técnica de la Conquista", cuestión sobre la que existen estudios tan diferentes como, por ejemplo, los de Friederici (44) y Morales Padrón (45), sin embargo, esto excedería en mucho los límites del presente estudio.

En cambio, hay que señalar que las fuentes de que disponemos permiten ver la actuación de los blancos exclusivamente del lado negativo. Se refiere esto también a los siguientes capítulos sobre la historia de los Quijos. Por ejemplo, se afirma con frecuencia que el gran número de disposiciones emitidas para proteger al indio o para facilitar su integración a la sociedad moderna, tan sólo existían sobre el papel; y la realidad difería mucho de las intenciones del monarca y de sus consultores (46), pero es incorrecto tal juicio generalizador. Ciertamente es que "en las regiones alejadas y extensas del Nuevo Mundo ocurrieron muchas cosas incompatibles con las leyes, pero no se trata de una general desobediencia de las órdenes reales sino que se cumplieron en grado diferente a medida que se había estabilizado la administración del Rey..... Había también casos de descuido, insubordinación y corrupción de las personas encargadas de hacer justicia. Sin embargo, el control estatal y la crítica de la opinión pública frenaban la arbitrariedad de los funcionarios. (47). Si a pesar de ello, se abusaba frecuentemente de los indios, "entonces hay que tomar en cuenta los límites del control territorial por parte del Estado, así como la debilidad del poder público frente al egoísmo humano, especialmente en tratándose del carácter mixto —medio público, medio privado— de la conquista española (48). Además, hay que considerar que en general no había mayores motivos de dar informes sobre una administración buena, sino más bien de los abusos e incumplimiento de las disposiciones.

La verdad es que cada época deja en la tradición más huellas de sus penas que de su felicidad. Son los destinos penosos los que llegan a ser historia (49); y esto es lo que en el caso de la conquista española de América hizo nacer la famosa "leyenda negra". Pascual de Andagoya (50), en general, y Gil Ramírez Dávalos, en especial, constituyen ejemplos de que no todos los conquistadores eran como Gonzalo Pizarro.

Después de la retirada de Gonzalo Pizarro en 1542, parece

que por casi 16 años, los Quijos no tuvieron ningún contacto directo con los españoles. Naturalmente, los comerciantes indios que van a la Sierra, ven ahí a los forasteros y seguramente están muy bien informados sobre su manera de vivir, por medio de los comerciantes serranos. Aparte de los proyectos mencionados en el capítulo precedente, —que no llegaron a realizarse— en las fuentes no se menciona a los Quijos. Tan sólo en 1556, una vez que las condiciones se han estabilizado en las regiones ocupadas por los españoles, el Virrey de Lima encarga a Gil Ramírez Dávalos, nuevo Gobernador de Quito, que intente nuevamente incorporar la región de los Quijos al territorio español para que, de esta manera, después del “descubrimiento” se realice también la “conquista” y la “población”. En la ordenanza, redactada en Lima el 15 de septiembre de 1556, dice entre otras cosas que ha sabido que en la provincia de Sumaco, ahí donde estuvo Gonzalo Pizarro, existen condiciones para fundar una o más poblaciones españolas para que, de esta manera, se subordinen los indígenas al gobierno de su Majestad y para que les sean enseñados los asuntos de la santa fé católica. Por ello, encomienda al Gobernador informarse sobre ese país, y sus indígenas y si le parece conveniente, que vaya a fundar una o más poblaciones españolas. Ordena que a sus compañeros y otras personas que ahí se asentarán, les dé un grupo de indios a cada uno para que los españoles puedan vivir de los tributos de aquellos. Así mismo, le encarga visitar a los indios y comprobar lo que puedan entregar sin pasar apuros, vigilando que les quede lo suficiente para la manutención de ellos mismos, de sus mujeres y niños, para que puedan tener familia y se puedan curar en casos de enfermedad. Le dice que vaya inculcando a los encomenderos con mucha frecuencia, que les den buen trato a los indios, los dejen en libertad y les den enseñanza religiosa. (51).

De estas instrucciones dadas por el Virrey Don Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, se deduce que las ideas propagadas por el Padre Las Casas y sus combatientes acerca de un trato justo a los indios estaban difundidas en las instrucciones administrativas aún después de estar sin vigencia muchas disposiciones importantes de las “Nuevas Leyes” de 1542-43. “El hecho de que la Corona, en parte, haya cedido a los encomenderos (la primera disposición que anuló completamente el sistema de la encomienda, llevó a la rebelión de Gonzalo Pizarro) no significa ninguna renuncia a la política de protección del indígena (52). Aunque los Quijos han de darse “en encomienda” (53) a los españoles, con la obligación de pagar tributos, se enuncian claramente los deberes de los encomenderos frente a los indios, en primer lugar respecto de su trato como vasallos libres de la Corona y el cuidado por su enseñanza religiosa. Por medio de las encomiendas, la Corona recompensa a los encomenderos por los servicios prestados y la continua dis-

posición de prestar servicio de armas por cuenta propia. Este último es imprescindible en vista de que casi no habían tropas regulares en Las Indias. La preocupación por la enseñanza religiosa a los indios reviste especial importancia entre las obligaciones de los encomenderos ya que, según la opinión muy generalizada de esa época, la "donación" papal de América a los españoles constituye prácticamente una orden de misión, cuyo incumplimiento pondría en peligro el derecho de España al Nuevo Mundo (54).

Por un lado, Gil Ramírez Dávalos es uno de los conquistadores menos conocidos, por otro lado figura entre los primeros por su calidad humana. Esto se evidencia especialmente en su trato con los indios a los que protege en cada ocasión contra los abusos de parte de sus nuevos patronos, a pesar de que con ello él mismo se crea dificultades. Intenta siempre llegar a un acuerdo pacífico con los indios y pone mucho énfasis en que se cumplan las leyes españolas emitidas para la protección de ellos.

No hay mucha claridad acerca de los motivos de los nuevos esfuerzos desplegados por los españoles para conquistar la región de los Quijos. Prácticamente, no queda como explicación sino el deseo de ampliar el dominio territorial porque, a raíz de las experiencias hasta entonces adquiridas, se desvanecieron los sueños de un reino poseedor de tesoros fabulosos, un "Paititi" o "Dorado" y las existencias de la canela tampoco prometían grandes riquezas. Así es que al principio, Gil Ramírez Dávalos solicita al Virrey poder enviar a otra persona en su lugar (55). Pero luego él mismo empieza con los preparativos de la expedición, tal como se desprende de las declaraciones de testigos, contenidos en una "información" elaborada el 28 de mayo de 1559 (56).

Aproximadamente, a mediados del año de 1558, uno de los más importantes caciques de Hatunquijos es visitado por un indio de la Sierra. El mensajero viene por encargo del cacique principal de Latacunga. Don Sancho Hacho de Velasco, cuñado del cacique Quijo, y le pide que se traslade a Latacunga para llevar negociaciones con el Gobernador español. Inmediatamente de ser nombrado, Ramírez Dávalos, encontrándose en camino a Quito, había empezado a obtener información sobre la región de los Quijos, y en esto, el doctrinero de Latacunga, el Padre Francisco Martín de Plasencia, le había indicado las relaciones existentes entre Don Sancho y los Quijos.

Seguramente, el cacique Quijo no fué a Latacunga sino después de mucha reflexión y largas deliberaciones, porque existía mucha desconfianza para con los españoles. Aunque en los últimos años, ellos

no importunaron a los Quijos, por sus amigos de la Sierra éstos conocen que no es fácil vivir bajo el régimen de los blancos. Pero finalmente, el cacique Quijo se va a Latacunga y empiezan las negociaciones. Con ello, los españoles ya han adelantado un poco en sus propósitos ya que, según uno de los testigos de la "información" arriba mencionada, hasta aquella fecha, los Quijos se encontraron "en estado de guerra", eso es, que se oponían con las armas a cualquier intento de los españoles de conquistar su tierra, sin entablar negociaciones algunas. Y estas primeras conversaciones no son más que el principio. El Quijo vuelve otra vez a su tierra a fin de presentar a los demás caciques las propuestas del Gobernador. Para darles más énfasis, les entrega también obsequios, como telas y camisas, sombreros, sal y otros objetos, los cuales son respondidos por los Quijos con productos de su región. Repetidamente, los mensajeros van y vienen y se intercambian más regalos.

Mientras tanto, Gil Ramírez Dávalos siguió camino a Quito, donde siguen las negociaciones con los Quijos. No sabemos en detalle qué es lo que Ramírez Dávalos prometió a los Quijos. De todas maneras, consta que los Quijos llegan a impacientarse y le ruegan al Gobernador que, por fin, venga a visitarlos a su tierra. A este le extraña el propósito, ya que en esa época generalmente no es costumbre, que los indios ruegen a los españoles ir hacia ellos. Por eso, Ramírez Dávalos teme caer en una trampa; más aun porque los Quijos pasan por desenfrenados y bulliciosos, veleidosos y siempre guiados por su beneficio (57), pero al fin se convence de que en este caso son sinceros. Así que el 6 de marzo de 1559 sale de Quito, acompañado tan sólo de 39 españoles.

Entre los acompañantes de Ramírez Dávalos se encuentra también D. Francisco Atahualpa, hijo del Inca Atahualpa que en 1533 fué ejecutado en Cajamarca (58). En su calidad de encomendero tiene la obligación de participar en expediciones militares, equipado por cuenta propia, igual que cualquier otro encomendero español.

Los Quijos reciben a los españoles en forma impresionante. En Maspa, una de las primeras poblaciones de Hatunquijos que se encuentra en el camino desde Quito, los indios bailan y hacen música en honor de los forasteros, y tanto hombres como mujeres y niños se les acercan con la cruz en la mano, sabiendo que ésta es el signo de los blancos. Han limpiado los caminos, reparado los puentes y construido albergues bien provistos de víveres.

En el pueblo de Hatunquijos que dista unos 5 kms. de Maspa, el Gobernador es recibido por los caciques de "Coca, Sumaco, Ceño, Pachamama, Oyacachi Cosanga y otros. Estos están tan impresionados

por los regalos que el Gobernador les entrega, que le piden fundar en su tierra una población cristiana tal como Quito, a la cual servirían con gusto ya que con ello, su comercio incrementará en mucho (59).

De esta manera, Ramírez Dávalos se ve en la situación de cumplir la orden del Virrey sin tener que proceder por la fuerza. Al iniciar su expedición había comunicado a los indios que se iría solamente para variar, conocer el país y rogar a sus habitantes que se hicieran cristianos y fieles servidores de su Majestad, pero sin el propósito de fundar allí una colonia española. (60).

Dado que, para la fundación de una ciudad, al Gobernador le parecen pocos los españoles de su séquito, pide refuerzos desde Quito. A raíz de ello se reúnen con él otros 40 españoles bajo el mando de Rodrigo Núñez de Bonilla y el 14 de mayo de 1559, después de haber permanecido unos dos meses en la región de los Quijos, se funda la ciudad de Baeza en el valle del río Cosanga, cumpliendo con todas las reglas que el Gobierno español ha fijado para tales ocasiones (61). Los restos de esta ciudad fueron encontrados por el Padre Porras Garcés en fecha 20 de diciembre de 1957, en los terrenos de la Hacienda La Madrugada, cerca de lo que hoy es Baeza (62).

Entre el séquito del Gobernador se encuentran, por un lado, el Padre Franciscano Fr. Martín de Plasencia y, por otro, el cacique principal de Latacunga, D. Sancho Hacho de Velasco, acompañado de su mujer e hijos. Según nos dicen las fuentes, éste último apoya a Ramírez Dávalos con 200 guerreros indios, que les mantiene por su propia cuenta. No sólo cargan el aprovisionamiento de los españoles, sino que también sirven de guías e intérpretes. Más adelante, en la historia de los Quijos, nos encontraremos nuevamente con Don Sancho, quien dice de sí mismo ser "uno de los caciques más principales y más antiguos de las provincias del Perú" (63). En este lugar tan sólo señalaremos el hecho de que aquí, al igual que en muchas otras ocasiones de la conquista española, gran parte de la realización práctica de la conquista está en manos de los "indios amigos", o sea de aliados indígenas que había al mismo tiempo que los cargadores reclutados a la fuerza.

Lamentablemente, las buenas relaciones existentes entre los Quijos y los españoles, no duran mucho tiempo. Ramírez Dávalos tiene que ceder a Rodrigo Núñez de Bonilla la "Gobernación de los Quijos, Sumaco y La Canela", como se llama la región de los Quijos en aquella época, y él mismo vuelve a Quito, aproximadamente en noviembre de 1559. En el tiempo transcurrido desde mayo a noviembre, Ramírez Dávalos había explorado parte de la región de los Quijos. Tenía la idea de

fundar otras dos ciudades más en la región de los indios de “La Coca” y “Los Algodonales” porque los caciques de esas “provincias” insistieron en ello, pero después ya no había tiempo (64).

A los Quijos les decepciona muchísimo su traslado, y el corto tiempo que Ramírez Dávalos permanece en Quito antes de tener que transmitir también esta Gobernación, van a verle a esa capital y le ruegan que vuelva, ya que en el intervalo, los indios de la parte de Baeza habían sido repartidos entre los vecinos de la nueva ciudad.

Solamente en pocos casos sabemos con detalle cómo se efectuó el “repartimiento de indios”. Así, por ejemplo, a Benito Sánchez Barrera —quien avanzó hacia los Quijos con Díaz de Pinera y posteriormente con Gil Ramírez Dávalos— se le reparten indios residentes a orillas del río Cosanga. Además, dependen de él “200 indios casados” en Pachacama y “el pueblo de Conchocomi” en la provincia de Sumaco, con “1.000 indios de visita” (65).

Aun cuando se cumplen todas las disposiciones respectivas de la Corona española, el “repartimiento” significa para los indios afectados, no solamente una sensible restricción de su libertad personal, sino también un desmejoramiento de su situación económica, ya que parte de su rendimiento de trabajo ha de entregarse a los encomenderos. Por ello, no es de extrañar que al corto tiempo se presentan disturbios. El nuevo Gobernador Rodrigo Núñez de Bonilla cambió de lugar la ciudad de Baeza, situada cerca de la confluencia de los ríos Maspá y Cosanga, porque resultó poco favorable esta situación: por un lado, a causa de la humedad del suelo, y por otro, vivían allí los caciques más poderosos. No es de suponer que el trabajo de tala, así como la construcción en el nuevo lugar, se hubiera efectuado sólo por los españoles y los pocos indios de Quito que los acompañaban. No se habla expresamente de la colaboración de los Quijos, pero en el mismo contexto se dice que se sometieron especialmente los habitantes del valle del Cosanga que son los más importantes entre los conocidos (66).

De todas maneras, ya en el año 1560, o sea aproximadamente medio año después de haber salido Ramírez Dávalos, ya no es posible repartir indios Quijos a españoles recién llegados de Quito, ya que algunos de los caciques de los alrededores se oponen con la fuerza de las armas. Otra causa de los desórdenes entre los Quijos lo constituye la obligación de ir continuamente a Quito a traer víveres para los españoles. Alonso de Bastidas —Gobernador ad interim después de la muerte de Núñez de Bonilla— se empeña en traer a su lado a los caciques más importantes, por ejemplo mediante la distribución de carne entre ellos.

Por algún tiempo lo consigue efectivamente y sometiéndose de nuevo los indios del "pueblo y la provincia de Cosanga" y los caciques de "Condapa, Zegui, Tangofa, Anche, Concin o Carin, Befá, Zamaoata o Zanacalo y Coca" (67). Posiblemente, estos caciques se hayan reservado el derecho de no participar en el trabajo forzoso. Se dice que Bastidas hizo construir algunas casas en Baeza por indios que a la fuerza fueron traídos de Quito.

Ignoramos si los españoles no han cumplido con esta o alguna otra cláusula. Lo cierto es que los Quijos de esa región se levantan nuevamente el 23 de julio de 1562. Rumazo González, quien describe el levantamiento (68), se inclina a atribuir a éste al miedo ante la llegada de un nuevo Gobernador. Bastidas tuvo noticia de que, en diciembre de 1561, el Virrey había nombrado nuevo Gobernador a Melchor Vázquez de Avila. Ya no son algunos caciques que con sus pocas gentes luchan separadamente contra los españoles, sino ahora se han unido para expulsar a los forasteros. Primero destruyen los puentes e interrumpen los caminos mediante estacadas. Queman los tambos, echan abajo las cruces colocadas en sus pueblos e intentan matar a algunos españoles aislados que se encuentran en el camino de Baeza a Quito o en las poblaciones de Pachacama y Hatunquijos, cosa que no consiguen. Caen en manos de los Quijos algunos caballos (69) de los españoles y muchos de los indios de Quito (llamados "yanacuna" en las fuentes) que hacen el viaje por encargo de sus patronos, especialmente para persuadir a los Quijos a mantener la paz. Después, los insurrectos atacan Baeza y queman las casas que se encuentran un poco alejadas de la población. Pero, como permanecen algunos días cerca de la ciudad sin realizar enseguida el ataque, los españoles logran construir una especie de empalizada hecha de troncos, para defenderse detrás de ella; la hacen con sus propias manos ya que no tienen ningún indio que les sirva. Los españoles se defienden de los ataques con balas de plata, ya que por falta de plomo tienen que fundir la guarnición de plata de Bastidas. Los Quijos no insisten mucho, los ataques vuelven a ser menos frecuentes y por fin, Bastidas consigue persuadirlos a que se sometan nuevamente. Calma a los insurrectos por medio de promesas y regalos, especialmente al cacique de Cosanga, su mujer e hijo, que son los más poderosos en esta región y que reciben telas, camisas, sombreros de seda, cuchillos, collares y medallas.

Durante el levantamiento, los caciques de Chalpa, Maspá y Hatunquijos procuran cerrar el camino de los pasos de la Cordillera a la región de los Quijos. Atacan a los españoles que, bajo el mando de Bartolomé Marín, vienen al levantamiento del sitio de Baeza. Apuntan tan bien con sus hondas que los españoles se ven obligados a asaltar primero el pueblo fortificado de Hatunquijos. Pero ni aun así siguen su camino,

sino que se quedan tres meses más, probablemente porque se sienten muy débiles como para resistir otros combates. Tan sólo cuando en octubre de 1562 llega el Capitán Andrés, Teniente del Gobernador Vázquez de Avila, avanzan con él hasta Baeza donde nuevamente reina la paz.

Más o menos al mismo tiempo, Don Sancho Hacho de Velasco, de Latacunga se encuentra otra vez en la región de los Quijos. No habrá contribuído poco a la pacificación porque no sólo lleva 200 hombres armados, sino también muchos regalos para los Quijos. En recompensa provisional a sus servicios, Vázquez de Avila le da "en encomienda" el pueblo de Coxqui bajo el cacique Caynbato, población que anteriormente pertenecía a Rodrigo Núñez de Bonilla. Pertenecen a Coxqui 19 casas a un lado del río y 34 al otro, y el terreno se extiende del riachuelo Pachiofabrin hasta Pachamama (70).

En febrero del año siguiente, Jumandi, el cacique principal de la provincia de Sumaco, se entera de que a tres jornadas de su territorio, en Huarozta, se encuentra acampada una tropa española de 150 soldados (71) bajo el mando de Contero y Marín. Manda como mensajero a Guallabamba, probablemente algún subjefe, invitándole a Marín para que le visite. Jumandi se había enterado de que Marín les trató bien a los indios de Hatunquijos, durante su permanencia en ese lugar. Contero envía a Marín y seis soldados para que vayan a ver a Jumandi, quien recibe a los españoles en su casa y les agasaja. Les da cargueros para traer el equipaje de la tropa española del campamento de Huarozta. Los caciques de Moti, Carito, Peta, Yatso (Yacho) y Aragua siguen el ejemplo de Jumandi quien goza de mayor estimación. En cambio, cuando Marín le deja entrever a Jumandi que quería volver otra vez, éste le indica que sería mejor no hacerlo, porque aun queriéndolo mucho, no sabía si a la vuelta podría recibir en paz tanto a Marín como a los demás españoles. Jumandi le da a entender que a la llegada de la tropa o bien se retiraría a la selva o se opondría a los españoles. Le dice que en todo caso puede reunir 15.000 hombres armados y que los caminos son muy malos.

Aunque parece muy exagerado el número de combatientes de que se habla, en cambio, la respuesta de Jumandi es una muestra de que era muy consciente de sí mismo. Sin embargo, parece que era aún más prudente, ya que en lo sucesivo no sabemos nada de combates; es de suponer que la retirada a la selva era lo más seguro (72).

El 10 de marzo de 1563, Contero funda la ciudad de Avila a orillas de la parte superior del río Suno, en la provincia de Sumaco.

Durante los meses siguientes, se someten los caciques de "Cidagos, Arma, Izmaga, Tambisa, Aragua" y otros cuyos territorios son atravesados por Marín y 30 de sus soldados.

A la vuelta de Marín, Contero visita las provincias de "Tapaca y Omagua". No puede haber permanecido mucho tiempo en ellas y no sabemos si los indios de esa región se sometieron o no. De todas maneras, a raíz de ello, los dos capitanes van juntos a las provincias del río Coca, donde el 14 de agosto de 1563 fundan la ciudad de Alcalá del Río, en medio del valle de la Coca, "que los indígenas llaman Maca, y cuyo cacique principal lleva el nombre de Taje" (73). Parece dudoso que esta ciudad de Alcalá del Río se haya encontrado todavía en territorio de los Quijos. Rumazo escribe (74), que Alcalá del río lo llamaban también Alcalá de los Quijos y San Pedro de Alcalá del Río Dorado ("Río Dorado" es un nombre antiguo del río Aguarico); Jiménez de la Espada (75) opina que la región más cercana era la de Ique. En base a estas y otras indicaciones podría suponerse que Alcalá del Río se encontró aproximadamente entre el extremo septentrional del río Coca y el río Aguarico que en esta parte, casi a la altura de la línea equinoccial, se acerca al río Coca, o sea que ya no se trataría de la región de los Quijos, propiamente dicha.

Hasta esa fecha, los indios de la parte sur de la región de los Quijos, los que vivían a orillas de los ríos Misahuallí, Hollín, Tena, etc., apenas habían sido molestados por los españoles. En otoño de 1563, también ellos tienen que someterse a los españoles. Su resistencia no sirve de gran cosa, aunque consiguen herir a Bartolomé Marín, el jefe de las tropas enemigas, de tal manera que queda con graves lesiones en la cabeza, cara y cuerpo. Marín funda la ciudad de Archidona en la provincia de "Los Algodonales", que está densamente poblada y rica en oro. Dado que Marín no lleva en su séquito sino pocos españoles, la nueva fundación no florece, lo que podría interpretarse en el sentido de que no consiguieron que un número suficiente de indios les pagasen tributos. Por ello, Marín va a Quito a fin de encontrar más españoles. Pero la suerte está con los indios de Archidona, ya que Marín no vuelve. El Presidente de la Audiencia le encarcela en Quito por haber recibido una denuncia en el sentido de que Marín es casado en España, abandonó a su esposa y con ello desobedeció una disposición de la Corona (76).

De las fuentes no se puede saber si a esa época correspondería el comienzo de la cristianización de los Quijos, y de ser así, hasta qué punto. Ciertamente es que en la región de estos ya había sacerdotes, pero se les menciona como "cura" o "cura y vicario", por lo cual es de supo-

ner que sólo actúan como sacerdotes de los españoles y tal vez de los indios ya cristianizados de Quito. Estos curas —en Baeza es el Padre Manuel Díaz en 1559-60, el Padre Juan de Salazar en 1561 y el Padre Miguel de Escobar en 1562— reciben anualmente un sueldo de 300 Pesos de Oro de la caja real, ya que los vecinos de la ciudad recientemente fundada no están en la posibilidad de pagar el “diezmo” y otros derechos (77).

El levantamiento de 1578-79 y el período hasta el fin del siglo XVI

En los años posteriores a 1561, el poder de los españoles es tan fuerte en la región de los Quijos, que generalmente los indios permanecen tranquilos. Pero de muchas anotaciones de los cronistas de esa época se desprende que aún no han aceptado definitivamente el dominio de los españoles; sin embargo, en 1578 los Quijos se levantan de nuevo y en una revuelta general intentan arrojar a los españoles.

Bajo el gobierno de Andrés Contero y su gente, es cuando los Quijos sufren más. Acerca de ello nos informa Salazar de Villasante en su Relación de 1571-72 (78). Puede que mucho de ello sea exagerado (Salazar de Villasante era un enemigo del Gobernador Vázquez de Avila y por ello también estaba provenido contra su Teniente, Contero), pero parte de sus datos son probablemente ciertos, ya que otros contemporáneos de él también relatan cosas semejantes. (79). En la Sierra, la gente de Contero reúne a muchos indios, para llevarlos a la región de los Quijos como sus servidores, y a sus mujeres e hijas las toman por la fuerza y los que se quejan son azotados. Los soldados tratan a los Quijos de la misma manera. A algunos los dejan hacer pedazos por sus perros, a las mujeres les cortan los pechos y toman todos los alimentos, así que muchos Quijos se mueren de hambre. Salazar de Villasante, cita 5.000 pero esto parece exagerado.

Los datos de Toribio de Ortiguera acerca de Andrés Contero sirven de buen ejemplo para mostrar la manera tan diferente en que ya los contemporáneos veían la actuación de algunos conquistadores y por ello la necesidad de un juicio muy reservado sobre las fuentes. Salazar de Villasante le pinta a Andrés Contero como un criminal, mientras que Ortiguera lo ve como funcionario responsable quien gobierna la región de los Quijos en mucha paz y amistad. (80). Pero en el caso de Contero, parece que las anotaciones de Salazar de Villasante son las que más se aproximan a la verdad, ya que son confirmadas por otras personas.

La suerte de los Quijos que fueron repartidos entre los encomenderos, no se mejora ni después de retirarse las tropas. Los indios tienen que trabajar los campos, tejer telas, lavar oro, ir a la Sierra como cargueros, y prestar servicios domésticos.

Entre sus deberes cuenta también el de llevar en sus hombros a las mujeres españolas en sus literas, lo cual está autorizado por una Cédula Real (81) construir las casas de los españoles para lo cual los Quijos también tienen que suministrar los materiales necesarios. (82).

Oficialmente, los "servicios personales" de los indios se han

prohibido mediante las "Nuevas Leyes" de 1542-43, pero aquí como en muchos otros aspectos de la colonización española de América, la ley emitida y la realidad eran dos aspectos distintos (83). A pesar de ello, parece que los ingresos de los españoles no eran muy elevados, porque ya en 1569, Carranza escribe que muchos encomenderos abandonan las ciudades fundadas pocos años atrás, ya que los indios que mejor servicio prestan, dependen del Capitán Contero y de él (Carranza) y los demás prestan malos servicios o se defienden hasta con las armas (84).

Aproximadamente al mismo tiempo, Alonso de Peñafiel redacta un memorandum sobre la región de los Quijos (85). Como el peor de los males —para los españoles— cita la huída de muchos indios a la Sierra, porque prefieren servir como "esclavos" a los caciques de Quito antes de trabajar y labrar sus tierras. También Peñafiel relata de algunos Quijos rebeldes. A fin de mejorar la situación de los Quijos, solicita capturar en la Sierra a los indios fugitivos y hacerles volver a su patria. De las fuentes no se sabe si hizo así o no.

De todas maneras, Peñafiel consigue, mediante negociaciones, que el Virrey D. Francisco de Toledo emita una ordenanza en el sentido de que ningún vecino de la región de los Quijos puede ser tomado preso por tener deudas con la "caja real", ni pueden embargarse sus bienes de valor ni decomisarse sus ingresos (86).

Si los indios no tienen la posibilidad de sustraerse al dominio español mediante la huída o el levantamiento, entonces intentan por lo menos salvar a sus hijos de esta suerte.

Ortogón (87), por lo menos, dice de los Quijos de la región de Avila que habitualmente ponían a sus niños recién nacidos en grandes recipientes y los enterraban, porque querían extinguirse y no ver cristianos en su tierra.

En la relación de 1576 que hicieron Valverde y Rodríguez, dos oficiales de la Real Hacienda, se sabe que hasta esa fecha, en la "Gobernación de los Quijos" no se habían realizado ninguna "tasación", o sea que el monto de los derechos a pagar por los tributarios, aún no se había fijado (88). Se sobreentiende que de esta manera el campo estaba libre a la arbitrariedad de los encomenderos. En su relato, el Padre Antonio de Zúñiga escribe al Rey que los encomenderos exigen demasiado tributo y que es de conocimiento general que cada indio tiene que entregarles mensualmente dos piezas de tela, lo cual supone exagerado (89). El Lic. Diego de Zúñiga cree que una de las causas de que a los indios se les grave de manera exagerada, lo constituye al hecho de que

muchos encomenderos no tienen sino pocos indios. Por ello recomienda al Presidente del Consejo de Indias ordenar que cada encomienda cuente por lo menos con 200 tributarios (90).

La opresión de los Quijos por los encomenderos y la actuación despótica del Teniente del Gobernador Vázquez de Avila, quien no reside en su gobernación sino en Cuzco, ocasionan finalmente que, mediante una Cédula del 26 de mayo de 1576, el Rey ordene la visita de la "Gobernación de los Quijos, Sumaco y la Canela", a efectuarse por un oidor de la Audiencia de Quito (91). De ello se encarga a Diego de Ortegón. Pero muy pronto se ve que no ha sido muy acertado. Ortegón ya tiene mala fama por su codicia y esta visita la mira exclusivamente bajo el punto de vista lucrativo. (92).

La visita por Diego de Ortegón se realiza en otoño del año de 1576 y dura aproximadamente mes y medio. A muchos de los encomenderos les impone fuertes multas, ya que les juzga culpables de haber violado las leyes de la Corona, especialmente en cuanto al trato de los indios. Pero en general, los encomenderos están pobres y endeudados. No han encontrado las ricas minas de oro con que soñaron y los tributos de los indios que no ingresan sino a un ritmo muy lento y en cantidades reducidas. A fin de poder pagar las multas que les fueron impuestas, no tienen otro remedio que trasladar nuevamente estas cargas sobre los indios. Les obligan a hilar y tejer grandes cantidades de tela. De esto, el mismo Ortegón se hace culpable, ya que insiste en la entrega de la tela porque con ello se paga también el sueldo suyo y el de su séquito. Además de esto, pide "regalos" a los indios, y éstos tienen que soportar una horrible carga, pagar los tributos, pagar las multas impuestas a los encomenderos y suplir las exigencias de Ortegón.

Después de terminar su visita, Ortegón redacta una relación sobre la región de los Quijos. Aunque, como es natural, Ortegón no describe sino las medidas positivas en el concepto de administración española, medidas positivas adoptadas por él, "su descripción", en cambio, nos permite conocer relativamente bien la situación que en esa época reinaba en la región de los Quijos (93). Según ésta, hacia fines de 1576 y principios de 1577, pertenecían a la ciudad de Baeza 11.520 indios, de los cuales 5.013 son tributarios y dependen de 19 encomenderos. A Avila pertenecen 2.613 Quijos, de ellos 919 tributarios dependientes de 12 encomenderos; Archidona cuenta con 2.376 indígenas, de los 871 tienen que pagar tributo a los españoles. Ortegón realiza la "tasación" que debía haberse hecho mucho tiempo atrás. Escribe que en las tres ciudades de Baeza, Avila y Archidona puso término a la opresión de los indios ocasionada por la cantidad de servicios personales; dispuso la re-

muneración a su trabajo y fijó al mismo tiempo lo que había de entregar en tela los indios tributarios. Este asunto, dice, lo arregló de tal manera, que a los indios les queda tiempo suficiente para criar a sus hijos y atender su propiedad. Lamentablemente, en la práctica las cosas eran diferentes, tal como lo mencionamos más arriba. Y Ortegón no indica en qué cantidad fijó el tributo. Prácticamente es imposible obtener un punto de referencia mediante la comparación con otras regiones porque en general, parece que el pago de tributo, más bien se regía por costumbres locales y no por una ley de aplicación general (94). Así por ejemplo, en las "Ordenanzas sobre descubrimiento, población y pacificación" redactadas por Juan de Ovando y aprobadas por Felipe II en fecha 13 de julio de 1573, tan sólo se dice que el tributo a pagar no debe ser demasiado alto y soportable para los indios (95). Las disposiciones contenidas en una Ordenanza Real de 4 de junio de 1543 eran similares en cuanto a la forma tan vaga de su redacción (96).

Ortegón no indica expresamente cuáles de los indios eran tributarios, pero de las listas adjuntas parece deducirse que mujeres y jóvenes estuvieron exentos de pagar tributos; no se sabe si esta exención se aplicaba también a los caciques y sus hijos primogénitos, así como a los "varayocs" indios (alcaldes, fiscales, etc.) durante el desempeño de sus funciones, tal como se acostumbró posteriormente (97). Además, parece que en esa época no había encomiendas que dependiesen directamente de la Corona, sino que todos los indios que estaban al alcance, se han encomendado a vecinos españoles.

A fin de acelerar la misión de los Quijos. Ortegón establece "doctrinas" las cuales no existían hasta esa fecha. En la región de Baeza asigna tres doctrinas a los frailes dominicos; una de ellas comprende la ciudad de Baeza y el valle del Cosque, otra está situada a orillas del río Coca y la tercera en Hatunquijos, en el camino de Baeza a Quito. A un clérigo le encarga como doctrina el valle del Cosanga y al cura de Baeza le da 400 indios en el valle de Cosque y Condifagua. Ortegón procede de manera semejante en la región de las ciudades de Avila y Archidona.

En relación con el establecimiento de las doctrinas se encuentra el de las reducciones. A este efecto, y para facilitar la misión, los habitantes de varias poblaciones pequeñas y de propiedades aisladas son reunidas para formar una población mayor. Esto era costumbre muy difundida en las posesiones españolas de Ultramar. Así, por ejemplo, se emitieron disposiciones respectivas por el Rey en 1549 (99); y en el Sínodo de la diócesis de Quito, al cual pertenecía la región de los Quijos, se señaló nuevamente este hecho en el año de 1570 (100). En varios lugares de su Relación, Ortegón menciona que hizo reunir a los indígenas

para formar reducciones. Así, por ejemplo, unió los pueblos de Seta, Capua y Carito para formar uno solo y fundó las poblaciones de Guacamayos y Guarosto. En el año de 1576, de los 16.509 Quijos dependientes de los españoles, más o menos la mitad son cristianos. Se encuentran exentos de pagar el "diezmo" (101).

Dos años más tarde, hacia fines del año 1578, se pronuncia un levantamiento de importancia entre los Quijos.

Muchos de los cronistas de la época, así como también historiadores de tiempos posteriores, encuentran la razón de esta sublevación en la visita de Ortegón y en las consecuencias resultantes de ella (102). Nosotros creemos que la actuación de Ortegón produjo este levantamiento, que fue algo así como la famosa gota que hace desbordar el vaso, porque ya desde 1560 existían razones suficientes para un motín. Pero Ortegón contribuyó, aunque incoscientemente a aumentar la probabilidad de éxito para un levantamiento en la región de los Quijos, ya que hizo matar a muchos de los perros adiestrados para la caza de indios (103).

Si hasta ahora, las tentativas locales de sublevación estaban encaminadas bajo el mando de los caciques, en 1578 la iniciativa llega de parte de los "brujos" (104). No es posible saber exactamente la posición social que éstos ocupaban en aquella época dentro de la sociedad de los Quijos. De todas maneras, ejercen mucha influencia, pero ignoramos si siempre desempeñaban funciones de caciques. En las fuentes se les llama, entre otras cosas, "caciques y señores principales", pero lo mismo puede ser que con ello sólo se quiera señalar su importancia, sin referirse siempre a la posición política de un cacique, aunque también podía haber unión personal. Esta vez no se trata de uno o algunos de los "caciques principales" que organizan el levantamiento; esto podría explicarse con que, si bien los caciques se encontraban muy limitados en su libertad de acción, en cambio estaban integrados en el sistema administrativo español y exentos de servicios personales y de tributos.

De todos modos son los brujos —desempeñando o no las funciones de caciques— los que han de temer la mayor mengua en su poder o influencia a lo largo del dominio español y la misión cristiana íntimamente ligada a él. En 1578, dos brujos de los más belicosos y poderosos, reúnen gran número de indios en el pueblo de Tambisa, cerca de Avila, y allí predicán la sublevación contra los españoles. Uno de ellos, que se llama Beto, viene de la región de Archidona, el otro, de nombre Guami, es del mismo Tambisa. Se les conocía como "Pendes" que significa algo así como brujo, aunque ellos mismos se llamaron "dioses". Be-

(cuya madre Isabel Yarucpalla ha sido una de las mujeres del Inca Atahualpa), consiguen que aquellos que por ahí se han aliado con los Quijos, desistan de sus propósitos de levantamiento. (108). Los Quijos habían pactado no sólo con los indios de la Sierra, sino también con unos que vivían a orillas del Napo, río abajo. Pero éstos no llegan sino cuando ya está sofocada la sublevación. Los españoles se enteran de ello, cuando en agosto de 1579 logran tomar presos e interrogar a algunos indios forasteros. De las respuestas vemos que se trata de Omaguas, un grupo de los cuales, en este tiempo, vive cerca de la desembocadura del Coca.

En varios combates, los españoles vencen a los Quijos. Cuando éstos se dan cuenta de que la suerte de las armas les abandonó y toda la brujería no tiene el resultado esperado, entonces se rinde parte de ellos. Otros se retiran a la selva impenetrable, entre ellos un hijo del cacique principal Jumandi. Este último cae en manos de los indios del cacique Puento y para ser juzgado lo llevan a Quito junto con otros cabecillas del levantamiento que, no fueron tomados presos por los españoles o fueron entregados por su propia gente. El Pende Beto, abandonado por todos sus partidarios, se atrinchera solo con los escombros de Archidona donde al fin es cogido preso. Los indios se calman poco a poco, lo que se consigue —según dicen— mediante las ejecuciones y las penas impuestas sobre ellos, “porque la sangre de unos apacigua el coraje de otros” (109). Pasan como diez meses hasta que la región de los Quijos se encuentra nuevamente bajo el dominio de los españoles.:

La Audiencia de Quito condena a muerte a Jumandi y los “pendes”. A fin de que la sentencia sirva de mayor escarmiento, se obliga a todos los caciques o indios de la región de los Quijos y de los alrededores de Quito, que son alcanzados por los españoles, a asistir a la ejecución. A los delincuentes, los llevan en carro por las calles de Quito, luego los torturan con tenazas ardientes y finalmente los ahorcan, descuartizan los cadáveres y exponen las cabezas y partes de los cuerpos en las calles (110). Los pendes soportan esta pena con mucha ecuanimidad y antes de morir, Jumandi invita a los Quijos presentes a que recen por él y que en el futuro sirvan a los españoles. Parece dudoso que efectivamente lo haya hecho. En lo que se refiere a este dato de los cronistas, sería de citar a Ludwig Pfandl quien, con ocasión de otra anotación semejante, dice lo siguiente: “A los españoles, les gustó oír aquello. Naturalismo e ilusionismo en una antítesis tan tremendamente acusada, esto era algo halagador para su sentido barroco. Asímismo, era típicamente español el que el heroísmo y la serenidad cristiana del delincuente sirvieran de espectáculo conmovedor e irresistible para la masa boquiabierta (111).

A los caciques de aquellos indios serranos que habían participado en la conspiración, los privan de sus posiciones y los destierran a la Costa. Y se dice que todos mueren poco tiempo después porque en la Costa hace tanto calor y el clima es distinto del de la Sierra.

Esas penas impresionan tanto a los indios que desde la fecha ya no se realizan mayores tentativas de levantamientos, ni en la Sierra ni en la región de los Quijos. Pero por largo tiempo, los españoles recuerdan el gran peligro en que se encontraron; así, por ejemplo, en 1631, durante las festividades que se celebraron en Quito con ocasión del nacimiento de un príncipe español, se exhibe también un carro con prisioneros que representan a los "Pendes" y a Jumandi (112).

Aunque los cronistas españoles de la época tienen más interés en escribir la suerte de sus compatriotas que informar detalladamente sobre las personalidades y la actuación de los "Pendes" —así, por ejemplo, describen con todos los pormenores la muerte que sufrieron los españoles victimados durante los ataques— sin embargo, los acontecimientos del año 1578 en la región de los Quijos revelan muchas de las particularidades que nos son conocidas de "movimientos proféticos" de otras partes del mundo (113), y también de América (114). Es típico que la aparición de los Pendes se da como reacción a una marcada situación de crisis acentuada por los mayores gravámenes impuestos a raíz de la visita efectuada por el oidor Ortegón. Es cierto que ya antes se había manifestado la falta de seguridad interior, la cual tuvo su origen en los cambios introducidos al sistema social tradicional, pero el límite crítico de las cargas a soportar no se alcanzó sino en 1578. Incluso las declaraciones de los "Pendes" acerca de su vocación concuerdan con fenómenos conocidos. Ya en tiempos anteriores era usual que los brujos de los Quijos se relacionasen con seres sobrenaturales, pero el nuevo elemento sincrético —o sea el hecho de que "el diablo" aparece en forma de una vaca y que el mismo Dios de los cristianos da la orden de expulsar a los españoles debe interpretarse como resultado típico del contacto cultural, eso es, como una manifestación de la transculturación. Si bien, al final es el cacique principal Jumandi quien se hace cargo del mando supremo, en cambio, de los acontecimientos al principio del movimiento se desprende que los profetas Guami y Beto ejercen gran influencia sobre los caciques, o sea la capa de líderes políticos, y esto es nuevamente algo conocido de la actuación de otros profetas.

Después de destruída la sublevación, los Quijos tienen que reconstruir las ciudades demolidas por ellos. Nuevos encomenderos llegan a esta tierra y los indios les son adscritos. Aunque sería de suponer que los españoles hubieran sacado sus conclusiones de los acontecimientos

del año 1578, el trato de los indios no mejora. Igual que antes, se les emplea en trabajos de cualquier género y los tributos que les están impuestos, exceden en mucho a lo fijado por la ley. Rodrigo Docampo ve un indicio de la situación desesperada en que se encontraban los Quijos en aquellos tiempos en el hecho de que —según informa— acostumbraban estrangular a todos los varones recién nacidos a fin de que éstos, en el futuro, no tuvieran que pagar tributos (115). Puede que los Quijos hayan dado esta explicación a los españoles, pero de ser así, sólo puede haber sido una interpretación de acuerdo con las circunstancias de la época. El hecho de matar a niños recién nacidos es una vieja costumbre que se conoce también en otros pueblos de la Cuenca Amazónica, por ejemplo, de los Cocamas (116). Por otro lado, sería posible que Rodríguez Docampo no hiciera otra cosa que copiarle a Ortegón el cual escribió algo semejante en el año 1577 (117).

Muchas veces, no sólo los encomenderos sino también los funcionarios administrativos, los Gobernadores y Tenientes, cuidan exclusivamente de sus intereses particulares. Sirva de ejemplo Agustín Ahumada, Gobernador de la región de los Quijos de 1580 a 1584. En su nombramiento expedido por el Virrey Francisco de Toledo consta que uno de sus cometidos es el de la protección de los indios contra abusos por parte de los encomenderos. A pesar de ello ordena por ejemplo, que los Quijos le tejan tela por 12.000 pesos, naturalmente sin pago (118), a pesar de que se le atribuye un sueldo de 2.000 pesos (119) En lugar de someter a “los Omaguas descubiertos por el capitán Rodrigo de Miño”, tal como le fue encargado, pasa por la región de los Quijos con una tropa compuesta de españoles e indios serranos reclutados a la fuerza. Como de costumbre son los indios quienes soportan los costos de esa expedición. Muchos de los cargadores serranos se caen agotados por las cargas tan pesadas en la selva húmeda y calurosa; los Quijos tienen que entregar aprovisionamientos y otras cosas, y Ahumada apresa también a muchos de los caciques Quijos.

Finalmente, cuando incluso ni respeta los derechos de los encomenderos, el Cabildo de Avila presenta en 1584 sus quejas ante la Audiencia de Quito. Entre otras cosas, se le acusa a Ahumada haberse llevado a indios pertenecientes a la encomienda de un tal Juan de Ribera para utilizar sus servicios como cargadores y las mujeres de esos indios fueron retenidas como concubinas por el Gobernador y su comitiva.

Además, los encomenderos se sienten ofendidos en su orgullo por el hecho de que un mestizo llamado Blanco —un sirviente de Ahumada— hace cargar a los indios, de Baeza a Avila, a su amante india Catalina. El Gobernador no interviene, aunque es privilegio exclusivo de

las esposas de los encomenderos, hacerse cargar durante los viajes. Blanco debía fundar reducciones cerca de Avila, pero no lo hizo a pesar de recibir un sueldo por este concepto. (120).

A Ahumada lo encarcelan en Quito, pero más tarde, nuevamente lo ponen en libertad porque, según dicen, pudo rechazar como infundadas las acusaciones levantadas contra él (121).

Según informa Atienzas (122), el número de Doctrinas entre los Quijos no aumentó hasta 1583. En 1589, muchos Quijos resultan víctimas de una fuerte epidemia de viruelas. El hecho de que las pérdidas entre estos indios no son tan numerosas como en la Sierra se debe a que muchos de ellos se retiran a la selva al manifestarse la enfermedad (123). De entre los españoles mueren gran número de personas.

Cerca de 1590, la administración de la "Gobernación de los Quijos" se halla en tan malas condiciones que el Rey, mediante Cédula de 31 de enero de 1590, pide que la Audiencia de Quito le dé una opinión sobre el proyecto de anular el puesto del Gobernador y someter la Gobernación directamente al Presidente de la Audiencia. En otras dos Cédulas, una también de 31 de enero de 1590, la otra del 22 de septiembre de 1590, el Rey señala la absoluta necesidad de aumentar el rendimiento de las "minas" de la región de los Quijos. (124). En cambio sigue existiendo el puesto del Gobernador, probablemente porque la Audiencia opinó de manera negativa sobre el proyecto. Aunque las Cédulas indicadas no hablan expresamente de los Quijos, sin embargo carecen no poco de interés ya que los casos de mala administración suelen también disminuir el control ejercido sobre los encomenderos, así que estos obtienen libertad respecto del trato de los indios.

Para esa época existen informes más detallados sobre la parte septentrional de la región de los Quijos, la llamada "Provincia de Coca". El clérigo Pedro Ordóñez de Ceballos, que ha viajado por muchas partes de América y Asia, dirige la pacificación definitiva de esa región, informando detenidamente sobre la misma (125). Puede que en cuanto a alguna u otra de las actuaciones descritas no se trate sino de mera jactancia, pero en términos generales, las cosas podrían haber acontecido tal como él las describe.

Hacia 1590, un mestizo pasa por la "Provincia de Coca". En esto, surge una disputa entre él y uno de los caciques, contra el cual instiga a su perro. El cacique, a quien el perro ha despedazado una pierna, se une con otros caciques, entre ellos el hijo de Jumandi, que había huído en 1579, y deciden atacar las ciudades españolas. Cuando la noticia

llega a Quito, Ordóñez de Ceballos es nombrado doctrinero de la región del Coca, con el encargo de pacificar a los indios rebeldes. Con este fin, negocia en Baeza con tres de los caciques, que son Diego Pargata, Diego Luca y Francisco Umbate. Entregándoles obsequios considerables propone el siguiente contrato que se reproduce a continuación, porque ofrece una visión excepcionalmente buena de la situación de entonces: Primero, se estipula que el cacique principal Quispa Senacato (el jefe electo de la insurrección proyectada) reconocerá los puntos del contrato, pudiendo añadir otros de su parte; segundo, que ningún indio de la región del Coca será castigado por asuntos relacionados con la insurrección planeada; tercero, que los tributos pagaderos el día de San Juan y en Navidad, no tendrán que pagarse; cuarto, que dentro de los próximos dos años, los indios no serán trasladados a otra parte; quinto, que jamás se les quitarán sus tambores (126); sexto, que en los próximos dos años, los indios no serán obligados a construir puentes de madera; séptimo, que durante el mismo lapso, sus encomenderos no enviarán administradores españoles; octavo, que todos los indios de la región del Coca estarán exentos de prestar servicios como cargadores, durante dos años; noveno, que será castigado el mestizo que dió el motivo del movimiento de insurrección.

A estos nueve puntos en favor de los indios siguen otros que contienen las exigencias de Ordóñez de Ceballos. Insiste en que primero, se construirán iglesias donde él crea conveniente; segundo, que se le dejará castigar a los brujos con palizas y cortándoles el cabello; tercero que reuniones con festejos sólo tendrán lugar previa autorización suya; cuarto, que él podrá sancionar la inobservancia de deberes religiosos; quinto, que serán castigados los hombres y mujeres que hayan abandonado a sus cónyuges; sexto, que en lugar de los dos tributos que no se cobrarían, se tejerán 200 pequeñas mantas que servirían para el pago de su sueldo; séptimo, que estarán a su disposición cargadores y alimentos; y noveno, que los españoles enviados por él podrán pasar libremente y recibir, contra pago, todo lo necesario para la vida.

Con este contrato, el cacique Pargata se va a donde Quispa Senacato, quien, en principio, se declara de acuerdo, pero propone otros puntos más. Hace entregar una carta en la que dice: Yo, el cacique principal Diego Quispa Senacato, descendiente directo de mis antepasados, los caciques de la región de Orifagua hasta la gran catarata, de los montes y bosques de allá y de las minas del monte Nuja, hoy día cacique de la encomienda del buen señor Hernando de Araujo, declaro haber llamado a Juan Ladino (127), un indio de Quito, quien se había refugiado entre los Cofanes con ocasión de la gran sublevación (128). Este vino y me contó de la llegada de nuestro doctrinero y me explicó el contrato

celebrado entre ese último y mis caciques. Con todos los 18 puntos me declaro conforme en nombre mío y el de mis caciques, pidiendo que se incluyan otros cinco ofreciéndole también otros cinco para nuestro doctrinero. El mencionado Juan Ladino redactó este escrito y lo firmó por mí y todos los demás.

Primero, debe perdonarse a todos los indios de esta región y a los de cualquier otra nación, que hayan participado en la gran insurrección, en ésta o en otras, y que hayan dado muerte a españoles e indios, perros o hayan robado algo, sea en tiempos de guerra o de paz; o que hayan incurrido en alguna otra infracción durante los últimos 22 años. Segundo, durante los próximos 20 años no se podrá quitar de mis puertas los trofeos de ocumares, pomas y cusillos (129). Tercero, tratándose de traslados de los indios se habrá de cuidar de que éstos se quedarán junto a sus respectivos caciques y les servirán. Cuarto, ningún español podrá pisar mi territorio pero en caso que tengan necesidad de pasar por él no podrán permanecer allí más de una noche y nadie será obligado a entregar cosa alguna, sea con o sin pago. En casos de abusos, el doctrinero les deberá castigar. Y finalmente, quinto, para el lapso de cuatro años, ningún cacique podrá ser obligado a ir a Baeza.

Ordóñez de Ceballos acepta las propuestas del cacique principal y las amplía mediante cinco exigencias suyas: Primero, todos los tambores deberán ser retirados de las cumbres de los montes y llevados a las casas de los caciques. Segundo, todos los caminos deberán ser limpiados de estacadas y, bajo el control de un indio del doctrinero, deberán ser apartadas las piedras y árboles amontonados en lo alto de los caminos y que, sueltos servían para matar a las personas que pasaban en caso de guerra. Tercero, diariamente, los grandes pueblos deberán poner a disposición cuatro Mitayos (130) y los pequeños dos, a fin de hilar y tejer algodón y lana, con remuneración. Cuarto, se debe pedir a todos vestirse, dormir en una cama, saludarse en los encuentros y cumplir con otras prescripciones de buena conducta. Quinto, el doctrinero quiere tener derecho a nombrar Fiscales, Alcaldes, Alguaciles y otros funcionarios que sean necesarios para la vida eclesiástica.

En base a este contrato se hace la paz y Quispa Senacato va con muchos obsequios a donde Ordóñez de Ceballos. Sin embargo, como no todos los caciques aceptan el acuerdo, se hacen necesarias posteriores negociaciones, hasta que finalmente toda la región y algunos grupos de los Cofanes de los linderos septentrionales se encuentran pacificados.

Con toda la reserva que conviene tener respecto al informe de

Ordóñez de Ceballos, que lo escribió 20 años después de volver a España, sin embargo, permite sacar algunas conclusiones sobre la situación general de los Quijos; especialmente de la parte septentrional de esa región, y sobre sus relaciones con los españoles. Sabemos que el tributo es pagadero dos veces al año, o sea el día de San Juan (24 de junio) y para Navidad. En Baeza y Avila, el tributo consiste en una manta grande y dos pequeñas, así como maíz, pescado, miel, etc., los indios de Archidona pagan en oro, algodón y pita (fibra de la Agave americana). Además, existe el "servicio personal de los indios", Los Cofanes que viven en el límite norte de la región de los Quijos y de los cuales Ordóñez de Ceballos convenció a algunos grupos a someterse, tienen que sembrar algodón para los encomenderos y una vez al año deben entregar miel y pescado seco, pájaros y monos. Cada uno de sus caciques debe entregar al doctrinero anualmente dos arrobas de algodón por un valor de 100 pesos. A otros indios que se sometieron voluntariamente, los Tutos, Ordóñez de Ceballos los deja exentos del pago de tributos por un período de 10 años. A partir de 1607, esta disposición adquiere vigencia general para casos semejantes (131).

Las quejas de los Quijos respecto a los españoles se refieren principalmente a los servicios de cargadores, la construcción de puentes, entrega de alimentos sin pago a los españoles que estaban de paso, la estancia permanente de los españoles en sus pueblos, así como el traslado a "reducciones" especialmente cuando para ello se divide un grupo sometiéndolo a caciques extraños. Ordóñez de Ceballos realiza también varios traslados, en cambio procura no separar a los indios de sus caciques. La permanencia de españoles, incluso de los encomenderos, en los pueblos indios estaba generalmente prohibida, desde 1564 (132). El interés que los Quijos tienen en tener el menor contacto posible con los españoles, se manifiesta también en su petición de que durante cuatro años no se obligue a ningún cacique a trasladarse a Baeza. Dentro de la administración española se sabía muy bien que la presencia de europeos que no eran sacerdotes, no favorecía precisamente la obra de misión. Por ello, consta en las instrucciones de 13 de julio de 1573 que en aquellas partes donde hay sacerdotes suficientes para efectuar la conversión, no debía permanecer ninguna otra persona. (133).

Por Ordóñez de Ceballos también sabemos por primera vez, de la institución de los funcionarios eclesiásticos indios. Es probable que ya los hubiera anteriormente entre los Quijos aunque no se les haya mencionado. Ordóñez de Ceballos enuncia a Fiscales, Alcaldes de doctrina y alguaciles. Estos tienen que cumplir con ciertos cometidos relacionados con el culto, o sea, entre otras cosas procurar la limpieza de la iglesia y vigilar que los indios participen en las horas de instrucción

(134). Cada año, los funcionarios son nuevamente elegidos o nombrados por el doctrinero —por lo menos, ésta era la costumbre posteriormente—. No debe confundírseles con los funcionarios indios de la administración, que por primera vez se mencionan en 1580 (135), ni tampoco con los caciques, aunque en 1570, el Obispo de Quito recomendó investir de estos cargos a los hijos de caciques, ya que tenían mayor influencia (136).

En la misión de Ordóñez de Ceballos son también los indios los que tienen que hacerse cargo de los gastos ocasionados por ella. Según indica él mismo, manda hacerse 200 mantas y emplea mitayos que, remunerados, deben producir otros textiles más, que probablemente él piensa venderlos en Quito.

Hacia 1595, el clérigo Diego Lobato de Sosa realiza una inspección de la región de los Quijos, por encargo del Obispo de Quito, Señala en su informe que la situación de los indios no ha mejorado. Otra vez, nos encontramos con quejas iguales o semejantes sobre los encomenderos y algunos sacerdotes. Lobato de Sosa menciona por ejemplo, que a los Quijos les ocupan más de la cuenta para hilar y tejer, que les trasladan al río Napo para lavar oro y que les exigen servicios de cargadores mal pagados o sin pago. Los encomenderos no respetan el derecho de los caciques a exención de tributos o reemplazan a los caciques por indios forasteros de Quito, los "escuderos", que tan sólo cuidan de los intereses de los encomenderos. Incluso se dan encomenderos que prestan los Quijos como mano de obra a sus parientes y amigos de la Sierra. De este modo, no es de extrañar que también Lobato de Sosa informa de la huída de muchos indios a regiones inaccesibles y de que los Quijos dan muerte a niños recién nacidos. (137).

Los Quijos en los siglos XVII y XVIII

También en el siglo XVII continúa la decadencia de la región de los Quijos. La "Gobernación de los Quijos" ya no se considera sino una provincia pobre y apartada de las grandes rutas dentro de las extensas posesiones americanas. Se encuentra oro solamente en pequeñas cantidades y no se han realizado las grandes esperanzas de los primeros decenios. No solamente que al disminuir el interés de la administración española en esta región, también se hacen generalmente más escasas las fuentes a nuestra disposición, sino que lo más desagradable a propósito de este estudio es el hecho de que ya no se dan sino escasos datos acerca de la cultura de los Quijos. A estos indios se les considera conocidos y subyugados, de tal manera que ya no hay motivo para describirlos; por ejemplo, en una de las "Probanzas de servicios" de un conquistador, que en general, son tan interesantes.

Solamente el conde de Lemus da otra vez una descripción bastante detallada de la situación existente en la región de los Quijos (138). Su "Descripción de la Provincia de los Quixos" fué redactada en 1608. Lemus, en aquella época Presidente del "Consejo de Indias", utilizó para su descripción fuentes que desconocemos. Tal vez había entre ellas, partes del informe sobre la visita a la "Gobernación de los Quijos" que fué ordenada mediante Cédula Real de 29 de abril de 1600. Dice ahí que los indios se lamentan diariamente de la injusticia que soportan. Es interesante ver cómo se señala expresamente que la visita se haga con la menor gente posible y de tal manera que los indios no sufran por ella. Asimismo, se prohíbe cargar los gastos de viaje a los indios. Parece que en este último punto influyeron especialmente las malas experiencias hechas con la visita de Ortegón (139). Según una Cédula de 21 de febrero de 1604, la visita se realizó efectivamente (140). En cambio, puede ser también que Lemus hiciera su descripción en base a las respuestas obtenidas de un cuestionario con 355 preguntas que redactó en 1605 y envió a los centros administrativos de América. Sabemos por cartas contemporáneas que algunos de estos cuestionarios le fueron remitidos debidamente llenos. (141). Pero como hoy día no hay manera de dar con el paradero de ninguno de ellos, no podemos comprobar si entre estos se hallaba el informe sobre los Quijos.

En aquella época viven en la región de los Quijos 36 encomenderos con sus familias. Además, suelen permanecer allí otros 30 a 35 españoles, y 10 a 12 sacerdotes, de lo que puede deducirse una población española de unas 150-200 personas. Frente a ellos hay unos 5.000 indios censados, de los que 1435 eran tributarios. Como promedio; un encomendero en Baeza tiene 49 tributarios, en Avila 27 y en

Archidona 37. La general decadencia de la región de los Quijos se manifiesta ya en el hecho de que, en tiempos de Ortegón, las cifras correspondientes era de 263, 78 y 87. No se sabe hasta qué punto las cifras comparativas hayan cambiado debido a una determinación diferente de los tributarios. Parece que tan sólo los varones de 18 a 55 años tenían que pagar tributos. Desde luego, las cifras arriba indicadas sólo pueden entenderse como promedios. El número de tributarios dependientes de algún encomendero varía en realidad entre 140 y 7 (!), y en la mayoría de los casos son unos 40 a 50. Lemus escribe también que sólo dos de los encomenderos pasan por ricos, pero todos están continuamente ocupados en defenderse de las incursiones por parte de indios salvajes y en cumplir con encargos del Gobierno. En Baeza y Avila el tributo asciende a dos paños de algodón por un valor de 48 reales, en Archidona equivale a tres libras de pita o su equivalencia en oro. Cada paño mide 6 varas de largo, desconociéndose el ancho.

Parece que en tiempos de Lemus, el poder de los caciques —que habían en casi todos los grupos Quijos durante el siglo XVI— ya había disminuído tanto que él escribe que los indios no tienen caciques y son repartidos en 48 parcialidades. En las ciudades, los Quijos dependen de Alguaciles indios, en el campo, de Alcaldes indios. Ambos son nombrados por la Administración española, y son los más nobles e inteligentes de cada población. Como símbolo de su dignidad llevan la "vara de justicia", probablemente sencillos palos de madera. Estos funcionarios están encargados de mantener el orden dentro de su jurisdicción, transmitir las órdenes de los españoles y ejercer la jurisdicción civil. Los doctriberos, a su vez, nombran a algunos Fiscales como ayudantes, cuyas varas llevan una contera de metal a fin de distinguir a sus portadores de los funcionarios administrativos. Como a cada una de las doce doctrinas pertenecen varias poblaciones indias, en cada una de éstas, los indios tienen que construir no sólo una iglesia, sino también una casa para el doctribero, en la cual vive durante su permanencia. Los "indios camayos" o sea, indios forasteros, generalmente serranos que viven como servidumbre personal entre los españoles, pagan al cura párroco 8 reales anuales. Los Quijos que viven en las doctrinas, no tienen que pagar impuestos eclesiásticos.

Según el informe de Lemus, los ingresos de los encomenderos son muy reducidos. Por ello, se dirigen al Virrey solicitando que se les adjudiquen las encomiendas no sólo para dos sino para tres "vidas". A pesar de que esta posibilidad no existía sino en regiones recién conquistadas, el Virrey, en 1612, presenta el caso al Rey, "ya que son pobres" (142). Probablemente esta solicitud se decidió en forma negativa, porque más adelante no se habla nunca de encomiendas por tres "vidas"

en la región de los Quijos. Parece, además, que los bajos ingresos son el motivo de que muchos encomenderos abandonaran la Gobernación y fueran a vivir a Quito (143). En 1617, el Gobernador Alonso de Miranda dirige una carta al Rey quejándose de ello. Dice, por ejemplo, que de los 21 encomenderos de Baeza tan sólo cinco viven allí y que, por esta razón, ya no puede responder de mantener el orden dentro de su jurisdicción. Por otro lado, los ausentes no se contentan con recibir el tributo en forma de productos de la región, sino que exigen a los Quijos el pago en dinero, lo cual motiva la huída de muchos indios (144). En 1625, Alvaro de Cárdenas, sucesor de Miranda, se queja de que los Quijos a veces no están en disposición de pagar el tributo a los encomenderos, ya que los doctrineros los ocupan en exceso con hilar y tejer (145).

No tienen mucho éxito las repetidas exhortaciones del Rey en el sentido de tratar con justicia a los indios. De los documentos sobre "visitas y residencias" o de informes de los misioneros se ve repetidamente, que también en el siglo XVII los Quijos sufrían los abusos de funcionarios públicos y encomenderos. Así, por ejemplo, en 1631, un Teniente del Gobernador Alvaro de Cárdenas es condenado a pagar a los indios el valor de los alimentos suministrados en los tambos (146). En 1650, se acusa al capitán Bernabé Hidalgo de haber obligado a algunos indios a prestar servicios de cargadores sin remunerarlos, y al mismo tiempo se dice que Pedro de Araque, Juan Díaz de Pinero y Sebastián Díaz habían instalado una "hilandería" en Avila, donde muchos indios e indias tenían que trabajar casi un año sin recibir pago alguno. Para estos fines, los españoles usaban incluso el edificio del Cabildo (147). De 1660 sabemos de "camaricos" ("regalos voluntarios") para el Gobernador (148), y de 1676 de que los encomenderos exigían más tributo de lo que correspondía a la tasa (149).

En expediciones de guerra, los Quijos tienen que acompañar a los españoles como cargadores y remeros (150). Muestran tan poco entusiasmo para ello que, por ejemplo, en el año 1667, pasan algunos meses hasta tener reunidas las suficientes tropas auxiliares indias de Puerto Napo y Archidona, a fin de hacerlos combatir contra los "Gayos" que avanzan desde el Sur. Los Quijos para no tener que salir a la guerra, habían huído a la selva. (151).

Como los indios ya no se atreven a oponerse con las armas contra las exigencias de los españoles, no les queda otro remedio que la huída, y muchas fuentes dan testimonio de ello. En cambio, los Quijos ya no huyen preferentemente a la Sierra, como lo hacían en el siglo XVI, sino que se trasladan Napo abajo, hacia el Amazonas (152). El

grupo más numeroso de refugiados lo constituyen los "Omaguas del río Napo" (153). Ya en tiempo de Gonzalo Pizarro se les menciona como habitantes de la orilla oriental del río Coca. Por algún tiempo, parte de ellos vivían también en la orilla occidental del Coca inferior, es decir dentro de la región de los Quijos. Este grupo de los Tupí-Guaraní que había avanzado más hacia el norte (o sea los "Omaguas de Avila", como se llaman también en las fuentes) son sometidos bajo administración española poco después de 1620-21. Pero estos indios, gente belicosa y no acostumbrada a mal trato, matan a un encomendero llamado Campo y se retiran hacia la parte inferior del Napo. Algunos se quedan a orillas del río Tiputini; otros se reúnen con los de su nación a orillas del Amazonas (154).

Los Omaguas del Tiputini y otros refugiados, entre ellos algunos de la parte inferior de Sucumbíos, perteneciente a Pasto, atacan a Los Quijos cristianos, principalmente para robarles sus herramientas y armas de hierro (155). De tiempo en tiempo, los españoles, eso es, algunos pocos soldados españoles y un gran grupo de Quijos, intentan dominarlos, pero no lo consiguen; aun 100 años más tarde se menciona a los "piratas del Napo". De igual modo, los Quijos sufren incursiones por parte de los Cofanes (156).

Parece que los españoles trasladan algunos grupos dentro de la región de los Quijos. De todos modos, se dice que los vecinos de Archidona asientan la mayoría de sus indios en Puerto Napo (157), y en otra parte, leemos también que en Puerto Napo los vecinos de Archidona tienen las casas de sus indios (158). Probablemente, esto tiene que ver con que los encomenderos mandaron a sus indios a lavar oro en el río Napo. Así es que una vez, el Padre Laureano de la Cruz se lamenta de la larga estancia en Archidona, donde no puede conseguir indios porque todos están en la "demora" (159). (Demora se llamaba al tiempo dedicado a lavar oro). No se desprende directamente de las fuentes, pero es probable que para la "mita minera" en la región de los Quijos existían las mismas bases jurídicas que en las demás partes del Virreinato del Perú (160).

A fin de remediar la falta de mano de obra, los españoles traen indios forasteros a la región de los Quijos. A veces trasladan familias enteras, otras, a personas particulares, a las que toman presas durante las más afamadas "correrías" contra los "indios salvajes" y les venden a los encomenderos. Como pretexto dicen que quieren acercar a los presos a la fe cristiana. Pero incluso el Rey de España ve claramente que en realidad se trata de conseguir mano de obra. Por ello, mediante Cédula de 1694, dirigida a la Audiencia de Quito, prohíbe que se rapten jóvenes

indios e indias paganos bajo el pretexto de cristianizarlos, porque no es esta la finalidad sino su venta por unos 100 Pesos. (161).

Con excepción de los miembros de determinados grupos indios, como por ejemplo los araucanos y los caribes, la esclavitud de indios en América ya está prohibida en esa época (162). Pero aquí, igual que en otros casos se ve que en la frontera, las leyes de la Corona se observan con menos estrictez que en las regiones colonizadas desde hace mucho tiempo (163).

Parece incluso, que en la región del río Napo no sólo hay españoles sino también indios que se dedican a la trata de esclavos. En el contexto de la descripción de una expedición represiva que tuvo lugar en 1669 contra los "Abijaras" a orillas del río Curaray, Chantre y Herrera informa que se hablaba de que indios de la región de Sucumbíos habían matado al Padre Pedro Suarez y al cacique de los Abijaras, que habían tomado presos a muchos Abijaras vendiéndoles luego en la Provincia de los Quijos (164). Más tarde resultó que los asesinos del Padre eran los mismos Abijaras, pero la manera de informar sobre la venta de los presos permite la conclusión de que en aquella época, esto se repetía con cierta frecuencia.

Un cambio a favor de los indios se experimenta en 1660-61, cuando los jesuitas se hacen cargo de la parroquia de Archidona, que abarca también Tena y Puerto Napo (165). Las otras poblaciones de la región de los Quijos conservan sus sacerdotes, eso es, un clérigo para Avila y las poblaciones pertenecientes, y un Padre Dominicó en Baeza. (166). En esos tiempos, ya no existe la distinción entre "curas" de los españoles y "doctrineros" de los indios porque no son sino pocos españoles y mestizos que viven entre los Quijos. Por eso es, que a nuestro juicio, la lista confeccionada en 1650 por Rodríguez Docampo sobre los "curatos" y "doctrinas" de la región de los Quijos no refleja la situación de ese año, más bien, parece ser la copia de una lista anterior (167). Ya desde 1575 o 1599, los misioneros jesuitas realizaron, en repetidas ocasiones, viajes de misión desde la Sierra a la región de los Quijos (168), pero sin la posibilidad de asentarse allá, porque no sólo los clérigos y los dominicos, sino también los encomenderos se oponían a ello, ya que los jesuitas eran demasiado "amigos de los indios". Con la autorización del Presidente de la Audiencia, pero contra la voluntad del Obispo, se nombra al Padre Lucas de la Cueva Párroco ad interim de Archidona. Es por dos razones por las que los jesuitas están interesados en obtener esta parroquia: por una parte, el camino Quito-Archidona-Río Napo era el acceso más cómodo a las misiones jesuitas de Maynas en la parte superior del Amazonas, y los misioneros en camino de o ha-

cia Maynas podían descansar antes o después de efectuar una caminata muy cansada a través de la región de los Quijos; y por otra, pensaban establecer en Archidona el centro para la misión de los indios paganos al este y sureste de los Quijos.

Al principio, el Padre Lucas de la Cueva consigue convencer a los encomenderos de que den un trato mejor y más justo a los indios (169), pero las buenas relaciones entre jesuitas y encomenderos no duran mucho; lo que ya se hace notar algunos años más tarde.

Cueva exime a los indios de varias "cargas" que les habían impuesto los sacerdotes y los encomenderos, entre ellas los "camaricos", o sea los tributos con ocasión de los días festivos, en casos de muerte, a principios y a mediados de año (los llamados "chaupihuatás"). Además, renunció a los "obsequios" que los niños tenían que traer a la hora de instrucción cristiana, y también a los que se señalaban necesarios para la absolución durante la confesión.

Por primera vez se admite a los Quijos a la comunión. Los sacerdotes anteriores se habían negado a ello bajo el pretexto de que los indios estaban siempre embriagados (170). No se sabe muy bien si ésta ha sido la verdadera razón o nó; de todas maneras parece extraño. En el siglo XVI, durante largo tiempo, se había discutido acerca de si los indios obtendrían permiso para comulgar, pero esta cuestión fué resuelta hace mucho tiempo, generalmente de manera positiva y especialmente por iniciativa de los jesuitas (171). En el primer Sínodo de Quito, de 1570, se ordenó ya que debía darse a los indios la Santa Comunión, siempre que estuvieran bien instruídos (172).

Además, los misioneros jesuitas traen algunos jóvenes indios de diversas tribus, especialmente de la parte sur del Napo a Archidona, donde el Padre Cueva abrió una escuela de intérpretes. Ahí, los indios forasteros son convertidos al cristianismo y aprenden Quechua para más tarde servir de intérpretes y ayudantes en la misión de su respectiva tribu (173). Por el mismo motivo, los franciscanos llevan 200 indios de su Misión de Sucumbíos "a los Quijos" (174). Lamentablemente, no se desprende de las fuentes, el lugar donde los franciscanos formaban sus intérpretes.

Después de cierto tiempo, la intervención de los jesuitas, en favor de los indios tenía forzosamente que suscitar la oposición de los encomenderos. Esto se manifiesta esencialmente después de haber muerto en Quito el Padre Cueva, en el año 1672, rodeado de los indios que había traído de Archidona, (175), si bien el Padre Cevallos, sucesor del

Padre Cueva, tiene un hermano entre los encomenderos más destacados de Archidona, éstos no omiten esfuerzos para alejar a los jesuitas de la ciudad. Por ejemplo, se les acusa de pedir herramientas y otras cosas de Quito y venderlas directamente a los indios, sin ocupar los servicios de los intermediarios españoles de la región (los que suelen vender los artículos a un precio tres o cuatro veces más alto). Se dice que con ello, los Padres perturban el orden y la paz, sublevando a los Quijos contra la administración civil. En 1673, un nuevo teniente llega a Archidona y pone todas las trabas posibles a los Padres. Por ejemplo, amenaza con deportar a los jesuitas al Brasil, y no deja pasar a los cargadores que traen los artículos imprescindibles para los misioneros de Maynas. Cierra la escuela de intérpretes fundada por el Padre Cueva e intenta obligar a los alumnos a pagar tributos y prestar servicios personales. Esto es un golpe sumamente fuerte para los jesuitas, porque es de temer que los parientes de los alumnos vayan a vengarse de los misioneros que actúan entre ellos por el mal trato que reciben. Por éste y otros motivos (incluso el Obispo de Quito se dirige contra los Padres), los jesuitas abandonan la parroquia en 1674, encargándose de ella nuevamente un clérigo (176).

Aproximadamente en esa época -ignoramos el año exacto- los misioneros jesuitas asientan un grupo de Oas en Santa Rosa, a orillas del Napo, en la región de los Quijos. Aun mucho tiempo después, este lugar se llama "Santa Rosa de los Oas". Originalmente, los Oas vivían al sur del Napo, en la parte superior del río Nushiño y sus afluentes. Después de 1665, cuando la misión entre ellos ya había progresado bastante, apareció el sarampión en las reducciones. A raíz de ello, parte de los Oas se levantaron en 1672 y huyeron a las selvas impenetrables del río Curaray. A fin de evitar ulteriores pérdidas a causa de enfermedad y huída, los misioneros se trasladaron, junto al resto de la población, a una región más saludable a orillas del río Ansupi, una de las fuentes del Napo, y algunos años, más tarde se pasaron de ahí a Santa Rosa (177).

En 1708 los jesuitas consiguen nuevamente hacerse cargo de la parroquia de Archidona. La cambian por una que tenían hasta la fecha entre los "Colorados de la Costa". La resistencia del Obispo de Quito había disminuido ya que los ingresos para el sueldo de un clérigo se habían reducido demasiado. La importancia que revestía Archidona para la misión de los indios del interior se revela por el hecho de que los franciscanos muestran también mucho interés en conseguir esta parroquia, a fin de utilizarla como base durante los viajes a sus misiones situadas a orillas del Aguarico y del Putumayo (178).

En 1709, los Quijos de Archidona y Puerto Napo sufren las consecuencias de los conflictos hispano-portugueses en la parte superior

del Amazonas. Con el fin de defenderse contra las invasiones portuguesas, el Presidente de la Audiencia envía desde Quito una tropa de 50 hombres a través de la región de los Quijos hacia el Oriente. Al párroco de Archidona, Padre Juan de Narváez, se le pide poner a disposición 100 indios para reparar los caminos y puentes y para el transporte del equipaje. A pesar de que la tropa española sólo permanece un mes en Archidona y Puerto Napo, los indios sufren tanto por los abusos, de forma que huyen de Puerto Napo a la selvas. Por esto es que en el momento del embarque no hay remeros ni canoas ni balsas, ya que los indios, antes de huir, destruyeron o escondieron todas las embarcaciones. Solamente después de otro retraso y con balsas construidas muy de prisa, consiguen que la tropa se ponga en marcha Napo abajo. Después de algunos meses, los soldados vuelven sin que haya habido ningún choque contra los portugueses. Pero aún así, los españoles registran 21 muertos, sobretudo a causa del clima tropical al que no estaban acostumbrados. Pero las numerosas pérdidas entre los españoles se deben también a la absoluta falta de disciplina que reina entre ellos (179). El Padre Samuel Fritz, quien se encuentra con la tropa en su misión de "San Joaquín de Omaguas", a orillas del Amazonas, anota en su diario que se trata de fracasados, gente de antecedentes penales y aventureros que, aparte de estar pésimamente armados, no son capaces de hacer el debido uso de las pocas armas disponibles (180). Así parece de fácil explicación que los Quijos se hayan dado a la fuga en vista de este grupo.

En Archidona, surgen continuamente dificultades entre el sacerdote y los encomenderos. Estos últimos no están dispuestos a cambiar el acostumbrado trato a los indios. Consiguen incluso sublevar a los indios contra los sacerdotes, cosa que probablemente sólo lograron porque los indios ya no soportaban las fuertes exigencias del culto y la instrucción religiosa. Así es que encomenderos e indios se oponen por igual al proyecto de asentar en la ciudad a los indios que viven dispersos en los alrededores en un radio de hasta cinco leguas (181). Ambos grupos desean sustraerse al máximo de la vigilancia del sacerdote; los encomenderos, para no ser controlada su manera de tratar a los indios, y éstos, para celebrar tranquilamente sus festejos.

Tal como sucedió en el siglo XVII, también durante la primera mitad del siglo XVIII los Quijos sufren continuamente ataques de parte de los "infieltes" o sea, de los indios no sometidos. Desde sus asentamientos a orillas del río Tiputini, los mencionados Omaguas, llamados también Arianas o Yotés, se embarcan río arriba hacia cerca del río Napo y de allí pasan por tierra a atacar los pueblos de los Quijos. No se limitan solamente a las poblaciones situadas a orillas del Napo, sino que

avanzan más adentro, hasta Avila y San José de Mote (182). Además de robar herramientas y matar a los que se defienden, están interesados también en conseguir presos. A éstos, posteriormente, les cortan las cabezas, lo que se considera como símbolo de valentía y con las cuales los Omaguas realizan sus abusos bárbaros, porque según dicen son una nación tendiente a la crueldad. De vez en cuando, los españoles efectúan una expedición contra los Omaguas, a fin de vengar las invasiones o incursiones. No siempre tienen éxito en sus empresas. En los meses de agosto y septiembre de 1720 se realiza una expedición, en la cual no encuentran ni uno solo de los Omaguas. éstos se han escondido en las selvas y los españoles así como los Quijos que los acompañan no consiguen encontrarlos por no tener un guía conocedor de la región que les acompañe. Más éxito tiene otra expedición que se realiza en noviembre de 1723. En octubre del mismo año, los Omaguas habían atacado Santa Rosa matando a cinco Quijos y tomando algunos presos. En esta expedición represiva logran matar a once Omaguas y liberar a uno de los Quijos presos (183).

De todas maneras, los Omaguas significan un peligro para los Quijos, por consiguiente, el Gobernador de la región de los Quijos insiste en advertir que no se anulen las encomiendas como se ordena por Cédulas de 23 de noviembre de 1718 y 12 de julio de 1720. Pide que se las deje a los herederos de los dueños porque, de otra manera, no tendría españoles para defender la Gobernación. Además, dice que sólo con la ayuda de los españoles, aunque sean pocos, habría la posibilidad de evitar que otros Quijos más se den a la fuga (184).

En el siglo XVIII siguen huyendo los Quijos que desean sustraerse al control de los encomenderos. En 1737, por ejemplo, gran parte de los habitantes de Canelos, a orillas del río Bobonaza, son Quijos fugitivos (185). Otros se retiran a la montaña de la parte superior del río Cosanga, una región que hasta hoy día se llama la "Sierra de Cimarrones" (186). Durante largo tiempo se conservaba entre los Quijos el recuerdo de estos indios llamados "Curizatas" (187). Villavicencio (188) supo de ellos el siglo pasado y el viajero norteamericano Loch (189) hacia 1930.

Los Quijos huyen también hacia el norte de los pueblos situados a orillas del río Napo, a la región de los Sucumbíos a orillas de los ríos San Miguel y Aguarico. En 1740, se les menciona como habitantes de esa parte (190). En cambio, allí no permanecen largo tiempo. En 1751, un grupo numeroso de ellos vuelve nuevamente a Napotoa, a su vieja tierra, ya que fueron tratados de mala manera por el servidor de su párroco, un padre franciscano (191)

Los indios abandonaron casi por completo la parte noreste de la región de los Quijos, densamente poblada durante los siglos anteriores, y donde se encuentran las poblaciones de Pachamama, Maspa, Baeza, etc. (192). Probablemente huyeron pero las fuentes no contienen datos más concretos a este respecto. Sólo en cuanto a Baeza, un informe contemporáneo dice que ahí, los encomenderos trataron tan mal a los indios, que éstos mataron al cura y huyeron a la selva (193).

La conversión de los Quijos al cristianismo está prácticamente terminada en la primera mitad del siglo XVIII. En 1736, entre los 600 o más indios de la parroquia de Archidona ya no hay sino 10 catecúmenos, o sea personas mayores que son preparadas para ser bautizadas (194). Parece que los sacerdotes jesuitas habían intensificado bastante la instrucción, porque Riofrío y Peralta, un clérigo, quien por encargo del obispo de Quito realizó una visita en 1746, está lleno de encomios respecto a los conocimientos de los Quijos (195). Por lo demás, los indios no podían haber tenido grandes conocimientos de la doctrina cristiana, porque en ocasiones pasaban años sin que los sacerdotes visitaran las poblaciones más pequeñas de sus grandes distritos parroquiales (196).

El número de españoles se ha reducido de tal manera que las ciudades de Avila y Archidona, en realidad ya no son sino pueblos indios. En 1724, en toda la región de la "Gobernación de Quijos y Macas" sólo quedan 10 encomenderos a los que pertenecen no más de 10 y 30 indios, o sea que son muy pobres (197).

A orillas del río Napo se halla temporalmente un campamento de unos 50 a 60 esclavos negros que lavan oro en el río (198). Pero de las fuentes no podemos saber si los Quijos mantenían un contacto más estrecho con ellos.

De 1737 data la última noticia de que en la región de los Quijos existían aún algunas encomiendas. en cambio, la mayoría de los indios ya paga "un tributo personal" al Rey. En aquella época, el valor del tributo, pagadero en oro o pita, asciende a "dos Castellanos de oro". Se dice que anteriormente eran 12, pero que se había rebajado por iniciativa de los jesuitas (199).

Sólo en San José de Mote, una pequeña población situada en la falda del Sumaco, no se acostumbra cobrar el tributo en oro o pita (200). Ahí, como antes, se entrega algodón a los indios, con el cual tienen que tejer dos paños y entregarlos 6 meses más tarde. Estos paños miden aproximadamente 2,10 metros de largo y 0,62 metros de ancho y su valor corresponde al tributo de dos Pesos (201).

Aunque los funcionarios indios están exentos de pagar tributo mientras dure el ejercicio de su cargo (202) no se declaran dispuestos a aceptar un cargo sino de malagana (203). En aquella época ya no hay diferencia entre los funcionarios eclesiásticos y los administrativos.

De los datos arriba indicados se desprende que también los indios de la parroquia jesuita de Archidona tenían que pagar tributo. Sólo aquí y en la ciudad de Borja, en la parte superior del Amazonas, habían encomenderos y, por consiguiente, tributo. En todas las demás partes de la provincia misionera de Maynas existía exención de tributo.

Cuando los jesuitas son expulsados de las posesiones españolas, los párrocos de Archidona y Puerto Napo tienen que abandonar a los Quijos.

En 1768, se nombran dos clérigos como curas para las parroquias de Archidona y Puerto Napo. El delegado del Presidente de la Audiencia de Quito, Joseph Basabe, quien dirige el traspaso, confecciona una lista de los habitantes por la que se ve que en las poblaciones de Archidona, Tena y Puerto Napo había 854 indios, 31 españoles y 20 esclavos negros (204).

De los decenios siguientes, hasta el fin de siglo, sabemos muy poco acerca de los Quijos. Tan sólo en un informe del año 1777 se describe como muy malo el camino que lleva de Papallacta (en la Cordillera Real) a Puerto Napo, los indios tienen que cargar a los sacerdotes sobre su espalda. En esto, cada viajero necesita para su equipaje de 14 a 16 cargadores, ya que un indio no carga más de unas 50 libras (250). No se indica si los indios reciben o no paga por sus servicios de cargadores. Pero no es de suponer que se les haya remunerado, ya que muchos años después, como se verá más adelante, se les acusó de esto a los sacerdotes.

En 1799, Miguel Hernández Bello, entonces Gobernador de la región de los Quijos, redactó una descripción detallada de su Gobernación (206). Tanto la Gobernación como sus habitantes son pobres. Los resultados obtenidos por el lavado de oro y la siembra de pita apenas son suficientes para que los indios, después de pagado el tributo, puedan cancelar las deudas -en realidad reducidas- que han contraído en la compra de herramientas y telas. Los comerciantes, y entre ellos probablemente el Gobernador mismo, no pueden esperar que se les pague antes de transcurridos dos años, y esto tan sólo si por encargo del Gobernador los "justicias", o sea los funcionarios indios, obligan a los Quijos a que paguen. Hay 694 indios tributarios. Cada matrimonio tiene que

entregar oro o pita por el valor de tres Pesos (207). Ya que en aquella época, el precio de la pita había bajado a la mitad y como el lavar oro es un trabajo muy fatigoso, Hernández Bello intenta conseguir que los Quijos aumenten la siembra de tabaco para que con este producto le paguen el tributo. En cambio, no tiene mucho éxito en su empeño, porque más adelante, se informa que tan sólo en Cotapino han aumentado los cultivos de tabaco. (208).

Hernández Bello recoge a muchos indios que se habían retirado a lugares alejados para eludir el pago de tributos, y los asienta nuevamente en la cercanía de las poblaciones (209).

Parece que hacia fines de siglo el tributo se aumentó entre los Quijos. Así es que de la liquidación de tributos confeccionada por el Gobernador Diego de Melo de Portugal para el año de 1804, se desprende que los indios tributarios de Archidona, Tena y Puerto Napo tenían que pagar ocho pesos anuales, y los de Santa Rosa, Napotoa, Cotapino, Concepción, Avila, Loreto, Payamino, San José y Suno, cuatro pesos al año. Esta suma más reducida, la deben pagar igualmente los habitantes de Papallacta, Maspá y Baeza, no sabiéndose con exactitud si en estas poblaciones siguen viviendo restos de la antigua población de Quijo o si son indios serranos que han llegado recientemente. En total, sólo hay 19 tributarios en esa parte (210).

De todas maneras, resulta interesante que los habitantes de Archidona y de las poblaciones pertenecientes se consideren como más acomodados y por ello, capaces de pagar tributos más altos. Quién sabe si en esto todavía se manifiesta la influencia ejercida por la misión jesuita. El tributo se cobra en dos cuotas, una el día de San Juan, y la otra en Navidad. Los jefes indios —llamados Gobernadores— de las poblaciones mayores como Napo, Archidona, Avila, Loreto, Santa Rosa, y Papallacta, se encuentran exentos de pagar tributo, y los "Alcaldes mayores" no pagan sino la mitad. En las poblaciones más numerosas, éstos últimos son ayudantes del Gobernador; en los pequeños pueblos ejercen funciones de jefe.

En 1803, la región de los Quijos viene a formar parte del recién fundado Obispado de Maynas. Hipólito Sánchez, el primer Obispo de Maynas, nombrado en 1804, realiza un viaje de visita por su Obispado, durante los años 1808 a 1811. Su informe, así como las instrucciones que dió durante el viaje, nos permiten enterarnos de algunos aspectos interesantes de la situación de los Quijos (211). Por ejemplo, el Obispo prohíbe a los curas que ellos mismos cobren los dos reales anuales que cada matrimonio tiene que pagar como "diezmos"; dice

que esto es de competencia de las autoridades civiles. Es así que los curas no se contentan con este "diezmo" que se introdujo en 1722 al establecerse un nuevo orden para las regiones orientales de la Audiencia de Quito, (212), sino que exigen ulteriores pagos por cada oficio. En cambio, tienen la libertad de aceptar obsequios por ello. Ya que los Quijos, tantos años después de la conquista, "se hallan en un estado de ignorancia igual o peor que en tiempos de los conquistadores", el Obispo sugiere la fundación de escuelas para enseñarles a leer y escribir. Al mismo tiempo, ordena que se instalen cementerios y se realicen vacunaciones contra la viruela loca y la negra. Recomienda que esto se haga con la ayuda de los indios que según él conoce, cooperaban "voluntaria y gratuitamente".

El hecho de que aún en esa época, los Quijos huyen Napo abajo, cuando creen ya no soportar los abusos, manifiesta lo necesarias que son las amonestaciones del Obispo (213).

No ha habido sublevaciones durante los siglos XVII y XVIII. Ahora, que los indios probablemente creen haber encontrado apoyo en la persona del Obispo (el primer Obispo que viene a verlos después de 250 años de dominio español), empiezan de nuevo a oponerse activamente. Aún en el mismo año de 1808, después de partir Sánchez Rangel, los indios de Puerto Napo se sublevan contra su Gobernador y lo expulsan. Este, Juan Melo, no es el verdadero Gobernador sino que reemplaza a su padre quien vive en Quito y deja a su hijo toda libertad de actuar. Los indios se quejan especialmente de que no deja tranquilas a las mujeres e hijas y que impone fuertes sanciones en caso de encontrar la menor resistencia. Un día se agota su paciencia, y es cuando Melo ordena que se le den palizas a un indio y se le encierre por haber acompañado a un cura durante sus viajes, probablemente sin su autorización. Los parientes del infortunado y con ellos todos los habitantes del pueblo le piden perdón a Melo. Pero éste no se ablanda, más bien empieza a atacar a los indios con su espada; éstos, a su vez, le atacan con lanzas, palos y cuchillos. El Gobernador tiene que retirarse a la iglesia, donde intenta esconderse tras una imagen de la Virgen María. Pero en presencia del vicario de Santa Rosa, Joaquín Ignacio Hidalgo, los indios le apalean hasta que está medio muerto y lo dejan abandonado en la iglesia. Melo tiene que huir a Quito (214) y en 1809 el Presidente de la Audiencia se ve forzado a enviar a Mariano Basantes a que vaya de "Teniente de Gobernador" a la región de los Quijos (215).

Hasta hoy día no hay respuesta a la pregunta de si los Quijos levantaron las armas por propia iniciativa o si fueron incitados por otras personas. Por lo menos, el Gobernador de aquella época y Comandan-

te General de Maynas Diego Calvo, dice que el recién nombrado Obispo de Maynas había incitado a los Quijos y otros indios, a los que visitó poco tiempo antes durante su viaje de visita. (216).

No creemos que el Obispo haya incitado directamente a los Quijos, sino más bien parece que su actitud amiga para con los indios tuvo efectos estimulantes; de tal manera que los indios cobraron valor para defenderse. Además hay que tener en cuenta que el Obispo era un hombre muy luchador y que en muy poco tiempo tenía discusiones no sólo con los demás hermanos de la orden franciscana, sino también con la administración civil. Por ello, ni el Obispo, ni el Comandante General omiten oportunidad alguna para denunciarse mutuamente al Virrey, siendo muchas veces imposible determinar si una acusación es cierta o no. En esta "lucha por el poder" ni siquiera vacilan en interpretar de manera negativa algunas disposiciones positivas. Por ejemplo, en una parte se dice que el Obispo trasladó los pueblos de Payamino y Napotoa a otros lugares y las campanas de Archidona las hizo llevar al pueblo Suno, y que esto y la confección de un registro de habitantes se hizo con la única finalidad de disolver la "Gobernación del río Napo" sometiéndola a una administración meramente eclesiástica (217).

Parece que aún en los años siguientes, los Quijos se oponen a la administración española. En 1817, el Virrey de Lima ordena al Gobernador de Maynas que envíe a la región de los Quijos un sargento y cuatro soldados para que ayuden en el cobro del tributo (218). En definitiva, los soldados no son enviados porque no han recibido la paga desde hace mucho tiempo y porque no hay fondos para pagar el viaje (219), pero la orden del Virrey pone de manifiesto claramente la existencia de dificultades en la región de los Quijos.

La culpa de ello, no la tienen exclusivamente los funcionarios civiles sino también algunos curas. Ciertamente que la situación de ellos no es nada envidiable; desde la fundación del Obispado de Maynas ya no reciben sueldo de Quito (220), y los tributos, de cuyo rendimiento deben ser pagados, no ingresan sino de manera irregular; en cambio, algunos curas abusan de su situación para enriquecerse por cuenta de los indios. En esto se destaca especialmente el párroco de Archidona, Anselmo Cuesta. Pide el doble en "diezmos", además cinco pesos y un real por cada matrimonio, dos reales por un bautizo, cuatro reales por tocar las campanas, etc. Dado que los indios no tienen dinero al contado, los habitantes de Puerto Napo tienen que pagar en oro y los de Archidona en cera y algodón. Si no cancelan voluntariamente sus "deudas", los funcionarios indios tienen que ir a las casas y obligar a los deudores a pagar.

A pesar de que los indios están exentos de prestar servicios

personales, o por lo menos deben ser remunerados por ello, el párroco los emplea para servicios de cargadores y otros sin pagarles nada (221). Un día en que necesita dinero para un viaje, convence -hasta con palizas- a jóvenes apenas adultos de que se casen a fin de cobrar las tarifas. Pero hay otro procedimiento más con el que el párroco aumenta sus ingresos. Por una sabanilla de altar en la iglesia de Puerto Napo les cobra tanto a los habitantes de la población, que por este importe se podrían comprar 40 de tales sabanillas, y después de misa cierra la puerta de la iglesia y no deja salir a los indios antes de obligarlos a comprar, a precio subido, objetos que no desean (222). A raíz de una reclamación del Gobernador Castillo Renjifo, el párroco es trasladado, pero queda incierto si la situación de los Quijos va mejorando, porque también en los decenios posteriores, ya bajo administración de la República, tienen que sufrir abusos semejantes, aunque no tan exagerados como en el caso de este párroco.

Los Quijos en tiempos de la República (siglos XIX y XX).

Para los Quijos, el paso de la época española a la republicana apenas significa nada en el transcurso de su historia. En Ecuador, el movimiento de Independencia y de las consiguientes luchas entre las tropas españolas y las republicanas, son preponderantemente un asunto de los blancos y mestizos y mientras que los indios casi no toman parte. Sabemos de informes contemporáneos que ambos lados ocupan a los indios para servicios auxiliares y de la tropa (223). En la región de los Quijos se habrá hecho de un modo semejante aunque en menor escala. Pero parece que allí no ha habido verdaderos combates. Aunque ya en 1809, el Gobernador Juan Miguel Melo se adhirió a los rebeldes en Quito, y más tarde un grupo de patriotas penetró a la región de los Quijos, sin embargo, muy pronto los españoles dominan nuevamente la situación y siguen dominándola hasta que se consigue la independencia definitiva en 1822 a raíz de la batalla del Pichincha, en cuya faldas se halla Quito (224).

Continúa la intranquilidad entre los Quijos, que había nacido a principios de siglo, aún bajo el dominio de los españoles. En 1824, los habitantes de Puerto Napo matan al Gobernador José Torres. Durante los dos años transcurridos desde su nombramiento, perdió todas las simpatías entre los Quijos. Finalmente, da el punto de toque cuando apresa a un indio de Puerto Napo, acusándole de que durante diez años no ha pagado tributo, cosa que el infortunado no estaba en situación de hacer porque durante ese lapso se encontraba fuera del país. En ello, los indios ven el motivo para deshacerse definitivamente de su Gobernador. Al movimiento de sublevación en Puerto Napo se adhieren otros pueblos, por ejemplo, Napotoa y Cotapino, "donde los habitantes matan a su párroco". Sin embargo, al Coronel Ramón Aguirre, sucesor del Gobernador Torres, con ayuda de soldados de la Sierra, consigue en poco tiempo restablecer el orden en la región de los Quijos. (225).

En 1826 aparece en la región de los Quijos un tal Miguel Rubio quien dice haber sido nombrado Gobernador. Pide a los indios que se retiren a las selvas "hasta que lleguen sus papeles". Los Quijos cumplen con su consejo sin extrañarse de tan rara disposición en un Gobernador. Resulta muy difícil a los tenientes (el verdadero Gobernador se halla en Quito) conseguir que los indios vuelvan. En Archidona lo logran al poco tiempo, pero Loreto sigue abandonado aún en 1830.

De esta manera, los nativos evitan el pago de tributos que siguen cobrándose en los tiempos republicanos. En realidad, el 13 de marzo de 1811, las Cortes de Cádiz habían decidido la anulación del tributo (227), pero esta disposición no llegó nunca a cumplirse. El 15 de

octubre de 1828, Simón Bolívar en calidad de Presidente de la gran Colombia, determina que cada indio que tenga de 18 a 50 años tiene que pagar tres pesos y cuatro reales al año, estando exento de otros gravámenes, incluso los eclesiásticos. Además dispone la conservación de los funcionarios indios en la forma anterior (228). Debido a que los Quijos y los demás indios del Oriente, muchas veces evitan los pagos mediante la fuga, el Congreso de la República del Ecuador resuelve el 13 de noviembre de 1846, con indicación de esta misma razón, que los indios del oriente ya no deben pagar "contribución personal" (229). Después de casi 300 años de vida bajo el régimen de los blancos, se extinguió, con base legal, uno de los mayores males de los Quijos.

En cambio, hay otros que subsisten. Así, por ejemplo, se sigue raptando a niños y mujeres del Napo, vendiéndolos luego en Quito (un muchacho por un hacha de valor de un dólar) (230). Pero en general no se trata de Quijos, sino de miembros de tribus no cristianas de la parte media e inferior del Napo.

Los Quijos sufren mucho con las ventas forzosas, los llamados repartos, que se habían introducido en el siglo XVIII. Juan y Ulloa los describen detalladamente en lo que respecta a la Sierra (231). Los primeros datos referentes a la región de los Quijos remontan al año de 1818 (232). Posteriormente, casi todos los informes del siglo XIX señalan este hecho (233). Según Osculati, los "repartos" se efectuaban en Archidona dos veces al año (234), pero generalmente se procede de tal manera que los domingos, cuando vienen a misa, el Gobernador o uno de sus delegados entrega a los indios un paquete con algunos objetos, como espejos, pequeños cuchillos, cruces, etc. y les dice que dentro de cierto plazo tienen que entregar el contravalor de estos objetos en forma de determinada cantidad de pita u oro en polvo. En la mayoría de los casos, los Quijos no desean estos objetos y muchas veces ni los pueden utilizar. Mediante los repartos, los indios tienen que aumentar el sueldo del Gobernador porque éste no puede vivir de lo que recibe del Gobierno durante sus cuatro años de ejercicio. Por ello, se le concede el monopolio comercial dentro de su jurisdicción, del cual se aprovecha con la ayuda de otros, normalmente de sus parientes. Los precios a pagar por los indios representan en muchas ocasiones cuatro veces el valor real de los artículos (235). Para cobrar las deudas y repartir los objetos a aquellos indios que no han acudido a la iglesia, el Gobernador y el cura (quien en general participa en el negocio) se valen de la ayuda de los funcionarios indios. Manuel Villavicencio, Gobernador del Oriente entre 1849 y 1853, cree que muchas veces, los Quijos aceptaban gustosos los objetos "repartidos", porque con ello obtenían la "licencia" para alejarse de la población a fin de efectuar la producción de pita o lavar oro cerca de sus

casas escondidas en las selvas, con lo cual podían sustraerse a un control directo (236).

Aún después de que los Quijos fueran oficialmente exentos de pagar impuestos personales, los funcionarios y curas siempre encontraban alguna posibilidad para cobrarles tributos. Como tales hay que considerar los "camaricos", o sea, obsequios más o menos forzados que se entregan al cura o al Gobernador con ocasión de una boda o de otra fiesta. En 1846, por ejemplo, los indios pagan al cura productos por el valor de un peso a fin de obtener permiso para celebrar una fiesta con baile y trago, y cuatro pesos con ocasión de un matrimonio. También el Gobernador recibe alimentos y por ellos da objetos de menor valor, como anzuelos y otras bagatelas (237). Cuando Marcos Jiménez de la Espada se encuentra en Puerto Napo, en el año de 1865, los Quijos pagan al cura sus derechos en forma de oro y añaden como "camarico" cuatro gallos y cuatro gallinas, 48 huevos, bananas, yuca y otros alimentos. Es poco probable que estos "camaricos" los hayan dado voluntariamente porque dicen que en el momento de la entrega un hombre cantó un texto como el que sigue: "Toma, aquí te traemos nuestros bienes, el fruto de nuestro trabajo y nuestro sudor, llénate, pícaro y ladrón" (238).

En aquella época, los Quijos tienen que cumplir también con otras tareas, pero ignoramos si recibían o no pago por ellas. Por ejemplo les incumbe llevar y traer el correo de Quito, limpiar las calles y plazas de los pueblos y cargar al Gobernador en una litera durante sus viajes de un pueblo a otro (239).

En las condiciones indicadas, no es de extrañar, que por principio, los indios se muestren desconfiados para con todos los blancos. Por ejemplo, cuando Jiménez de la Espada desea adquirir alimentos y objetos para su colección científica dando en trueque hilos, collares y medallas, se dice que no se tratará de un cristiano sino probablemente del "diablo", porque su actuación contrasta mucho con las experiencias adquiridas. Para evitar que las mujeres hagan caso a los blancos, los indios jefes de población difunden el rumor de que el pene de los blancos arde y arranca los intestinos como un gancho (240).

También en el siglo XIX, los Quijos se sustraen al dominio de los blancos dándose a la fuga. Un grupo de Loretos se asienta a orillas del río Huiririma, al sur del Napo. Durante largo tiempo, mantienen el contacto con los habitantes de su pueblo nativo; por ejemplo, consiguen de ellos las herramientas y les dan a cambio carne ahumada (241).

A fin de evitar los "repartos", la mitad de la población de Payamino huye al Marañón. Al Gobernador le cuesta un gran esfuerzo convencer a los habitantes de Ahuano, Santa Rosa y Suno, que no sigan este ejemplo (242). Otros Quijos se retiran a lugares alejados de su región. Pero muchas veces ni ahí están en paz, porque los blancos alquilan Záparos de los afluentes de la parte sur del Napo para que hagan de exploradores, y dice que éstos saben dar con todos los fugitivos que nuevamente son traídos a las poblaciones y puestos bajo el control de los blancos. (243).

En 1869, los jesuitas vuelven otra vez a la región de los Quijos. La cura de las almas está muy descuidada. A veces no hay ningún párroco durante años y otras épocas las poblaciones alejadas sólo se visitan en intervalos muy largos (244). Además, el 21 de septiembre de 1870, los jesuitas obtienen prácticamente todo el poder civil dentro de su misión, ya que el Gobierno de Quito reconoció que la doble posición del Gobernador como funcionario y comerciante sólo surtió efectos desfavorables para los indios (245). Aparte de la fundación de escuelas y del gobierno de las almas, uno de sus cometidos más importantes es la prohibición de los "repartos". Por ello, incluso, expulsan algunos comerciantes de la región. Los viajeros que en aquella época se encuentran por allí, nos informan de las quejas de las personas afectadas (246).

Hasta 1875, los jesuitas lograron, entre otras cosas, fundar escuelas con algunos cientos de alumnos. Pero en ese año, hay dos acontecimientos que ponen en peligro la labor realizada hasta la fecha, o por lo menos la dificultan considerablemente. Por un lado, la región de los Quijos es castigada por las viruelas introducidas desde Quito y los indios se retiran a la selva por el lapso de algunos meses (247), por otro lado, el 6 de agosto de 1875, Faustino Lemos Rayo mata a García Moreno, Presidente de la República, amigo y protector de los jesuitas. Por parte del asesino el hecho tiene más bien motivos personales que políticos. Lemos Rayo era Gobernador de la región de los Quijos, pero a raíz de las declaraciones hechas por los indios gracias a la mediación de los jesuitas el Presidente lo destituyó, causando con ello casi la ruina económica de Lemos Rayo. Por ello, éste quiere vengarse y admite que los enemigos políticos de García Moreno lo utilicen como instrumento de ellos (248).

Como consecuencia, después de poco tiempo, los jesuitas vuelven a perder su firme posición. En 1879, el sistema de las "licencias" y "repartos" se encuentra implantado como antes. Ahora, hasta los indios se vuelven en contra de los misioneros. Incluso se niegan a entregar alimentos pagados (249). Prefieren aceptar los "repartos" a no

obtener "licencias" algunas, las que les brindan la posibilidad de celebrar tranquilamente sus festejos con baile y trago. El régimen de los jesuitas les resulta muy duro. En alguna ocasión, Wiener por ejemplo, presencia que la sanción impuesta por embriaguez consiste en la entrega de cuatro libras de pita. Igualmente, los Quijos tienen que pagar a los misioneros derechos en forma de dinero o productos. Fracasan también los intentos de los misioneros de asentar en los pueblos a los indios que viven dispersos, ya que los Quijos no quieren perder más de su libertad. Por ejemplo, a los habitantes del río Pano les queman sus casas para conseguir que se trasladen a Archidona, pero éstos prefieren huir a la selva (250).

Todo ello conduce a una nueva sublevación en 1892, dirigida contra los Padres de la misión jesuítica. El padre López Sanvicente -en cuyo informe detallado nos basamos (251)- atribuye la culpa exclusivamente a algunos comerciantes blancos que, según el, habían incitado a los Quijos a expulsar a los Padres, a fin de atender sus negocios sin intervención de otra parte (252). Es muy probable que en parte haya sido así, pero no parece muy posible que hayan podido incitar a los Quijos a una acción en la que estos estuvieran completamente desinteresados. Probablemente no hubiera surgido la rebelión sin existir los resentimientos de los Quijos frente a los misioneros, los cuales, durante algún tiempo, no sólo ejercían la administración eclesiástica sino también la civil y no siempre trataban a los indios con mucha delicadeza.

Los acontecimientos se inician a fines de agosto de 1892, cuando tres blancos llegan al pueblo de Concepción. Tal como se había concordado antes, los indios se sublevan a su llegada y desarman la guarnición que se compone de dos soldados. Luego, unos 60 hombres de Concepción y los tres blancos, todos provistos de algunos fusiles, de lanzas y machetes, avanzan a Loreto, la sede la misión y del Jefe Político de la región. Llegan en la tarde del 30 de agosto y se unen a los indios de ese lugar. Entre un grupo de 200 hombres toman presos al funcionario y a los cuatro misioneros, les dan palizas lastimando especialmente a algunos de los hermanos, y los encierran en una de las casas. La misión es saqueada, pero los indios se ponen de acuerdo para no matar a los presos sino llevarlos en canoas Napo abajo, para ahí abandonarlos en alguna parte. Sin embargo, en Chontacocha, donde piensan embarcarse para su viaje Suno y Napo abajo, los indios se encuentran con algunos soldados que libertan a los presos y, dentro de poco, vuelven a imponer el orden en Loreto.

Mientras tanto, la noticia de los sucesos en Loreto había llegado a Archidona, donde los padres y monjas esperan con miedo el ata-

que de los indios. Pero en Archidona no se llega a la rebelión abierta porque ya el 10 de septiembre llega allá un grupo de soldados enviados inmediatamente por el Gobierno de Quito. Los indios se retiran temerosos a la selva y dentro de poco tiempo vuelve a reinar la paz en toda la región de los Quijos. Con ello termina el último intento de rebelión de los Quijos contra los blancos. Desde el punto de vista psicológico, es interesante ver que los Quijos no se sublevan contra los misioneros sino influenciados por los mencionados comerciantes, y que a la llegada de los soldados se retiran sin oponer resistencia. Han perdido la confianza en sí mismos, un hecho que ya se nota en la intranquilidad a comienzos del siglo.

Después de fracasada la sublevación, muchos indios se dan a la fuga, probablemente porque temen eventuales represalias. Así es que, con excepción de pocos habitantes, se abandona el pueblo de Santa Rosa. Parte de los fugitivos avanza hacia el norte, a territorio colombiano, y después de efectuar combates con los Cofanes se asientan cerca de Puerto Asís, a orillas del río Putumayo, donde siguen viviendo hasta hoy día (253). Otros van hacia el sur. En 1928, los misioneros dominicanos asientan a diez de estas familias en el pueblo recién fundado de Santo Domingo, a orillas del río Tigre; hasta esta fecha habían llevado una vida vagabunda, asentándose cada uno o dos años en otro lugar (254).

Entre los indios de Loreto, el recuerdo de los sucesos de 1892 sigue vivo hasta hoy día. Una de los habitantes, llamado Luciano Papa, supo de ellos por su abuelo y nos contó en 1955 que en los tiempos de los jesuitas, Loreto estaba situado el otro lado del río Suno. Según él, los padres habían construido una gran iglesia. Pero dado que continuamente obligaban a los indios a lavar oro y realizar otros trabajos, molestando a sus mujeres y jovencitas, éstos, un día les embarcaron en una balsa, dejándola flotar río abajo. Pero, según él, no mataron a ninguno de los padres.

Se ve que en el recuerdo de los Loretanos, la sublevación fracasada se convirtió en un éxito. Probablemente, la explicación está en que pocos años más tarde, los padres tuvieron que abandonar el Oriente por orden del Gobierno liberal de Eloy Alfaro, y en el curso de los años, los indios iban fundiendo los dos acontecimientos en uno solo.

Hacia fines de siglo, los Quijos también son afectados por el mal afamado auge del caucho en la cuenca del Amazonas. Ya en 1892, un grupo de Quijos que en su mayoría provenían de Archidona, se encuentran en una hacienda en San Javier, en la parte media del Napo, ha-

ciendo de recolectores de caucho (255). Pero especialmente, después del cambio de siglo, los Quijos sufren grandes pérdidas porque muchos de sus hombres son llevados a la región del caucho. Indios loretanos de edad nos contaron que en tiempos de sus padres "más de mil hombres" emigraron de la región de Loreto, Avila San José, Payamino y Cotapino y que no han vuelto más que "unos cuarenta" de ellos. Ni siquiera el 10 o/o de ellos se fueron voluntariamente, la mayoría fueron obligados por gente armada y en parte atacados, se les hizo avanzar a fuerza de palizas. Los tratantes de hombre que muchas veces llevaban uniforme para hacerles creer a los indios que actuaban por encargo del Estado, vendían sus presos el Perú, Brasil y Bolivia.

A principios de este siglo, se abandona el sistema de los "repartos" y "Licencias" en su forma antigua. Parece que a estos efectos ejercía gran influencia la "Ley para la Región Oriental" del 25 de octubre de 1899, mediante la cual, bajo pena de ser expulsado del Oriente, se prohíben nuevamente los "repartos", el trabajo forzoso, etc. Pero a diferencia de los tiempos anteriores, el poder del Estado, poco a poco va imponiéndose frente al egoísmo de los comerciantes y otros blancos del Oriente. Además, en su artículo 17, la mencionada ley dice que ningún funcionario puede autorizar o tolerar la venta de niños a precio alguno, ni en trueque por artículos comerciales. (236).

Ahora, esto no significa que los blancos residentes en la región de los Quijos hayan dejado de aprovecharse de los indios para sus fines propios. El viejo sistema se modifica. Por ejemplo, desde el año 1920 aproximadamente, (de los años anteriores no hay informes), sabemos que casi todos los indios que viven en la cercanía de las colonias de los blancos, dependen de un llamado patrón. Este domina a un número de familias, a quienes da artículos a crédito, en cuyo pago ponen a disposición su mano de obra. En la práctica, el efecto es que en Archidona, Tena y Puerto Napo, resulta casi imposible conseguir cargadores o tripulación para canoas, sin relacionarse con un patrón. Este cobra al viajero y descuenta el dinero recibido del valor adeudado por los indios.

Cuando un Quijo se casa con la hija de una familia que depende de otro patrón, según Wavrin, el patrón del joven paga al patrón de la muchacha una compensación, o sea el pago de las deudas, valor que luego se carga al joven matrimonio (257).

Las visitas de los indios al pueblo, donde se les ofrece aguardiente, constituyen una buena oportunidad para hacer que éstos se endeuden. Una vez borrachos, es fácil convencerlos de que artículos tanto necesarios como completamente innecesarios, compren a un precio muy

elevado. Ya que los blancos residentes en la región de los Quijos casi no están capacitados para efectuar ellos mismos las duras faenas físicas como la construcción de caminos, servicios de carga, lavar oro, etc., cada patrón tiene mucho interés en conseguir que el mayor número posible de indios dependan de él. Los Quijos no están muy dispuestos a trabajar voluntariamente como peones, así que no hay sino muy pocos blancos que no hayan adoptado el sistema del "patronazgo" (256).

Hoy día ya no existe la auténtica venta de niños. En cambio, es muy difundida la costumbre de que los indios obsequien al patrón un niño, especialmente uno de un par de gemelos. Este, adopta al niño y lo hace registrar a su nombre ante la autoridad correspondiente. Hasta que sean mayores, estos niños y niñas llamados "pongos", el patrón cuida de ellos. En cambio, tienen que hacer trabajos domésticos y otros.

Igual que en anteriores épocas de su historia, los indios son trasladados también en el siglo XX. Así, los encontramos a orillas del río Aguarico y en la parte media e inferior del Napo, donde trabajan en las haciendas de sus "patronos". Los datos publicados por Tessmann acerca de los Quijos, los recogía en los años 20 entre tales grupos residentes en la parte inferior del Napo. (260). De igual manera, unos 100 indios de Archidona, Tena y Puerto Napo son asentados en la hacienda Zatzayacu, situada a orilla del río Ansupi, en el camino del Napo a Puyo. Ahí, los indios tienen que trabajar para "cancelar sus deudas". Pero más tarde, vuelven a su tierra (261).

Después de expulsados los jesuitas, hay varios clérigos que actúan entre los Quijos, pero sin que su actividad de párroco sea muy intensiva. Esta situación cambia cuando llegan al Oriente los padres josefinos que hasta hoy día continúan allí. Entre otras cosas, han instalado escuelas, plantas eléctricas, talleres, un hospital con botica y servicio radiotelegráfico. Todos estos establecimientos están a disposición tanto de blancos como de indios, de tal manera que ahora se encuentran carpinteros y mecánicos indios y que un número reducido de Quijos establecidos en las cercanías de las poblaciones saben leer y escribir español. Desde 1924, los josefinos reciben ayuda de las Madres Doroteas que se dedican especialmente a la enfermería y a la educación de las niñas (262).

Pocos años después de llegar los padres josefinos, empieza su labor también una misión protestante bajo la dirección de norteamericanos (263). Pero hasta ahora no tienen el éxito alcanzado por las misiones católicas, aunque disponen de posibilidades materiales y técnicas mucho mayores que los josefinos (tienen avionetas, etc.); es natural que

la labor de estos últimos resulte más fácil en un país eminentemente católico como es el Ecuador. También existen escuelas fiscales en la región de los Quijos. Pero resulta imposible dar una fecha exacta de los Quijos que junto a los hijos de residentes blancos asisten a las escuelas fiscales y religiosas y cuántos de ellos terminan su formación escolar. Por diferentes razones, los datos respectivos varían considerablemente. Pero nuestra impresión personal ha sido la de que aún en la cercanía de las poblaciones no hay sino pocos indios que saben hablar español y tal vez escribir y leer.

Oficialmente los Quijos se consideran hoy día como ciudadanos con todos los derechos y deberes correspondientes. Como todos los habitantes de las provincias del Oriente, están exentos del pago de impuestos directos. Según la legislación ecuatoriana, los hombres alfabetos tienen la obligación de votar; las mujeres alfabetas tienen derecho al voto. Igualmente los jóvenes de 20 años tienen que presentarse a la selección para el servicio militar. Este servicio lo prestan preponderantemente en las guarniciones del Oriente, donde debido a sus conocimientos de la región, sirven mejor que los provenientes de la Sierra o de la Costa. Así, por ejemplo, uno de los caídos con ocasión de los conflictos fronterizos que en 1941 tuvieron lugar en la parte media del Napo, era un indio Quijo (264).

Pero en realidad, los Quijos siguen estando sometidos a algunas restricciones de su libertad. Por ejemplo, los guardias militares no dejan pasar (1955) a Puerto Napo y Tena (Napo arriba) a ningún indio del interior que no presente un certificado del funcionario administrativo competente o de su patrón. Por otro lado, en repetidas ocasiones tienen que defenderse de los blancos que desean denunciar parte de las propiedades indias bajo el pretexto de que se trata de tierra baldía. Desde 1949, existe la Junta de Protección Indígena, encargada de defender a los Quijos en éstos y otros casos. Se compone del Jefe Político del Cantón, de un sacerdote, un maestro y un indígena de influencia. Su cometido es revisar los contratos de trabajo celebrados entre indios y blancos y hacer las investigaciones pertinentes en caso de queja por parte de los indios (265).

Pero lamentablemente, los Quijos ignoran muchas veces las respectivas disposiciones legales, como aquella de que toda la tierra reclamada como propiedad debe ser registrada en el catastro, y tampoco comprenden por qué la tierra que durante generaciones pertenecía a su familia, de repente ya no es de su propiedad. Por ley, tienen la posibilidad de registrar como Comunidad la tierra de un grupo de familias, pero entre los Quijos nunca se dió el caso, y en las demás regiones del

Oriente sólo conocemos un caso entre los Canelos cerca de Puyo. Hoy como antes, los Quijos prefieren abandonar su tierra cuando ven que no pueden imponerse. En estos casos suelen huír a la selva retirándose allí de los blancos.

También en las leyes últimamente emitidas, el Estado señala especialmente la protección de los indios. El artículo 67 de la "Ley Especial de Oriente" de 1955, reitera expresamente la prohibición de emplear indios para trabajos forzados ya que para ellos también rigen las disposiciones del "Código de Trabajo" de la República; y el artículo 68 dispone que los patrones deben tener un botiquín con los medicamentos más necesarios poniéndolo a disposición gratuita de sus trabajadores. (266).

En realidad, no hace más que algunos decenios que los Quijos buscan trabajo voluntariamente, o sea que ya no lo hacen solo forzosamente para cancelar sus deudas. Pero en la mayoría de los casos se trata de hombres jóvenes que trabajan durante un lapso relativamente corto, por días o por algunas semanas, y que luego vuelven a su vida acostumbrada. Aún más raro es el trabajo voluntario de mujeres y muchachas en casa de los blancos, y son casos de excepción cuando un matrimonio pasa para siempre a la hacienda de un blanco para trabajar allí, apartándose con ello de la unión familiar.

Sin embargo, desde la década de los años 30 se dan casos de que Quijos jóvenes van por un tiempo determinado a trabajar fuera de su región, y esto tanto en las demás partes del Oriente —por ejemplo, al servicio de las compañías petrolíferas— como también en las plantaciones de banano de la Costa. Pero la mayoría de ellos vuelven al vencer su contrato.

Hoy día reina la paz en la región de los Quijos, debido a que la misión y la administración ejercen un firme control sobre los indios, y no hay sino riñas internas que casi nunca se arreglan violentamente. En cambio, sigue habiendo una especie de guerrilla fronteriza con los Aucas que viven en la parte sur del Napo y que, desde el punto de vista etnográfico, se desconocen casi por completo. Estos, atacan a los lavadores de oro en la orilla sur del Napo e incluso vienen al otro lado del río. Tan sólo durante el lapso que el autor se encontró en la región de los Quijos, hubo cuatro de estos ataques. Muy raras veces los Quijos pueden defenderse de los atacantes. Los Aucas casi siempre se introducen silenciosamente por la noche y los matan dormidos con sus lanzas de madera chonta.

Prácticamente, no hay como pisar la región al sur del Napo,

aproximadamente entre los ríos Arajuno y Tiputini.

De vez en cuando, los Quijos realizan una expedición represiva a la región de los Aucas. Armados con fusiles, van en búsqueda de una casa de los Aucas y matan a todos los que encuentran.

Notas

- (1) Canela Alba.
- (2) Fernández de Oviedo 1851-55, IV, 215.
- (3) Rumazo González 1946, 6.
- (4) Jijón y Caamaño, 1936-38, I, 110.
- (5) Cabildos 1534-38, 106-107.
- (6) Cabildos 1534-38, 354.
- (7) Rumazo González 1946, 2.
- (8) Por ej. 1543 (Leyes de Indias, Libro I, tit. 24, ley 4).
- (9) Siempre que no se haya indicado otra cosa, la siguiente descripción de expedición se apoya en el informe de Gonzalo Díaz de Pinera, en "Díaz de Pinera 1539".
- (10) Sánchez Barreda 1560.
- (11) Ya que debe haberse tratado del Sumaco (3.871 mts., Cahui y Huarozta habrán estado situados al norte de éste, o sea entre Baeza (lugar del campamento de Díaz de Pinera) y la parte superior del río Suno.
- (12) Hatunique se encontraba aproximadamente por las fuentes del río Cofanes, un afluente del Aguarico, en la región de los Cofanes, o sea de los vecinos septentrionales de los Quijos.
- (13) Samayos Chinchilla 1960, 40.

- (14) Cabildos 1539-43, 24.
- (15) Cabildos 1539-43, 23.
- (16) Jijón y Caamaño (1936-38, II, 24) dice que Pinera realizó una segunda expedición por los meses de mayo a junio de 1539, con ocasión de la cual retiraron los españoles dejados en el campamento. Se vale del indicio de que hasta el 21 de junio, Pinera no asistió a ninguna sesión del Cabildo. Dice que Pinera, no mencionó esta segunda expedición en el informe acerca de sus méritos, porque no había sido coronada por el éxito. En cambio, en este punto, no podemos compartir la opinión de Jijón y Caamaño.
- (17) Rumazo González 1946, 50.
- (18) Cabildos 1539-43, 204.
- (19) Grijalva 1940, 226.
- (20) Samayos Chinchilla 1960, 41.
- (21) Morales Padrón 1955, 109
- (22) Cobo 1956, I, 388.
- (23) Cieza de León 1881, 62.
- (24) López de Gómara 1954, I, 239.
- (25) Siempre que no se haya indicado otra cosa, la siguiente descripción de la expedición se apoya en el informe de Gonzalo Pizarro contenido en su carta dirigida al Rey, de fecha 3 de septiembre de 1542 ("Pizarro 1942").
- (26) Carvajal 1942, 3.
- (27) Ortiguera 1909, 328.
- (28) Cieza de León 1881, 65-66.
- (29) Armas Medina 1936, 407-08.
- (30) Schottelius 1935-37, X, 76.
- (31) Armas Medina 1956, 404, -405.
- (32) Las "leguas" mencionadas en los documentos antiguos no corresponden generalmente a la distancia oficial de 4,175 kms. Más bien hemos de tomarlas como horas de caminata, lo cual ya fué anotado por F. Termer en 1920 (según Sapper 1936, 14). Estas "leguas" varían según la dificultad del terreno, así que en la selva montañosa podrían comprender tan sólo algunos cientos de metros. Además, haciendo el cálculo oficial de una legua igual a 4,175 kms., resultarían distancias incompatibles con la realidad. Véase también Gil Munilla 1954, 128, nota 40.
- (33) Ortégón 1958, 247.
- (34) Oberem 1961.
- (35) Según los informantes de Cieza de León (1881, 70) no han sido sino 40 canoas con gente armada, los que atacaron a los españoles, dato que parece más probable dado el ancho relativamente reducido del río Coca.
- (36) En aquella versión del informe de Carvajal que nos fue transmiti-

- do por Fernández de Oviedo (Carvajal 1942, 5), se enuncia el año 1542. Sin embargo no se trata de un error de pluma Para Carvajal el año de 1542 comienza ya en 25 de diciembre de 1541 (según el llamado "estilo navideño") cosa que muchas veces se pasa por alto.
- (37) Cieza de León 1881, 75.
- (38) Cieza de León 1881, 77-81, 288-289. Porras Garcés (1961, 26-27) cree poder afirmar que Gonzalo Pizarro atravesó los Andes un poco más al sur que Pinera y que no regresó Napo arriba, sino por el río Suno. Habría que investigar más a fondo esta interesante cuestión. En cambio, no tiene mucha importancia para el presente estudio, razón por la cual se ha seguido la opinión general de que regresó Napo arriba.
- (39) Cartas 1877, 469.
- (40) Cartas 1877, 487 (Carta de Vaca de Castro, escrita en Cuzco y dirigida a Carlos V con fecha 24 de noviembre de 1542).
- (41) Levillier 1921, I, 201 (Carta de Pedro de la Gasca, fechada en Lima el 17 de julio de 1549 y dirigida al Consejo de Indias).
- (42) Cartas 1877, 565 (Carta del Cabildo de Lima, dirigido a Carlos V con fecha 11 de agosto de 1550).
- (43) Gasca 1919, 142.
- (44) Friederici 1925.
- (45) Morales Padrón 1955.
- (46) Por ej., R. Reyes y Reyes en la introducción a Velasco 1941, V.
- (47) Konetzke 1959, 347.
- (48) Trimborn en la introducción a Friede – Vázquez Machicado 1957, 372.
- (49) Huizinga 1952, 27.
- (50) Trimborn 1954.
- (51) Jiménez de la Espada 1897 b, CLXVIII.
- (52) Mittler 1951, 48.
- (53) Juan Solórzano en su "Política Indiana" (1618) define la Encomienda como sigue. Dice que es un derecho otorgado mediante gracia real a aquellos que en las Indias han obtenido méritos, derecho que les permite exigir y recaudar tributos a los indios encomendados a ellos por el tiempo de su vida y, según la ley de sucesión, el de un heredero, teniendo ellos la obligación de procurar el bienestar espiritual y físico de los indios, de habitar en la provincia donde está situada la Encomienda así como de defenderla. (Según Zavala 1935, 257).
- (54) Konetzke 1959, 324-25.
- (55) Rumazo González 1946, 87. (En lo que sigue de éste capítulo, muchas veces hay que hacer referencia a Rumazo González, porque él usó fuentes que nosotros no conseguimos estudiarlas).

- (56) Ramírez Dávalos 1559.
- (57) Jiménez de la Espada 1897 b, CLXIX.
- (58) Atahualpa 1556-86, f. 6 r.
- (59) Rumazo González 1946, 87.
- (60) Ramírez Dávalos 1559.
- (61) Baeza 1559.
- (62) Porras Garcés 1961, 144-46.
- (63) Hacho de Velasco 1559-79, f. 64; Vivanco 1942, 133-34.
- (64) Jiménez de la Espada 1897 b, CLXXII.
- (65) Oficios 1552-68, 232-34.
- (66) Véase Rumazo González 1946, 102.
- (67) Véase Rumazo González 1946, 105.
- (68) Rumazo González 1946, 106-7
- (69) Ya que en esa época, los caballos eran de suma importancia para las expediciones militares de los españoles y, por otro lado, aún no había muchos en América, a esos animales, a veces, se les atribuyó más valor que a un soldado. Por eso es que frecuentemente, para señalar la importancia de algún hombre, se indica el número de caballos que posee.
- (70) Hacho de Velasco 1559-79, f. 24, f. 35.
- (71) Domínguez Miradero 1942, 153.
- (72) Según Cabello Balboa (1945, 67), Jumandi incluso invitó a los españoles a fundar una ciudad en su territorio, lo cual, sin embargo, no parece probable.
- (73) Rumazo González 1946, 125-128.
- (74) Rumazo González 1946, 122.
- (75) Jiménez de la Espada 1892, 453.
- (76) Acerca de las disposiciones respectivas véase Konetzke 1945; Ots Capdequi 1959, 366-69; Leyes de Indias, lib. VII, título III.
- (77) Oficios 1552-68, 174, 473, 482, 496.
- (78) Salazar de Villasante 1881, 33.
- (79) Morales 1559-62.
- (80) Ortiguera 1909, 406.
- (81) Lemus 1881, CIV.
- (82) Ortiguera 1909, 409.
- (83) Ots Capdequi 1945, 217.
- (84) Carranza 1897, CXXXV.
- (85) Peñafiel 1569/70.
- (86) Toledo 1570.
- (87) Ortegón 1958, 246.
- (88) Valverde — Rodríguez 1897, 12.
- (89) Zúñiga 1885-86, 50.
- (90) Zúñiga 1574.
- (91) Libro de Oficio.

- (92) En cuanto a mayores detalles sobre Ortegón, véase la introducción a Ortegón 1958.
- (93) Ortegón 1958, 241-249.
- (94) Ots Capdequi, 1959, 108.
- (95) Schäfer 1935 - 47, II, 307.
- (96) Konetzke 1953-58, I, 225.
- (97) Ots Capdequi 1959, 110.
- (98) Konetzke 1953-58, I, 416.
- (99) Specker 1951, 428-29; Armas Medina 1953, 379.
- (100) Peña 1943-44, 81; Leyes de Indias, libro IV, título III, ley I.
- (101) Valverde— Rodríguez 1897, 19. En América durante los primeros decenios posteriores a la conquista, se exigía también a los indios el pago de los "diezmos". Pero posteriormente se generalizó el criterio de que el "diezmo" se encuentra incluido en el tributo, del cual efectivamente se pagaban los doctrineros (Rodríguez Valencia 1956-57, II, 31).
- (102) Por ej., Galavía 1873, 163; González Suárez 1890-1903, III, 62; Zúñiga 1885-86, 50.
- (103) Rumazo González 1946, 185.
- (104) Siempre que no se indique lo contrario, la siguiente descripción del levantamiento de 1578 se basa en el detallado informe de Ortiguera 1909, 407-20, así como en datos de Ordóñez de Ceballos 1905, 397-98, y Cabello Balboa 1945, 67-72. Según lo expuesto más adelante en el capítulo sobre "Creencias religiosas y brujería", los "brujos" de los Quijos son auténticos chamanes en el sentido del chamanismo siberiano. Sin embargo, ya que el concepto más neutral de "brujo" o "hechicero" se encuentra tan generalizado en la literatura referente a los Quijos, nos decidimos a utilizarle también en este estudio.
- (105) Puento 1583.
- (106) Espinoza Soriano 1960, 259, 267.
- (107) Lizárraga 1909, 527.
- (108) Atahualpa 1556-86, f. 11; Lobato de Sosa 1591-92, f. 3, f.5, f.
- (109) Cabello Balboa 1945, 73.
- (110) Todavía en 1590, los cráneos podían verse cerca de la iglesia de San Blas (Ordóñez de Ceballos 1905, 403).
- (111) Pfandl, en la introducción a Marañón 1939, 54.
- (112) Rodríguez Urban de la Vega 1895, 124.
- (113) Eckert 1941.
- (114) Eckert 1951.
- (115) Rodríguez Decampo 1897, XLV.
- (116) Figueroa 1904, 110.
- (117) Ortegón 1958, 246.
- (118) Jiménez de la Espada 1897 a, CLV.

- (119) Miranda 1583.
- (120) Ahumada 1588, 9 - 10.
- (121) González Suárez 1890—1903, III, 176.
- (122) Atienza 1897, 48.
- (123) Velasco 1941, 100.
- (124) Cédulas 1538— 1600, 459-60 (“minas” no significan aquí minas en la concepción general, sino lugares donde se lava oro).
- (125) Ordóñez de Ceballos 1905, 399-412.
- (126) Aunque no se dice así, expresamente, en cambio se desprende del contexto que debía tratarse de tambores de guerra o de señal, de tamaño muy grande, más o menos como los que aún existen hoy día entre los Jíbaros y Huitotos.
- (127) Ladino se llama al indio que habla bien castellano y tal vez sabe leer y escribir.
- (128) 1578/79.
- (129) Palabras quechuas, según Grimm 1896; ocumari — oso; poma — puma; cushillo — mono.
- (130) De la palabra quechua “mita” o sea, “lo que se repite periódicamente” (Friederici 1947, 416); aquí significa mano de obra que se alterna periódicamente.
- (131) Leyes de Indias, libro VI, título V, ley 3.
- (132) Leyes de Indias, libro VI, título III, leyes 21-24.
- (133) Schäfer 1935-47, II, 307; Encinas 1945-46, IV, 246.
- (134) En cuanto a datos más detallados sobre los deberes de los funcionarios de aquellos tiempos, véase: Enríquez de Almanza 1885-86, 173-77.
- (135) Ortiguera 1909, 410, 412-13.
- (136) Peña 1943-44, 82.
- (137) Lobato de Sosa 1595. El informe no lleva fecha, pero es de suponer que fue redactado aproximadamente en esa época.
- (138) Lemus 1881, C-CXII.
- (139) Cédulas 1538-1600, 590. Posteriormente se señala incluso repetidas veces que cualquier objeto de controversia debe arreglarse por cartas y que sólo en casos de excepción han de enviarse jueces de visita, a fin de evitar los grandes gastos para “vecinos y naturales”, por ejemplo 1664, 1669, 1680 (Libros de Partes, 1660-76 y 1676-1700).
- (140) Cédulas 1601-60, 53.
- (141) Konetzke 1948, 309-14.
- (142) Montesclaros 1866, 292-93.
- (143) Por ej., en 1631, los ingresos de todas las encomiendas de la “Gobernación de los Quijos” sólo ascienden a 8.000 ducados (Zavala 1935, 329).
- (144) Miranda 1617.

- (145) Cárdenas 1625.
- (146) Cárdenas 1631.
- (147) Mogollón de Obando 1650.
- (148) Santander Barconilla 1660.
- (149) Cáceres Spino 1676.
- (150) Cruz 1885-86, 160-61.
- (151) Maroni 1889-92, XXIX, 248-49.
- (152) Cédulas 1601-60, 617-18.
- (153) Acerca de la historia de los "Omaguas del Río Napo", véase Oberem 1961.
- (154) Jouanen 1941-43, I, 320; Rodríguez 1684, 124; Cruz 1885-86, 185.
- (155) Cueva 1665, 224.
- (156) Velasco 1941, 137.
- (157) Cruz 1885-86, 175.
- (158) Acuña 1942, 44.
- (159) Cruz 1885-86, 184.
- (160) Ramos Pérez 1947, 324-30.
- (161) Citado en Cisneros Cisneros 1948, 76, nota 128.
- (162) Konetzke 1949, 32.
- (163) Por ej., Ramos Pérez 1947, 290-91. Tanto en América como en otras partes del mundo, la situación especial de las regiones fronterizas llevó a seleccionar un tipo determinado entre los blancos que allí vivían. Para caracterizarlo Mühlmann (1951, 103) dice lo siguiente: "En general los "habitantes de la frontera" y los "pioneros" representan una selección de caracteres enérgicos y hábiles, de iniciativa propia y sin sentimentalismos, audaces y brutales, gente que no guía sus actos por el orden reinante en su patria, si bien les gusta hacer valer el prestigio de ésta frente a los indígenas".
- (164) Chantre y Herrera 1901, 242.
- (165) Jouanen 1941-43, I, 436.
- (166) Véase la reproducción No. 12.
- (167) Rodríguez Docampo 189, XLV.
- (168) Velasco 1941, 83; R. Reyes y Reyes en el prefacio a Maldonado 1942, II.
- (169) Jouanen 1941-43, I, 436.
- (170) Rodríguez 1684, 240.
- (171) Armas Medina 1953, 328-36.
- (172) Peña 1943-44, 130.
- (173) Jouanen 1941-43, I, 438.
- (174) Maldonado 1941, 81-82.
- (175) Chantre y Herrera 1901, 261.
- (176) Jouanen 1941-43, I, 472-74.

- (177) Maroni 1889-92, XXIX, 88.
- (178) Jouanen 1941-43, II, 442, 44.
- (179) Jouanen 1941-43, II, 404, 05.
- (180) Maroni 1888-92, XXXI, 28.
- (181) Jouanen 1941-43, II, 445.
- (182) Basabe y Urquieta 1905, 104, 105; Montúfar 1905, 149; Requena 1905 b, 267; Alcedo 1786-89, I, 186, 199.
- (183) González 1724.
- (184) González 1722.
- (185) Maroni 1889-92, XXVI, 224.
- (186) Morales y Eloy 1942, mapa 85-86.
- (187) Maroni 1889-92, XXIX, 113.
- (188) Villavicencio 1858, 78.
- (189) Loch 1938, 53.
- (190) Fernández Salvador 1941, 103.
- (191) Uriarte 1952, I, 71-73.
- (192) Maroni 1889-92, XXVI, 238-39.
- (193) Zárate 1904, 342-43.
- (194) Zárate 1904, 344.
- (195) Riofrío y Peralta 1747.
- (196) Ortíz de Avilés 1955, 273.
- (197) González 1722; González 1724.
- (198) Basabe y Urquieta 1905, 103.
- (199) Maroni 1889-92, XXIX, 113.
- (200) Con ocasión de la erupción del Cotopaxi, el 30 de noviembre de 1744, las aguas del río Napo crecieron repentinamente y sorprendieron a muchos indios que en Puerto Napo se encontraban lavando oro. Gran parte de ellos se ahogaron y la población fue destruída. (Jouanen 1941-43, II, 479; Juan Ulloa, 1752, I, 298).
- (201) Basabe y Urquieta 1905, 105.
- (202) Basabe y Urquieta 1905, 104.
- (203) Uriarte 1952, I, 63.
- (204) Basabe 1768, 35.
- (205) Requena 1905, a, 223.
- (206) Hernández Bello, 1919, 257-263.
- (207) Villavicencio 1860, 34.
- (208) Villavicencio 1858, 400.
- (209) En base a las anotaciones de Hernández Bello y de otros funcionarios administrativos sobre la región de los Quijos, Alexandro de Humboldt dibuja en 1802 los dos mapas "Province de Quixos" y "Province d' Avila" que más tarde, publica en el "Atlas géographique et physique deoe regions équinoxiales du Nouveau Continent". (Véanse reproducciones 20 y 21 de este estudio).
- (210) Melo de Portugal 1905 a, 166-71.

- (211) Sánchez Rangel 1905 a, 19-29.
- (212) Vivanco 1939, 126.
- (213) Sánchez Rangel 1827, 153.
- (214) Sánchez Rangel 1827, 153; Sánchez Rangel 1905 b, 189, 205.
- (215) Basantes 1919, 130-31.
- (216) Calvo 1902-03, 321-22.
- (217) Melo de Portugal 1905 b, 128.
- (218) Pezuela 1905, 94.
- (219) Avendaño 1906, 228.
- (220) Sánchez Rangel 1902, 390; Sánchez Rangel 1940; 133; Sánchez Rangel 1905 c, 131.
- (221) Según las disposiciones de la Real Cédula del 24 de octubre de 1807, los sacerdotes no pueden ocupar a más "mitayos" de los que necesitan para obtener los alimentos más imprescindibles para ellos. (Vacas Galindo 1902-03, I, 303-05).
- (222) Castillo Renjifo 1905, 128-32.
- (223) Konetzke 1960 a, 371, 72.
- (224) Vacas Galindo 1902-03, III, 494, 504-08
- (225) Villavicencio 1860, 34-35.
- (226) Castillo Renjifo 1902, 111-12.
- (227) Ots Capdequi 1959, 115.
- (228) Rubio Orbe 1954, 20-25.
- (229) Rubio Orbe 1954, 37.
- (230) Waitz 1862-64, III, 548.
- (231) Juan Ulloa 1953, 189-91.
- (232) Castillo Renjifo 1905, 130.
- (233) Por ej., Orton 1870, 195; Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 191; Wiener 1884, 45-46; Hassaurek 1887, 227; y otros.
- (234) Osculati 1929, I, 215.
- (235) Jameson 1858, 345-46.
- (236) Villavicencio 1858, 357-58.
- (237) Osculati 1929, I, 220; II, 9.
- (238) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 359-60.
- (239) Orton 1870, 180; Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 193, 354.
- (240) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 473-74.
- (241) Villavicencio 1858, 400-01.
- (242) López Sanvicente 1894, 34.
- (243) Jameson 1858, 344.
- (244) Osculati 1929, I, 220.
- (245) Véase lo expresado por el Ministro de Gobierno Dr. M. Bustamante ante el Congreso en Quito, el año 1867 (en: López Sanvicente 1894, 14).
- (246) Por ej., Wiener 1884, 44; Simson 1877, 562.

- (247) López Sanvicente 1894, 24-28.
- (248) Le Gouhir 1920-38, II, 616; Reyes 1955, II - III, 628.
- (249) López Sanvicente 1894, 30.
- (250) Wiener 1804, 39, 41; López Sanvicente 1894, 21, 43.
- (251) López Sanvicente 1894, 65-73.
- (252) Cierta es que también la "Ley para la Provincia Oriental" de 11 de agosto de 1885 prohíbe expresamente los "repartos", pero casi no se cumple con esta disposición.
- (253) Ortíz 1954, 360.
- (254) León 1937, 188.
- (255) Cáceres 1892, 74.
- (256) Cisneros Cisneros 1948, 61-62.
- (257) Warnin 1948, 166.
- (258) En cuanto al "patronazgo" entre los Quijos, véanse: Sinclair-Watson 1923, 192; Dyott 1926, 225; Hintermann 1927 b, 238; Halloway 1932, 224; Santiana 1943; Jaramillo Alvarado 1954, 42-43, 280; y otros.
- (259) De la palabra quechua "pungu" (puerta).
- (260) Tessmann 1930, 249.
- (261) Pérez Guerrero 1954, 148.
- (262) Oriente Josefino 1942.
- (263) Sinclair 1929, 210.
- (264) Reyes 1955, II-III, 818-19.
- (265) Decreto Ejecutivo N^o. 529, 1948, 61-62, en — Registro Oficial N^o.102, de 5 de enero de 1949.
- (266) Ley especial de Oriente 1955, 30.

PARTE III

LA CULTURA DE LOS QUIJOS
Y SU TRANSFORMACION DESDE
EL SIGLO XVI

Prescindiendo de los estudios cortos e incompletos de Günter Tessmann contenidos en su libro "Die Indianer Nordost-Perus" y de Julian H. Steward y Alfred Métraux contenidos en el tomo III de "Handbook" of South American Indians", no existe hasta hoy día ninguna monografía de la cultura de los indios de la región comprendida entre el río Napo y el río Coca. Tessmann no ha visitado la región de los Quijos sino que, en los años de 1923-25, sólo pudo interrogar a tres Quijos en IQUITOS y Puca-Barranca, en la parte inferior del Napo. Por ello, él mismo llega a la conclusión de que sus datos "necesitan mucho de ser revisados" (1). Y aún en 1948, se dice en el "Handbook" que "los Quijos son poco conocidos". (2).

Por esta razón, el autor no se limitará en los párrafos siguientes a describir exclusivamente los cambios de cultura, sino que expondrá también aquellos aspectos de la cultura de los Quijos que se han conservado intactos desde el siglo XVI.

Debido a que los datos recogidos durante la estancia del autor entre los Quijos, lógicamente, no reflejan sino la situación cultural actual, éstos se confrontarán con datos de tiempos anteriores. De esta manera se hace posible presentar el cambio experimentado en la cultura de estos indios, los cuales, en primer lugar, están condicionados por el desarrollo histórico expuesto en la parte anterior sobre "La Historia del Contacto de los Quijos con la Cultura Occidental".

Para los fines de una exposición clara, la cultura de los Quijos se dividirá según sus diversos aspectos. Desde luego, éstos no llevan su vida independiente, sino que en realidad están íntimamente relacionados e incluso se condicionan mutuamente.

Dentro de cada párrafo, la exposición parte generalmente de los datos más antiguos para luego conducir a la época más reciente. En cambio, sobre algunos aspectos culturales sólo existe una información tan incompleta acerca de siglos anteriores, que en tales casos, se describirá primero la situación actual para, de esta manera, hacer más claras las anotaciones contenidas en las fuentes antiguas.

Finalmente, resultará que la población aquí comprendida bajo el nombre de Quijos, hoy día es un grupo bastante homogéneo en cuanto a sus manifestaciones culturales e incluso ha desarrollado una "conciencia de grupo" frente a sus vecinos, pero que en los tiempos de la conquista española se componía de unidades heterogéneas.

C a p í t u l o I I I

CULTURA MATERIAL

Indumentaria (“churana).

Por noticias que nos llegaron del siglo XVI, sabemos que los indios de la región de Baeza, hacia 1576, vestían dos mantas fijadas en los hombros y las mujeres un paño ceñido por debajo del ombligo que llegaba hasta las rodillas, dejando descubierto el busto. Las mantas eran de algodón y provenían de la región de Archidona llamada “los Algodonales”, o también de Quito. La indumentaria de los nativos de Avila era igual (3). Parece que los habitantes de otras partes de la región de los Quijos no usaban vestidos. Gonzalo Pizarro, así como los cronistas que se basan en él y los datos de su séquito, como por ejemplo Agustín de Zárate y Francisco López de Gómara, refiriéndose a los indios residentes en la parte comprendida entre la parte norte del Sumaco y el río Coca, dicen que allí los hombres andan completamente desnudos y las mujeres sólo visten un pequeño pedazo de tela para cubrir su desnudez (4). Asimismo, se dice que los Calientes que viven en la región de la canela, al noreste del Sumaco, van desnudos al igual que los hombres de la parte sur de la región de los Quijos, mientras que ahí, las mujeres visten una tela atada en las cadera que va hasta las rodillas (5). En todas las partes indicadas, los hombres sólo llevan un cordel por el talle, hecho de algodón o de pita, y que les fue puesto a la hora de su nacimiento. El prepucio del pene estaba atado con otro cordel que lo pasaban por entre las piernas para fijarlo al cordel del talle (6). Más tarde, en las fuentes ya no se vuelve a mencionar esta costumbre de los Quijos. Probablemente fue abandonada poco después de que los misioneros introdujeran la indumentaria. Entre los vecinos al sureste de los Quijos, unos

grupos casi desconocidos, llamados Aucas o Sabelas y que viven al sur del Napo y andan desnudos, se ha conservado hasta hoy día la costumbre de atar el pene hacia arriba, mediante un cordel (7); lo mismo ocurre entre los Jíbaros (8).

Ya en el siglo XVI, algunos de los caciques más importantes recibían como regalo de los españoles, vestidos europeos -por ejemplo en 1559 y 1542 (9)- los que seguramente se habrán puesto.

De los siglos XVII y XVIII, prácticamente no tenemos datos acerca de la indumentaria de los Quijos. Muy pronto habrán dejado de andar desnudos, porque una de las primeras medidas de los misioneros fue introducir vestidos tal como se desprende por ejemplo del informe del párroco Pedro Ordóñez de Ceballos, quien dice haber llevado a los Quijos, camisas, "liquillas", "Moropachas" y otras cosas por valor de algunos miles de pesos (10). Ordóñez de Ceballos permaneció en la provincia del Coca, la parte noreste de Baeza, aproximadamente de 1589-93.

En 1799, los Quijos se describen como poco vestidos. Los hombres sólo llevaban una especie de camisa corta y abierta sin mangas, y un pantalón que llegaba hasta los muslos; ambos de tela liviana de algodón y teñidos de color púrpura (11). De las fuentes no podemos saber cual sería la hechura de esta "camisa". Probablemente de trata de un poncho corto como el que se menciona repetidamente en los informes del siglo XIX (12). Este consistía en una pieza de tela de algodón, en cuyo medio se encontraba una apertura longitudinal para pasar la cabeza. Ambas mitades caían por el pecho y la espalda llegando hasta un poco más allá del talle. A diferencia de los ponchos más largos y mucho más anchos de los indios serranos, éste no cubría los brazos, (13). Coloni nos describe uno de estos ponchos que se encuentra en el "Museo Preistorico-Etnografico di Roma" con una longitud de 61 cm. y un ancho de 57 cms. (14). Es de suponer que el poncho de los Quijos era una imitación del poncho serrano, haciéndoselo más pequeño y de tela más liviana para adaptarlo al clima de la montaña, Según informaciones recibidas, los Quijos llevaron ponchos hasta hace unos 30 o 35 años. Los Jíbaros —y hasta hace pocos años también los Canelos— usaban el mismo poncho (15). Los pantalones ("curo balón" de la palabra pantalón) de los hombres eran muy estrechos y cortos como calzón de baño. El ejemplar que se conserva en el Museo de Roma mide 35 cm. de largo y 40 cms. en la parte más ancha (16). Estos pantalones se trabajaban sin bolsillos y se sostenían con un cordel o un cinturón ("Huatana") (17).

Durante largo tiempo, se usaba este pantalón corto para el trabajo, la cacería, durante los viajes, etc. Pero ya a mediados del siglo

pasado se introdujeron también pantalones largos, pero al principio desde luego, sólo para fiestas (18). Hoy día, el pantalón largo de corte moderno se encuentra generalmente difundido. Durante el trabajo o en la selva, lo suben hasta la rodilla. Pero también hay pantalones cortos, aunque ya no de la forma antigua, sino más bien a manera de calzones de gimnasta. Con el pantalón largo, el Quijo lleva un cinturón comprado, prefiriendo el de plástico al de cuero.

En lugar del poncho corto de tiempos anteriores, se usa exclusivamente la camisa estilo moderno y casi siempre la llevan encima del pantalón. Hoy día no se ven ponchos sino durante las ceremonias nupciales. Más adelante se les describirá con ocasión de éstas. Cuando la camisa moderna resulta larga, las puntas se anudan por adelante. Parece que anteriormente, durante los viajes, se hacía igual con las puntas del poncho.

El pantalón corto con busto desnudo sirve como vestido de casa; durante la cacería, los viajes, etc., se completa con una camisa (19).

Prefieren camisas y pantalones blancos a los de color. Sin embargo, también hay vestidos de otro color. El azul llamativo goza de mucha preferencia mientras que en general no se acepta el color rosado, mora y turquesa.

En 1865, Jiménez de la Espada se encontró en Archidona con un verdadero elegante que vestía pantalones largos blancos, camisa encarnada y un poncho blanco con rayas rosadas (20).

Hoy en día ya no se ven vestidos de color púrpura. En algunas ocasiones los hombres de edad han teñido sus camisas y pantalones de color azul muy oscuro hasta negro, tendencia de la moda que por lo visto surgió hace unos 80 a 100 años (21) y que se encuentra igualmente entre los Canelos y Jívaros.

Se considera elegante cubrir la cabeza, pero en realidad sólo se ponen un sombrero o una gorra con ocasión de fiestas o a veces cuando van a visitar los lugares de los blancos y ni esto es una regla fija. Los sombreros son de paja o de fieltro liviano, como ya se acostumbraba en el siglo pasado (22) y entre las gorras predominan las gorras de viaje a la inglesa.

Entre los indios que viven cerca de Tena y Archidona, muy raras veces se ven también zapatos. Pero como el pie de los Quijos se ha

ensanchado bastante, el usar zapatos les causa mucho dolor. Por ello, se los ponen sólo al entrar en las poblaciones y saliendo de ellas enseguida los llevan colgando de los hombros.

Los Quijos, no se diferencian mucho en cuanto a la posesión de vestidos. Como término medio, un indio de Loreto tiene por ejemplo, un pantalón corto, dos pantalones largos, dos camisas, un cinturón y tal vez un sombrero.

En lo que se refiere a indumentaria, las mujeres son más conservadoras. Hay descripciones respectivas de mediados del siglo pasado, hechas por Villavicencio (28), Jiménez de la Espada (24) y su compañero Martínez (25). Las mujeres Quijos vestían una falda con tirantes ("pacha"), de corte aproximadamente como un saco, que llegaba de la parte superior del talle hasta las rodillas y se sostenía con tirantes que pasaban por los hombros. El pecho y la espalda estaban cubiertos por un paño grande, ceñido en el talle con un cinturón y fijado en los hombros con alfileres o espigas (26). También había una "cushma" de las mujeres. arregazada por delante y ceñida por un cinturón. Cubría todo el cuerpo hasta las rodillas. Hoy día, este vestido sólo se ve raras veces en las niñas (27). Del siglo pasado se informa también que, por ejemplo, en Santa Rosa, algunas mujeres llevaban encima de la "cushma" un gran paño con franjas, puesto sobre los hombros y anudado por delante (28).

Hoy día, más o menos las dos terceras partes de las mujeres visten falda y blusa y por debajo una camisa ("ucu churana") (29). La falda ("anaco" o "pilluna"), de una tela de algodón teñida de negro, tiene la forma de un saco bien amplio. Por delante se forma luego un pliegue doble y la falda se ciñe con una faja ("chumbi") tejida de lana adornada, que mide unos 2 a 10 cms. de ancho (30). La blusa ("cottona") va hasta el talle y se confecciona de tela liviana de algodón. Casi siempre es de color blanco y cae abierta sobre la falda. Es una blusa de corte recto y está marcada por dos rayas rojas que siguen por los hombros hasta la espalda. Las mangas se fijan en línea recta a la blusa y llevan otras dos rayas rojas a la altura de la muñeca (31). En casa, por lo menos en las casas apartadas de los blancos, las mujeres se contentan muchas veces con la falda y dejan el busto desnudo. Especialmente en días festivos, parte de las mujeres visten también vestidos livianos de algodón, de color y de corte al estilo de los blancos.

Cuando los niños empiezan a caminar, se les viste con una camisa corta y, ya a la edad de 5 o 6 años se les da algún vestido que no usan los mayores.

Tanto hombres, como mujeres y niños usan hojas de banano

para protegerse contra la lluvia o se confeccionan una capa de las hojas de la paja toquilla (*Carludovica palmata*), que cae por los hombros y espalda y se sostiene con una cinta que pasa por la frente o que simplemente descansa sobre los hombros (32).

Hoy día, casi todos los vestidos los adquieren hechos y los compran a los blancos o a comerciantes indios de la Sierra. Pero en el siglo pasado, los Quijos mismo confeccionaban los pantalones, ponchos, etc., con telas compradas. La confección era trabajo de las mujeres que, para ello, generalmente se servían de hilos hechos por ellas mismas, así como los alfileres de metal obtenidos en trueque. La primera noticia de que entre los Quijos se usaban alfileres europeos, data ya de cerca de 1590 (33).

Peinado, adorno y aseo personal.

En el siglo XVI, tanto las mujeres como los hombres Quijos llevan el pelo largo (34). Hoy día, los hombres y muchachos se lo cortan peinándolo a veces a manera de los blancos, con una raya. (35). Los hombres llevaban el pelo largo hasta hace unos 30 o 40 años (36). Las personas interrogadas recordaban aún a algunos veteranos que no seguían la costumbre de llevar el pelo corto. En la frente llevaban el pelo cortado a lo Colón. Durante los viajes, los Quijos solían anudarse el pelo por detrás (37). De la segunda mitad del siglo pasado, Wiener nos informa aún de que había un corte de pelo especial para los viajes. Durante el viaje río abajo, sus remeros de Puerto Napo llevaban el cráneo completamente rasurado, dejando tan solo una delgada línea en la parte superior de la frente, cayendo el pelo largo por las sienes (38). Parece que el pelo corto se introdujo primero entre los habitantes de Ahuano. Por lo menos, Cáceres nos informa de la segunda mitad del siglo pasado que ésto era característico de esos indios (39). Los escasos pelos de la barba los arrancan, pero algunos Quijos ya se afeitan.

El pelo de las mujeres cae por los hombros hasta la espalda (40). Para tener la cara descubierta, lo peinan hacia los lados y muchas veces lo sostienen con hilos invisibles. Aunque la regla es llevar el pelo largo, a veces también se encuentra el pelo corto (41). No se ha podido comprobar la afirmación de los Canelos de que las mujeres Quijos se lavan el pelo con "huito" (Genipal), al igual que los Canelos, residentes a orillas del río Bobonaza. Dicen que con "huito" no sólo el pelo se tiñe más oscuro, sino que también crece más rápido y más largo.

Hoy es muy raro encontrar algunas deformaciones del cuerpo como adorno. Del siglo XVI, Ortigón (42) informa de los Quijos de Baeza, que cuando ha nacido un niño, se le colocan pequeñas tablas de madera en la frente y el occipucio y se aprietan de tal manera que el cráneo y la frente se allanan como un ladrillo, razón por la cual a muchos se los resaltan los ojos.

Esta es la única noticia que tenemos acerca de deformaciones del cráneo entre los Quijos. Es una costumbre que se conoce tanto en la Sierra (por ejemplo los Paltas (43)), como en las tribus de la cuenca del Amazonas (por ejemplo los Omaguas) quienes, según Maroni, efectuaban la deformación craneana porque alguna vez, sus antecesores vieron un fantasma cuya cabeza tenía esta forma (44). Los Quijos lo abandonaron pronto, probablemente a raíz de una prohibición española (45).

Tampoco se menciona más adelante los tarugos que hombres y

mujeres se metían en los labios inferiores. Eran de resina fósil, tenían forma de T y aproximadamente el largo de un dedo (46). Habrán sido más o menos como los de Tupinambá, reproducidos en la publicación de Staddon (47). Según Monzel, "la utilización de adornos de piedras en las orejas y los labios, indica, generalmente hasta donde se extendían los Tupí-Guaraní" (48). Debido a que en el siglo XVI, un grupo de Omaguas vivía en la vecindad de los Quijos, puede ser que éstos hayan adoptado la costumbre de aquéllos.

Había otro adorno de la cara, igualmente fijado mediante una perforación: un adorno de oro que se llevaba en la nariz. No sabemos qué forma tenían ni éstos ni las alhajas de oro que se llevaban en el pecho y en los brazos y que se mencionan para la región de Archidona y Baeza (49).

Aún en tiempos recientes, Santiana informa de que alguna y otra vez se dan perforaciones en los labios y en el tabique nasal por las que pasan un palito fino o plumas (50). En cambio, nosotros ni lo hemos visto, ni hemos oído hablar de ello.

Aunque los cronistas no mencionan la perforación del lóbulo de la oreja, es de suponer que se trata de una vieja costumbre. En el siglo pasado, parece que esta perforación estaba generalmente difundida (51), hoy día sólo se la ve en la gente de edad. El autor sólo la ha visto entre los hombres; Santiana dice que estaba "muy difundida" encontrándose en "hombres y mujeres" (52). Según informaciones recibidas, el padrino perforaba los lóbulos del muchacho a la edad de 2 a 3 años. Por el agujero (5 a 10 mms.) se pasaba un palito de caña con un plumero, del tucán, parecido a lo acostumbrado entre los Jíbaros y Canelos (53), solamente un palito de "madera bien oliente" (54).

Asímismo, el tatuaje se encuentra poco difundido entre los Quijos. Antonio Santiana, que realizó una investigación detallada en la parte occidental de la región (Cotundo, Archidona, Tena, Puerto Napo), se encontró el tatuaje solamente en el 1 o/o de las mujeres y el 2 o/o de los hombres (55). El autor mismo pudo constatar que también en la parte oriental (parroquia de Loreto) el porcentaje no era más alto. Tessmann supone que el tatuaje entre los Quijos se introdujo tan sólo en tiempos recientes por medio de los recolectores de caucho (56). Los dibujos son casi exclusivamente de color azul, sólo en pocas ocasiones de color rojo oscuro o negro. Se encuentran sobre todo en la cara, o sea en las mejillas y la frente, y sólo en casos excepcionales en los brazos. Las partes respectivas de la piel se frotan con hollín de caucho mezclado con "huito" (Genipa) o "maduro" (Bixa Orellana) y luego, con un al-

filer o una espina aguda se pican los dibujos muy sencillos (57). En general, el tatuaje no se efectúa sino cuando el Quijo es mayor, porque de otra manera, los dibujos se transformarían al crecer la piel (58).

Hasta hoy día, los Quijos acostumbran generalmente a pintarse la piel. Santiana encontró que en aquella parte de la región de los Quijos que fue visitada por él, aproximadamente el 2 o/o de los hombres y el 8 o/o de las mujeres usaban esta pintura como adorno diario (59). Pero con ocasión de las fiestas, se pintan más de la mitad de los participantes, tanto niños como mayores de cualquier edad. Según se nos informó, en tiempos anteriores, todos los Quijos se pintaban. El color preferido es el morado; pero también se encuentran los colores encarnado y azul, y en algunas ocasiones hasta negro y verde. La pintura en mora se hace con un lápiz corriente, la roja con "maduro" (Bixa Orellana), la negra con "huito" (Genipa) y la azul y verde con anilinas compradas. Muy de vez en cuando se encuentran Quijos que tienen la cara, los brazos y las piernas pintados de negro. Igual que los Canelos, en los que observamos esta costumbre muy a menudo, explican esto diciendo que así se protege la piel contra las picaduras de las arenillas.

Generalmente, se usan los más diversos diseños, dando la impresión de que cada uno desenvuelve libremente su imaginación (60). Lo más corriente que la pintura se aplique con los dedos, pero por lo visto siguen existiendo también sellos de madera o barro (61). Los diseños son más complicados que los usados para el tatuaje, probablemente porque la técnica de confección es más sencilla. Entre otras razones, los Quijos motivan el hecho de pintarse con que desean ser bellos, y también porque no quieren ser reconocidos por otros, especialmente por brujos. Parece que en el último motivo sigue manifestándose el significado originario de una protección mágica. A este respecto, Karsten dice que durante un período de influencia encontró que los Quijos se pintaban de rojo para protegerse de que los "malos vientos" no les contagiasen (62). Pero seguramente, esto no ha sido siempre y exclusivamente el único motivo de pintarse, sino que al mismo tiempo, en todas las épocas ha existido el significado de adorno (Karsten tiende a interpretar todas las actuaciones de los indios como "mágico-animísticas"). Una observación de Ortiguera del siglo XVI nos permite ver que esta pintura data de tiempos bastante remotos. Dice que cuando van a la guerra, suelen pintarse los brazos y la cara con diferentes colores y diseños (63). Ordóñez de Ceballos dice que con ocasión de los festejos se pintan de rojo y negro (64). En general, cada uno se aplica a sí mismo la pintura.

Al hecho de pintarse, se añade también el de teñirse los dientes de negro. Anteriormente, acostumbraban hacerlo con frecuencia tanto

los hombres como las mujeres; pero hoy día, esta costumbre ya no se observa sino muy raras veces. Pintándose los dientes de negro, creen evitar que se les caiga. Consiguen la pintura masticando una mezcla de ají (*Capsicum*) y de las hojas de una liana llamada "yanamucu" (yanamucuí.—masticar negro). Si esta mezcla se mastica durante media hora, los dientes se quedan negros durante dos meses aproximadamente. Tessmann informa también de que cuatro de los dientes incisivos superiores están limados en forma aguda. El autor pudo observar esta costumbre entre los Canelos, pero no entre los Quijos, y Santiana no lo menciona tampoco. Además, dicen que fue introducida por los Cocamas en tiempos bastantes recientes (65). Puede ser que en este caso se trata efectivamente de los Cocamas de la parte superior del Amazonas, ya que éstos conocen la costumbre de limarse los dientes, Pero creo que conviene proceder con cautela, ya que los Quijos suelen llamar "Cocamas" a todos los que pertenecen a los grupos residentes en la parte superior del Amazonas (66).

Hoy día, sólo en casos de excepción se podrán ver coronas de plumas "llautu") como adorno que los hombres llevan en la cabeza, mientras que en tiempos anteriores eran muy comunes como adorno para las fiestas, tal como nos informa Ordóñez de Ceballos del siglo XVI (67) y como se desprenden también de las relaciones del siglo pasado (68). Tal corona de la colección Urach del Museo Linden de Stuttgart (No. de inventario I.C. 93895) tiene un diámetro de 26,5 cms. Dos capas de finos palitos de caña están ligadas con un cordel delgado que va tejido en forma de zigzag y, entre ellas se encuentran fijadas plumas de tucán de color amarillo y rojo, fijadas sobre un cordel con los caños doblados. (69). Otro, (Na. de inventario I.C. 93896) es de plumas azules y rejas de huacamayo (*Ara*) que se encuentran anudadas en dos cordeles con los caños doblados, cortados y metidos uno dentro de otro. El alto es de unos 17,5 cms., y el diámetro de 19 cms. (70). Las coronas descritas por Colini y que se encuentran en el "Museo Preistorico—Etnografico di Roma", son semejantes (71). Los diámetros varían entre los 18 y los 20 cms. el alto entre 3 y 6 cms. Algunas de estas coronas se componen de varias hileras de plumas multicolores, una tras otra y muchas veces llevan como adorno picos de pájaros o largas plumas de papagayo. Además, por la parte trasera cuelgan cordeles con plumas y picos. Las coronas que los Quijos confeccionan en la actualidad para venderlas a los comerciantes, corresponden en la forma, pero no en la calidad, a la hechas anteriormente. (72).

Aún hoy día llevan en la cabeza un adorno hecho de las púas color negro y crema del puercoespín. Las púas estan cortadas a una logitud de 5 cms. luego, ponen una al lado de la otra y las unen con un cor-

del de tal manera que resulta una cinta ancha que se pone alrededor de la cabeza y muchas veces se conecta también con una cinta transversal.

El adorno principal que llevan los hombres con ocasión de una fiesta son los collares para llevar en los hombros ("hualca", "hualinga"). Miden de 1 a 1,50 mts. de largo y son confeccionados por los hombres, al igual que las coronas, y los llevan de tal manera que se cruzan sobre el pecho. Ya que la imaginación de las personas que los confeccionan no tienen límites, no es posible describir todas las clases que se usan. Así, por ejemplo, se dan unos en que huesos de pájaro y bayas secas de color negro y rojo ("milishe"; *Ormosia* sp. (73)); se alteran para enfiarlos en un cordel (74); hay otros de una cinta de cordel de pita de donde, en distancias de aproximadamente 1cm. cuelgan pedazos de hueso y de estos, a su vez, unas cáscaras brillantes de color marrón en forma de almendra ("calmito muyu"— *Achras* sp.) en las que se fijan pequeñas plumas de papagayos y tucanes, de color rojo, amarillo, azul y verde (75). Este collar, llamado "taliga" puede estar aun más adornado con bayas entre blanco y gris (*Coix Lacryma*) y con pequeñas perlas multicolores de cristal. Collares hechos de bayas rojas y negras y de los colmillos de fieras y jabalíes (76), gozan de mucha preferencia, pero se dan muy raras veces. Semillas y frutas se combinan también con picos, cabezas y pieles de pájaro, y en caso de éstas últimas los collares se llevan con frecuencia alrededor del cuello (77).

Dicen, que todavía a fines del siglo pasado, los hombres llevaban gargantillas hechas de perlas y palillos de madera chonta. Dos de estas gargantillas se encuentran en el museo Linden de Stuttgart y según los datos respectivos son de Santa Rosa (78). El autor no ha sabido nada de que tales gargantillas se usasen entre los Quijos, ni en tiempos anteriores, y de las fuentes tampoco se desprende nada al respecto. Por ello, cabe la posibilidad de que se trate de piezas aisladas que fueron adquiridas a los Canelos. Entre éstos sí hemos visto muchas gargantillas. Además, el príncipe Carl von Urech que fue quien las recolectó, visitó también a los Canelos en 1884, así que tal vez, las gargantillas no las adquirió en Santa Rosa, sino entre los mismos Canelos, equivocándose más tarde al componer el catálogo.

Como pulseras, los hombres usaban cintas de piel de iguana, de aproximadamente 1 cm. de ancho (79). Las pulseras son de una sola pieza y se cortan del rabo de un animal recién muerto, porque de esta manera aún se ensancha y se pueden hacer pasar por la mano hacia el antebrazo. Ahí, al sacarse se encogen fuertemente. No sólo sirven de adorno, sino también de ayuda durante la cacería, ya que se dice que brindan seguridad en el tiro, tal como se informa ya en el siglo pasado

(80). En la región de Loreto, el novio se pone para la boda pulseras de lana azul con pompones de color rojo. Según Tessmann se usan también en otras ocasiones (81).

Hoy día, se aprecian mucho las sortijas de metal. En parte, las compran a los comerciantes, en parte ellos mismos las confeccionan de monedas, etc. (82).

Entre las mujeres Quijos no se conoce un adorno especial para días festivos. Las mujeres llevan a diario sus collares ("chaqira") hechos de perlas de cristal de color blanco y azul, en ocasiones también rojo. Ya a las niñas, les ponen dos, tres y cuatro de estos collares (83). Con ocasión de la boda, la novia recibe de su suegro otros collares más, así que finalmente alcanzan un ancho de una a dos manos. (84). Al igual que los collares también las pulseras son de perlas de cristal. No sabemos cuándo estas perlas vinieron a reemplazar las bayas y frutas que, seguramente, en tiempos anteriores servían también para los adornos de las mujeres. Cien años atrás ya se habla de perlas de cristal y de porcelana (85). Pocas veces, las mujeres también visten collares hechos como los que los hombres llevan en los hombros.

Aparte de los collares que llevan al cuello, las mujeres Quijos también conocen otros que los llevan en la cintura ("chumbi muyu"). En la colección del Seminario de Etnología en Bonn se encuentra un ejemplar de estos últimos que mide 60 cms. de largo. Pequeñas bayas secas de color café oscuro ("pinduc muyu") están enfiladas en un cordel y de éste cuelgan hilos cortos, en cada uno de los cuales se encuentran enfiladas 5 bayas y media cáscara de fruto ("ayac muyu") de mayor tamaño (86). Estos cinturones también son confeccionados por las mujeres, pero ya no se ven sino raras veces.

Las primeras noticias sobre collares decorativos datan del siglo pasado. Sin embargo, es de suponer con toda seguridad que siempre los había habido entre los Quijos, aunque en el siglo XVI, los collares llamados "caratos", que estaban hechos de pequeños pedazos de hueso, tan sólo se mencionan como unidad monetaria (87).

Igual que casi todos los indios de la selva, los Quijos han de pasar por muy aseados, especialmente en comparación con los indios serranos. En general, toman un baño dos veces al día, uno en la madrugada y otro después de regresar de sus faenas agrícolas. Hombres y mujeres se bañan por separado. La mayoría de los Quijos se lavan las manos antes de comer y muchos de ellos se lavan la boca después de la comida. Asimismo he podido notar con frecuencia que, durante los viajes,

los cargadores o remeros se lavan y se peinan antes de pisar una casa ajena. Por consiguiente, no es cierto lo que dice Tessmann de que los Quijos "sólo toman un baño cada tres días" (88). El uso de jabón se introdujo tan sólo en los últimos tiempos entre los Quijos que viven cerca de las casas de los blancos.

No sólo sus cuerpos, sino también su ropa, la lavan con frecuencia, por lo menos una vez a la semana. Las mujeres golpean las piezas mojadas sobre piedras del río y luego las dejan secar a la orilla.

Generalmente, el cabello ofrece también aspecto de ser cuidado, y lo peinan varias veces al día. Los peines ("ñaccha") son confeccionados por los hombres y miden aproximadamente de 6 a 8 cms, de largo y de 5 a 6 de alto. Los dientes del peine se mantienen fijos mediante cuatro palitos transversales, aplicados en la mitad superior del peine y fijados con hilo de pita, en forma de zigzag. Hoy día, éstos se tiñen muchas veces con anilinas compradas de color verde, rojo o azul, sino compran los hilos ya teñidos. (89). Nuestras propias observaciones contrastan con lo indicado por Andrade Chacón (90), quien nos informa de los Quijos de la región de Loreto, que se bañan tan sólo para refrescarse, que no se peinan y que por consiguiente, abundan en ellos los piojos y otros bichos. Esto puede ser así en algunos casos aislados, pero no creemos que se pueda generalizar esta afirmación.

Los Quijos desconocen instalaciones especiales que sirvan de retrete. A cierta distancia de la casa residencial, se acurrucan detrás de algún árbol caído o, con preferencia, sobre piedras a orillas de algún río o riachuelo torrentoso. Para la limpieza utilizan hojas o, según Tessmann también palos (91).

Casa y vivienda.

Los Quijos construyen sus casas ("huasi") en un claro de la selva, cercana de un riachuelo o río. Son construcciones de puntales, de plano rectangular y con techo de dos vertientes. El ancho de las casas es de 6 a 12 mts. el largo de 12 a 20 mts., y el alto del aguilón es de 5 a 8 mts. Sin embargo, existen también construcciones más pequeñas o más grandes.

Aunque se dan variaciones en los detalles de la construcción de las casas, el esquema más difundido es el siguiente (92). La base está constituida por seis postes clavados en el suelo, generalmente hechos de los troncos de la palma chonta. Aquellos estantes que se encuentran cara a cara, se unen con vigas llamadas "curu viga" (del quéchua "curu" = corto; y de viga). Sobre éstas descansan las soleras intermedias. En la parte media de cada una de las dos "curu vigas" exteriores, se encuentra, en posición vertical, un corto estante; en sus puntas superiores, estos estantes están unidos mediante la solera cumbrera. Paralelamente a los estantes y a cierta distancia de ellos, se clavan en el suelo tres postes más cortos en cada una de las partes longitudinales de la casa, y estos postes se unen con las soleras goteras. Las soleras se llaman "suni viga" (del quechua "suni" = largo y de viga). Las vigas se unen entre ellas mediante destaje o a espiga y cubriendo las uniones con lianas. No se utilizan clavos de metal o de madera.

Sobre esta armadura descansa el techo ("huasipanga"), cuya construcción básica la constituyen cabrios de bambú que de ambos lados se colocan sobre las soleras, con una distancia de aproximadamente 1 m. entre ellas y de tal forma que se cruzan encima de la solera cumbrera. Sobre los cabrios se atan listones de bambú hendido, a corta distancia una de otra. Después el techo se cubre con hojas de palma Lisán (*Carludovica palmata*). La parte superior de hacecillos de esas hojas la enlazan con los listones de tal manera que un haz se encuentra muy junto al otro. Luego, se entrelazan un poco las partes sueltas. Comienzan a cubrir el techo en la parte del listón gotero y luego lo continúan listón por listón, hasta llegar al listón de la lomera, de tal manera que las puntas de las hojas cubren aún el listón inmediatamente inferior, formándose así un techo muy sólido. Los indios son tan conocidos por su habilidad de confeccionar techos impermeables, que también todos los colonos blancos los ocupan para cubrir sus casas.

Las fachadas, así como las partes longitudinales debajo de las soleras goteras están cerradas con paredes ("quincha") de bambú hendido. Sin embargo, no se trata de delgados listones de bambú, sino más

bien de una clase de "tablas". A fin de conseguirlas, los troncos de bambú los cortan a un lado con el machete, luego quitan los nudos, y después, con breves golpes cortan el tronco hasta tal punto que se pueda aplanar en forma de tabla, quedando los varios listones unidos entre ellos por las mismas fibras del bambú. En la parte interior o exterior de la construcción de vigas atan luego un andamio de palos y sobre ésta fijan las "tablas" de bambú (94).

En cada una de las dos partes de fachada se encuentra una puerta ("pungu"). La entrada principal que da al espacio abierto alrededor de la casa ("pungu-pamba"), se considera la entrada de los hombres la entrada de atrás, la de mujeres y niños. De día ya no observan esta distinción, pero de noche se atienden estrictamente a ella. A fin de evitar que entren animales, la apertura de las puertas no llega hasta el suelo, sino que termina en una tabla de una altura de 20 a 30 cms., o en palos clavados en el suelo (95). Las puertas están hechas de "tablas de bambú" y cuelgan fijadas en cordeles, así que para abrirlas hay que correrlas hacia un lado. Semejante de las casas de los blancos, en ocasiones se ven también aperturas de ventanas en las paredes, que pueden ser cerradas poniendo tablas delante de ellas. (96).

Entre los Quijos, el autor no ha podido observar que la casa se subdividiera mediante una pared transversal. Esta costumbre se mantiene entre los Canalos, donde la parte trasera y más pequeña de la casa sirve de sala de estar para las mujeres y los niños y no los gusta que entren personas desconocidas. Es de suponer que así era también entre los Quijos, porque los viajeros del siglo pasado y algunos también de principios de siglo, nos hablan de la pared transversal. (97).

Las nuevas casas se ocupan una vez que el techo está terminado. El tiempo que demoran hasta poner las paredes, se acomodan poniendo algunas tablas de madera sólo detrás de las tarimas para protegerse del viento (98).

Algunos pocos Quijos ya se construyen casas palafíticas a la manera de los blancos. Estas tienen la ventaja de que el viento puede pasar por debajo de ellas y sus habitantes no viven en contacto directo con el suelo frío y húmedo (99). En las casas construidas sobre pilotes, la hoguera se encuentra en un cajón con arena.

Desgraciadamente, las fuentes antiguas no dicen casi nada de cómo eran las casas de los Quijos en tiempos pasados. Ciertamente es que en el mapa de Lemus (100) de 1608, constan casas de los indígenas en forma de colmena; en cambio, si éstas se comparan con otros dibujos del

mapa, parece más probable que no se trate sino de símbolos convencionales, Ortegón (101), nos informa del siglo XVI de que los indígenas viven en viviendas del mismo estilo que los españoles. Por ellos es de suponer que habrán sido casas rectangulares. El mismo autor dice, además que las casas estaban cubiertas de paja y que las paredes, llamadas "bahareques" (102), consistían en palos clavados en el suelo y revocados de barro. Estos datos se refieren a los Quijos de Baeza y Avila. De Archidona dice que las casas eran como las de Baeza, sólo que el techo estaba cubierto con las hoja de la Palma Real, que son muy resistentes. Según Ortegón, cuando hace viento, el que está sentado debajo puede ver el cielo sin que le moleste el sol o la lluvia. (103).

El interior de las casas de los Quijos es bastante pobre. En las esquinas, y al lado de las paredes longitudinales se encuentran las tarimas ("cahuitos"); sobre cada una de ellas duermen varias personas, en general una familia nuclear, compuesta de padre, madre y niños. Para construir los cahuitos, clavan en el suelo cuatro palos de chonta o bambú que, en su lado superior, están unidos mediante palos transversales, sobre los cuales descansa una plataforma de bambú. El alto aproximadamente de 1 m. y la superficie mide más o menos 1.80 mts. de largo y de 1 a 2 mts. de ancho. Hoy los Quijos se cubren generalmente con cobijas compradas de algodón o de lana. Anteriormente, se servían de cobijas de "tela de corteza" ("llanchama") tal como de vez en cuando se sigue usando entre los Canelos. Holloway nos informa de los Quijos del río Payamino de que en parte no usan "cahuitos", sino que se contentan con cubrir el suelo con bambú hendido (104). Raras veces, los Quijos poseen hamacas, pero no las usan para dormir sino para sentarse en ellas. Sin embargo, los niños que aún no saben, los colocan en la manta ("aparina") hecha de tela comprada, y colgada entre dos palos.

Mosquiteros, tal como se ven por ejemplo entre los Canelos, no los hay ni los había entre los Quijos. Incluso en las regiones más bajas, los mosquitos apenas molestan de noche. En cambio, resultan tanto más desagradables unos pequeños murciélagos ("tutapishcu", lo que verbalmente significa ave nocturna; *Desmodus rotundus murinos*) que, sin darse uno cuenta, chupan la sangre de la persona dormida. Por ello, puede observarse con frecuencia que los indios se cubren totalmente con su cobija, especialmente cuando tienen que dormir al aire libre. Dentro de las casas se protegen cerrando todas las aperturas de la vivienda o quemando una liana de olor fuerte, cuyo humo no lo soportan los "tutapishcus" (105).

Unos estantes ("mantaca") que se colocan aisladamente o uno encima del otro, les sirven para guardar tabaco, calabazas y los pe-

queños objetos de la vida diaria. La construcción es como sigue: a un extremo, varios palos transversales se clavan en la pared, al otro extremo están unidos entre ellos con un palo longitudinal y mantenidos con cordeles atados a las vigas del techo. La tabla que sirve para poner los objetos, la hacen de bambú hendido. Alimentos, así como artefactos hechos de productos animales, como por ejemplo tambores, los guardan colgados libremente de cordeles, que a su vez, frotan con ají ("uchu", *Capsicum* sp.) para evitar que las cucarachas ("apatara", *Periplaneta americana*) pasen por ellos (106). Al exterior de las casas, protegidos por el saliente techo, hay unos estantes parecidos a los de dentro; también hay construcciones parecidas a bancos donde colocan las ollas que por el momento no están en uso (107).

En calidad de asientos les sirven, aparte de los "cahuitos" unos troncos de árboles aplanados en la parte superior y que descansan sobre leños; en ocasiones se sirven también del fondo y una parte lateral de una vieja canoa o de sencillos asientos de madera, trabajados de una sola pieza (108). Mesas y sillas a la manera de los blancos se ven muy raras veces. Con ocasión de alguna fiesta construyen algo semejante a una mesa. Clavan en el suelo cuatro palos y sobre ellos descansa una tabla rudamente trabajada, igual que ya nos informa Jiménez de la Espada a mediados del siglo pasado (109).

El fogón ("tulpa"), lo constituyen tres piedras de mayor tamaño, no trabajadas, que están colocadas en forma de triángulo. Dentro de una casa, cada familia nuclear tiene su propio fogón. Aun cuando no necesitan el fuego, no lo dejan apagar por completo, sino que le mantienen ardiendo debajo de las cenizas. Mediante un aventador ("huairashina") hacen brotar de nuevo las llamas. El mango del aventador es de una liana (*Carludovica trigona*) tejida, y en él fijan plumas. El ejemplar reproducido tiene plumas de papagayo de color verde y mide 29 cms. de largo y 21 cms. de ancho (110). En cambio, los hay también de mayor tamaño, que suelen hacerse frecuentemente de las plumas negras del paujil (*Uvax pauxil*). Para el alumbrado, los Quijos usan velas que llaman "velahuasca" (de vela y "huasca" que en quechua significa liana). Generalmente se confeccionan con cera de abeja y un hilo de algodón como mecha ("hepavela"). La luz de estas velas es amarillenta. Aparte de ellas existen también antorchas de copal, la resina de un árbol (*Hymenaea courbaril*). Para confeccionar estas antorchas, calientan primero copal en una olla hasta que tiene la consistencia de miel de abeja. Luego, en una batea de madera con agua ponen una hoja de plátano cortada en la forma deseada y sobre ésta echan el copal caliente que se enfría enseguida. Después enrollan la hoja y a ella la atan un palo como mango. La luz de la antorcha de copal es color blanco claro. Finalmente, para el alum-

brado se usa también una fruta muy rica en aceites, llamada "atamuyu".

Para prender el fuego, los Quijos usan fósforos comprados. Pero en general, se procura no dejar apagar el fuego en la casa. Cuando, a pesar de todo esto ocurre alguna vez, siempre hay la posibilidad de pedir fuego al vecino. Durante los viajes llevan fuego en la canoa, generalmente en forma de un pedazo ardiendo de una comenejera, que lo guardan en una vieja olla de barro. El humo amarillento protege, al mismo tiempo, de las picaduras de las arenillas. En tiempos anteriores, existía un "encendedor", eso es, una piedra que se golpeaba contra hierro, tal como lo describe Tessmann (111) con el nombre de "ishlahuscana"; y puede ser que hasta hoy día se use en alguna u otra ocasión.

No tenemos sino muy pocos datos sobre el mobiliario que en los siglos pasados había en las casas de los Quijos. Del siglo XVI se informa que en sus casas, los indios de Baeza se sentaban sobre piedras (112), y que para ellos mismos había una especie de sillas de madera (113). Se dice que los indios de Archidona dormían sobre hojas colocadas en el suelo (114). No sabemos si además existían tarimas. Es posible que así haya sido en Baeza y tal vez en Avila, ya que en estos lugares, el clima es más húmedo y de noche, la temperatura baja más que en Archidona. pero no lo sabemos con seguridad, porque en un contrato celebrado entre Ordóñez de Ceballos y el cacique principal de la región del Coca, Quispa Senacato, se dice que habrá que pedir a los indios que duerman en una cama (115). Parece que en este punto, Ordóñez de Ceballos sigue las instrucciones emitidas por el Virrey Francisco de Toledo en la década de los años 70 (116).

Cuando se entra a una de las casas de los Quijos, la primera impresión es la de un gran desorden. Ollas, prendas de vestir, armas y artefactos, están puestos o colgados en todas partes. Ya que no hay chimeneas ni ventanas, el humo del fuego se concentra por debajo del techo y no puede salir sino lentamente por las rendijas de las paredes. En el entrelazado del techo abundan las cucarachas. Otra clase de bichos apenas se notan. el suelo, lo riegan con agua varias veces al día y luego lo barren. Para ello, se sirven de una escoba ("pichana") hecha de las ramas y hojas de un arbusto. Cuando los habitantes abandonan una casa a fin de mudarse por algún tiempo a los llamados "carutambos" limpian a fondo la vivienda abandonada y ponen orden en ella.

Aparte de las casas residenciales, existen también otras construcciones especiales como las casas de reuniones de los "partidos", albergues de viaje, gallineros y chozas para la cacería. Todas éstas se describirán más adelante en relación con otras materias.

Productos alimenticios y estimulantes

Como base de la alimentación ("micuna") sirven los plátanos ("palanda" del español plátano; *Musa paradisiaca*) y la yuca dulce ("lomo"; *Manihot aypi Pohl*). Gracias a los cultivos permanentes, hay siempre yuca y plátano, mientras que el rendimiento de la cacería, la pesca y la recolección de productos dependen de muchas casualidades. Los plátanos y la yuca se pelan, se cortan en pedazos y se cocinan, generalmente junto con carne o pescados y especias, de tal manera que resulta una espesa sopa. También los comen fritos. A este propósito, los ponen en la cáscara sobre una parrilla que se encuentra colocada sobre algún fuego lento —a ser posible sobre brasa— o los ponen directamente en las cenizas cálidas del fuego. Les dan varias veces la vuelta hasta que de todos lados está en su punto. Finalmente, quitan la superficie quemada.

Todos los demás alimentos vegetales sólo se dan en ciertas estaciones del año o se cultivan o recolectan en cantidad tan reducida que no sirven sino para acompañar la yuca o los plátanos. Los más importantes de entre ellos son maíz, arroz, papas, camote, papaya, varias especies de fréjoles, maní, piña, naranjilla, lima, y otros frutos cítricos, frutas de palma y palmitos, etc. También se cocinan o se tuestan y las frutas se comen asimismo crudas.

Los Quijos consideran una golosina las galletas y panecitos de harina de trigo, las que compran a los comerciantes blancos o a vendedores indios de la Sierra. Parece que esta preferencia no sólo data de los tiempos más recientes, porque ya en el año 1799, Hernández Bello nos informa que los Quijos cambian calabazas por pan y otros alimentos de los blancos (117). Además, les gustan mucho los caramelos y demás dulces. Por ello es que, en casi cada claro de la selva se encuentran algunas matas de caña de azúcar, de las que se suele chupar el tronco crudo.

De los primeros tiempos, siguientes a la conquista, no tenemos sino muy pocos datos acerca de los alimentos vegetales de los Quijos. En aquella época, la yuca y el maíz constituían la base de la alimentación. De los siglos XVI y XVII se mencionan también la papa, el camote, y la granadilla (*Passiflora* sp.) (118). Ya en épocas bastante remotas, esta última era conocida en muchas partes de América como "Granadilla de los Quijos". Según Cobo (119), los indios de la Provincia de los Quijos la llaman en su idioma "chisiqui".

No sabemos casi nada respecto de cómo preparaban los alimentos en los siglos pasados. En cambio, podemos suponer que no se

diferenciaba mucho de la preparación que les dan hoy día. Tan sólo de la yuca nos dice Ortogén (120) que en Archidona la comen asada y también sirve para preparar un pan llamado "cazabe". En nuestros días, los Quijos ya no conocen esta última manera de preparar la yuca. Ya que hoy día, el "pan de yuca" no lo hacen sino de la yuca amarga (121) se podría suponer que en el siglo XVI también se cultivaba la "Manihot utilisima Pohl". En cambio, el autor no cree que haya sido así. Por un lado, en el siglo XVIII, Veigl (122) describe cómo en Maynas preparaban "pastas de cassavi" hechas de la yuca dulce, y por otro lado, en las fuentes existentes sobre los Quijos, no existe indicación alguna de que purificaran la yuca amarga o de que hubiese artefactos para ello. No nos explicamos cómo Steward y Metraux pueden decir que en "fuentes modernas" se menciona la existencia de la yuca amarga entre los Quijos (123)

De entre los alimentos vegetales, sólo el arroz y el maíz se almacenan. Las mazorcas cuelgan atadas debajo del techo y el arroz lo echan en una esquina de la casa sobre unas hojas, o lo guardan en un canasto. Dado que los plátanos, la yuca y otros alimentos vegetales, se cosechan según se vayan necesitando, no guardan en la casa cantidades mayores sino para dos o tres días a lo máximo.

Resulta casi imposible citar cada uno de los alimentos animales de los Quijos porque suelen comer gran parte de todos los animales, así por ej., con pocas excepciones casi todos los mamíferos, aves, peces y parte de los insectos y reptiles. De entre las excepciones hay que citar, por ej., los felinos grandes como puma, jaguar y tigrillo, el perro y el gato doméstico (el último se da muy raras veces), así como el buitre y algunas otras aves de rapiña y, las serpientes.

La dieta es la misma entre todos los Quijos. La única excepción, la constituye el tapir, en cuanto que lo comen los indios que viven a orillas del río Napo, pero no los que viven tierra adentro, especialmente los de la región de Loreto (124). La explicación la encontramos en un cuento de los Loretanos (125), del que se tratará más adelante.

Debido a que en algunas partes de la región de los Quijos, la cacería de animales mayores ya no reporta mucho, la alimentación diaria se compone esencialmente de pescado y aves, así como de mamíferos pequeños, como conejos o ratas. Naturalmente se comen también los huevos y la cría de estos animales; además, ranas, algunas especies de caracoles y escarabajos, las larvas del gorgojo de palma y otros más.

Desde hace algunos siglos se crían cerdos y gallinas europeos,

pero su carne no la comen sino a veces en días festivos, mientras que en general la venden. Lo mismo pasa con los cuyes que se encuentran alguna vez en las casas y se consideran como plato de día festivo. Probablemente fueron introducidos desde la Sierra, tan sólo en la época colonial.

Generalmente, la carne se cocina en una sopa, junto con yuca y bananos. Muchas veces no limpian ni destripan a estos animales, sino muy superficialmente, de tal manera que para los blancos, la comida no resulta muy apetitosa. Tratándose de ranas, crías de aves y otros animales pequeños, los Quijos los sujetan con la punta de una delgada rama y la clavan en el suelo de forma tal que esté inclinada y sostenga al animalito en el calor que sube del fuego. A las larvas y otros bichos semejantes les preparan de diferente manera. Las envuelven en hojas verdes y luego las dejan asar en la ceniza no muy caliente al borde del fuego.

Si la pesca o presa ha sido muy abundante y no hay posibilidad de comerlo todo enseguida, entonces conservan la carne ahumada. Generalmente la ahuman fuera de la casa. Clavan en el suelo tres o cuatro clavos que se cruzan en sus extremos superiores y encima de ellos ponen unas parrillas de palos colocados en forma de cruz, a una altura de unos 50 a 60 cms. del suelo. Por debajo encienden fuego con madera húmeda que produce mucho humo. Sobre la parrilla colocan los pedazos de carne o el pescado, dándoles varias vueltas hasta que por todos lados estén cubiertos de una capa de hollín grasoso. Los alimentos preparados de esta manera se conservan durante algunas semanas y sirven también de aprovisionamiento para el viaje o se trafican.

Haciendo caso omiso de los animales importados por los blancos, como cerdos y gallinas, puede decirse que la dieta de los Quijos no ha variado desde el siglo XVI. De aquella época, aparte de peces, se nos habla especialmente de tapires, monos, ratones, papagayos y otras aves, así como de miel de abeja (126).

La preparación de las comidas es asunto de las mujeres, aunque los hombres también saben hacerlo en sus expediciones de cacería y pesca o durante los viajes. Cuando los muchachos, a la edad de unos 8 a 10 años, empiezan a cazar animales pequeños como ratas, ranas, pájaros, etc., ellos mismos asan su presa en la ceniza ardiente o colocada en un palito inclinado sobre el fuego.

Las bebidas tienen para los Quijos una importancia seguramente igual a la de los animales o alimentos vegetales. en primer lugar, habrá que citar la chicha ("asua") de yuca. Su preparación incumbe a

las mujeres. Pelan los tubérculos frescos de la yuca, los cortan en pedazos y los ponen dentro de una gran olla de barro, que contienen agua en la cuarta parte de su capacidad y está colocada sobre una parrilla de pequeños palos. Luego, cierran muy bien el recipiente con hojas que se fijan mediante una liana o un cordel atado alrededor del borde grueso. Estas hojas se parecen a las del banano y son de una planta silvestre llamada "biupanga". Luego cocinan, o más bien, estofan la yuca hasta que esté blanda y luego la colocan sobre una plancha de madera o de barro o en una fuente llana. Las mujeres e hijas de una o varias familias nucleares, se ponen en cuclillas alrededor de esta plancha y machacan la yuca con morteros de madera.

Mientras que van desempeñando este trabajo, llevan pedazos de yuca a la boca y la mastican bien para luego escupirla otra vez a la mazamorra. Tal como ocurrirá en la mayoría de los casos, también entre los Quijos se mastica sólo una parte relativamente pequeña de la masilla de yuca. La fécula de la yuca ya ha sido abierta mediante el proceso de cocinar, pero la fermentación se origina debido a la encima de la ptilina contenida en la saliva humana. Así es que la chicha de los Quijos ha de agruparse entre las llamadas "bebidas fermentadas a base de saliva". (127).

Una vez que la masilla de yuca está bien mezclada, no se usa enseguida, sino que la conservan aún como dos o tres días en grandes ollas de barro tapadas con hojas. Cuando lo necesitan, sacan parte de ello y lo exprimen en un recipiente con agua, obteniendo de esta manera una bebida refrescante, de sabor ligeramente ácido y de poco grado alcohólico. Piezas más gruesas de esta masa la sacan con las manos, del líquido de color blanco turbio, o hacen pasar la mezcla por un colador tejido ("shushuna") (128). El sabor de la chicha no es precisamente desagradable y el autor nunca ha podido constatar que la saliva utilizada como fermento se hace notar en mayor o menor grado, tal como lo afirma Karsten (129). Cuanto más tiempo se guarda la masa de yuca, tanto mayor llega a ser el grado de alcohol. Pero, lamentablemente, con ello también se daña el sabor ya que la chicha se hace cada vez más ácida. Al regresar de un viaje de cierta duración, hay buena oportunidad de observar esto, volviendo a sacar y diluyendo la pasta que a la ida, envuelta en hojas y metida en un cesto, se había escondido en la orilla.

Aparte de esta chicha para uso diario, existe otra bebida alcohólica para las fiestas. Se llama "vinillo" y se prepara también de yuca. Incluso los Quijos usan esta palabra española. Vinillo se conoce sólo en el Oriente ecuatoriano, donde saben prepararlo no sólo los Quijos, sino también los Záparos, Jíbaros y Canelos. Karsten informa de este "vino

de yuca" entre los Jíbaros y Canelos (130). Desgraciadamente, ni Karsten ni Hartmann (quien principalmente se refiere a los primeros) dan una descripción detallada de la preparación de vinillo; de tal manera que no es posible saber si entre todos los grupos se hace de la misma manera. Sin embargo, podemos suponer que así ocurre.

Los Quijos preparan el vinillo de la siguiente manera: encima de una parrilla colocada sobre el fuego, asan pedazos de tronco fresco o de los ramos de yuca, luego los envuelven en hojas y los guardan en la selva. Después de algún tiempo se va formando un hongo ("allo") rosado de la consistencia del polvo, que lo quitan y lo recolectan en un recipiente. Luego, asan tubérculos de yuca sobre una parrilla hasta que estén blandos por dentro. Después de haber raspado la cáscara quemada, toman un canasto forrado de hojas y adentro colocan una capa de yuca, encima de ella un poco de "allo", otra vez yuca, etc., hasta llenar el canasto que lo tapan con hojas y lo guardan en un lugar seco de la selva durante 6 a 8 días, hasta que el contenido se haga blando y dulce como la miel. A fin de conseguir que la fermentación sea más fuerte y más rápida, las mujeres machacan esta masa y mastican parte de ella para mezclarla otra vez con lo demás. Mientras tanto han colocado una parilla de palos en una gran olla de barro, encima han puesto hojas y sobre éstas ponen la masa blanda; 3 a 4 días más tarde, todo está en fermentación y por debajo de la parrilla se reúne el vinillo. Esta bebida es de color café oscuro, sabe a un fuerte vino dulce y contiene mucho más alcohol que la chicha. El vinillo se toma en pequeños recipientes. La pasta que queda después de haber salido el vinillo, se exprime en agua y da la "chicha de anduchi" cuyo grado aproximado de alcohol se encuentra entre el de la chicha de uso diario y el del vinillo. La palabra "anduchi", probablemente es una deformación del quechua "anchuchi" que significa separación o segregación. (131).

Osculati (132) informa del siglo pasado, de otra clase de vinillo que hoy día se prepara muy raras veces. La preparación corresponde a la arriba descrita, sólo que se usan plátanos en lugar de tubérculos de yuca.

Además de la chicha de yuca, la hay de plátano y de la fruta de la palma chonta ("Chontaruru"; *Bactris*; *Guilnelma* sp.). La chicha de plátanos ("chuculi") se hace de la fruta bien madura, que se cocina, machaca y luego se pasa por un colador. En este caso, no mastican la masa, así que la chicha de plátanos no fermenta sino después de algunos días. Pero en general, no esperan este punto, sino que la toman recién preparada, una vez que se haya enfriado. En cambio, dicen que a veces se mezcla la masa de plátano con el mismo hongo rojizo que se usa para preparar vinillo, a fin de acelerar la fermentación (133).

La chicha de "chontaruru" se prepara de la misma manera que la anteriormente descrita. Según Osculati, la fermentan también masticando parte de la masa. (134).

Una peculiaridad que la conocemos sólo de la región de Loreto, es que el hongo rojizo que incrementa la fermentación, lo dejan formarse en plátanos asados.

Aparte de estas bebidas alcohólicas, los Quijos sólo conocen una no alcohólica que es el té de "guayusa". Lo preparan de las hojas de un árbol silvestre (*Ilex* sp.) que tiene afinidad con el mate del Paraguay y lo toman preferentemente por la mañana. Enfilan las hojas frescas sobre una liana o un hilo y las dejan secar cerca del fuego. Cuando las hojas están uniformemente de color café, entonces pueden conservarse durante bastante tiempo. Para preparar el té, cocinan una mano de estas hojas en agua. La primera noticia que nos llegó acerca del té de "guayusa" entre los Quijos, data del año 1740 (135)

Ya en el siglo XVI, la chicha era la bebida principal de los Quijos. Pero aparte de la yuca, se menciona como de igual importancia la de maíz que hoy día casi ya no se da. Este hecho puede estar relacionado con que, en aquella época, las partes más altas de la región de los Quijos, y entre ellos sobre todo la de Baeza, se encontraban más densamente pobladas, y en esos lugares el cultivo de maíz reporta mejor que en las partes más bajas y húmedas. La chicha de entonces se describe como una masa tan espesa como talbina, una masilla conocida en España que se hace con leche de almendra (136). Además, es muy probable que en Archidona prepararan vinillo, porque Ortegón (137) dice que cuando las mujeres han dado a luz, sus maridos ayunan estrictamente y no comen ni toman, con excepción de "vino de yuca". Según nos informa este autor, colocaban el tubérculo frito sobre algunas parrillas de madera, donde lo destilaban. Además, dice que este vino se parecía al de España por el color y el olor, pero no en el sabor, y que con este vino se embriagaban.

En 1783, Maroni describe la preparación de una bebida llamada "chaburaza" y el té gozaba de mucha preferencia, especialmente entre los "Napos y Archidonas" (138). De los datos de Maroni se desprende claramente que tan sólo puede haberse tratado del vinillo. Por tanto, puede ser que la palabra quechua "chapurashca" (haber mezclado), haya sido una denominación del vinillo en ese tiempo.

Seguramente, en el siglo XVI, se conocían también la chicha de "chontatutu" y el té de "guayusa", pero acerca de aquélla no exis-

ten datos de los primeros tiempos, y respecto de éste tan sólo del año de 1740. Ciertamente es que existe cacao silvestre ("patas", *Theobroma* sp.) pero nunca se ha utilizado para preparar una bebida. Asimismo, las pepas de los cafeteros que algunos Quijos cultivan hoy día a escala reducida, no sirven sino para ser vendidas a los comerciantes.

Gustosamente, los Quijos adoptaron de los blancos la destilación de aguardiente hecha de plátanos fermentados. Un dato contenido en un expediente de Castillo Renjifo del año 1820 (139), no permite ver claramente si la preparación de aguardiente ahí mencionado se refiere a los blancos o a los indios. Por eso es que los informes de Jiménez de la Espada de 1865 (140) y de Simson de diez años más tarde (141), contienen los primeros datos seguros que tenemos al respecto. El primero dice incluso que un cura llamado "Herrera" enseñó la destilación de aguardiente a los Quijos, refiriéndose a los de Archidona y Puerto Napo. Probablemente se trata del Dr. Juan Herrera y Villamarín, quien fue nombrado cura párroco de Archidona el 3 de octubre de 1835 y ejerció en ésta hasta el año 1848 aproximadamente (142). No es posible verificar si el dato es cierto en esta forma; tal vez los Quijos no querían sino manifestarle a Jiménez de la Espada que su conocimiento de destilar aguardiente sólo data de épocas muy recientes. Hasta en nuestros días no lo hacen todos los Quijos, de manera que los aparatos de destilación se encuentran casi exclusivamente en la región de Archidona - Tena - Puerto Napo.

La reproducción No. 52 muestra tal aparato en forma algo esquematizada. Una masa de plátanos muy maduros, cocinados y fermentados, se pone en el recipiente inferior de aproximadamente 1m. de altura, que está colocado sobre el fogón de tres piedras. Encima del primer receptáculo se encuentra otro sin fondo. Sobre éste descansa una fuente de bronce o de cobre que la adquieren de los mercachifles de la Sierra. Por un delgado tubo corre el agua de un recipiente, colocado más alto, a la fuente que sirve de refrigerador. El agua sale por otro tubo, así que se garantiza una refrigeración permanente. Los vapores que debido al calentamiento van subiendo en el interior del recipiente, topan con el refrigerador y se condensan, así que las gotas caen de la parte más baja del fondo cóncavo de la fuente de metal a un tapón de algodón colgado por debajo. Allí, el líquido fuertemente alcohólico es filtrado y luego corre a una cuchara de madera de donde pasa por un pequeño tubo que atraviesa la pared del recipiente de barro superior, hasta llegar a un recolector, generalmente una botella de cristal. Obturan con barro los lugares de conexión de las diferentes partes del aparato.

El aguardiente así preparado mediante destilación, contiene

aún aldehidos y otras impurezas y su sabor y olor son poco agradables. Así es de comprender que, en definitiva, los Quijos prefieren el aguardiente de caña de los Monopolios del Estado al fabricado por ellos mismos, llamado "cachaza" (143), y que en él se gastan gran parte del dinero que hubieran podido ganar de alguna manera.

No existen investigaciones acerca del grado alcohólico de las bebidas mencionadas. Por este motivo, tenemos que limitarnos a estimaciones hechas en base a algunas comparaciones. Según éstas, la chicha de uso diario tendrá de 3 a 5 o/o de alcohol, la de "anduche" de 7 a 10 o/o, vinillo de 12 a 15 o/o y "cachaza" de 15 a 25 o/o (144).

Generalmente, los Quijos son muy amigos de bebidas alcohólicas. En todas las fuentes sobre el siglo XVI hasta hoy, se describen como grandes bebedores, y en días festivos y de domingo uno encuentra en los caminos y las casas muchas personas que no son capaces de andar rectos. La chicha de yuca es para el Quijo la bebida más importante. No sólo sirve de bebida sino también de alimento, debido a su contenido de fécula. Dependen de ella hasta tal punto que durante los viajes, incluso aceptan la falta de alimentos durante algunos días, pero en caso de que se acabe la chicha, no hay otra solución para el Quijo que volver cuanto antes o ir corriendo a un lugar donde hay la posibilidad de conseguir chicha.

Para tomar las bebidas, les sirven principalmente recipientes hechos de la fruta de *Crescentia cujete* que en Ecuador se conocen generalmente con el nombre de "pilche". Los Quijos los llaman "cuyas". *Crescentia cujete* es un pequeño árbol que los Quijos suelen plantar cerca de la casa. Sus frutos tienen un diámetro de unos 25 a 30 cms. y una fuerte cáscara verde (145). Los cortan y después de quitar la pulpa, se obtienen dos recipientes semiesféricos. Una vez secada, la cáscara verde adopta el color café tirando a amarillo y se hace muy dura.

Generalmente, los "pilches" carecen de adorno o llevan unas pocas rayas cortadas (146). Sin embargo, en la región de Loreto y Concepción hay pilches que por dentro y, en parte también por fuera están cubiertos con una especie de laca y en la parte interior están adornados con rayas y fajas rojas (147). En calidad de laca sirve la segregación de la corteza de un árbol llamada "cumaca" o "cumula" (*Iryanthea parensis* Huber; *Licania glabra* Mart; *Licania heteromorpha* Benth.) Pintan los pilches con el líquido fresco de color rojo claro y luego los exponen al vapor de orina calentada. Durante este proceso la laca se vuelve negra y brillante y se une tan sólidamente con el pilche que casi ya no hay como quitarlo. Los diseños de color rojo, los pintan con achiote (Bixa

orellana) sirviéndose de un palito. Después de algún tiempo, pierden el color y luego van casi desapareciendo. De la misma manera se tratan también los recipientes hechos de calabazas (*Cucurbita lagenaria*) cortada en dos partes (148), que se llaman "pate puro". De los receptáculos de mayor tamaño toman chicha y té de "guayusa" y de los pequeños, vinillo.

También a los Quijos les gusta condimentar sus comidas. En primer lugar habría que citar el ají ("uchu"; *Capsicum* sp.). Cultivan diferentes clases de ají y añaden los frutos a la sopa, o bien enteros o machacados o molidos. Andrade Chacón dice de los indios de la región de Loreto que en ninguna casa falta el pote de ají ("uchumanga"), un pequeño recipiente de barro que contiene una mezcla de plátanos cocidos y colados, caldo, cacao y mucho ají (149).

Hasta hoy día, la sal cuenta entre los regalos preferidos. Parece que jamás en el curso de su historia, los Quijos han tenido cantidades suficientes de este producto. Así es que, por ejemplo, los acompañantes de Gonzalo Pizarro se lamentan en 1542 de que una de las peores "plagas" de la Región de los Quijos ha sido la falta de sal (150). Ortegón nos informa que en el siglo XVI, los Quijos dedicaban mucho su esfuerzo a preparar sal de hierbas, que tenía un sabor amargo. (151). Ignoramos de qué plantas se trataba, pero sabemos de otras partes de Sudamérica que los indios cocinaban, por ej. los frutos y hojas o ramas de algunas palmas y que luego calentaban la masa para así quitarle el agua, hasta que quedaba un polvo color café y de sabor salado. Tal clase de sal puede conseguirse también de determinadas plantas acuáticas (152). Más adelante, los Quijos abandonaron esta forma de fabricar sal probablemente ya en el siglo XVII, al comenzar las expediciones comerciales hacia el río Huallaga en el Oriente peruano, de donde traían sal de roca. (153). Estas expediciones se suprimieron hacia fines del siglo pasado o principios de éste, cuando se hacía cada vez más difícil cruzar la frontera, debido a los conflictos fronterizos entre Ecuador y Perú (154). Desde aquella época, los Quijos usan exclusivamente la sal comprada a los blancos. Los alimentos se cocinan casi siempre sin poner sal. En la comida, puesto sobre una hoja, cada uno tiene un poco de sal a su lado, y en ésta "mojan" cada bocado. En la época que aún se usaban pedazos de sal de roca, uno de estos pedazos se pasaba durante la comida de persona a persona y cada uno lamía de él. (155).

Igual que la producción de sal de plantas, los Quijos tienen también abandonado el uso de otros condimentos. En el siglo XVI usaban la flor seca de los canelos ("ishpingo"; *Canela alba*) para condimentar sus platos (156).

Aparte de los productos ya mencionados, los Quijos conocen también el tabaco y lo fuman en forma de cigarrillos. La preparación está hecha por los hombres. Cosechan las hojas de tabaco maduras, las enrollan en un cordel y cuelgan éste en el centro de la casa para que se sequen. En cuanto las hojas están de color café, quitan el palillo de la hoja y colocan las piezas una encima de otra, de tal manera que se solapan un poco.

Cuando el paquete tiene un grueso de 10 a 15 cms. lo enrollan fuertemente y lo enlazan con un cordel. Después de 2 o tres días aflojan éste y hacen el paquete de nuevo, comprimiendo más fuertemente. Este procedimiento se repite varias veces hasta que el paquete de hojas se hace muy sólido, y entonces sustituyen el cordel por una fibra de corteza del ancho de un dedo. El tabaco lo guardan aún durante algunas semanas en el techo, encima de la hoguera y después está listo para el consumo. Según lo vayan necesitando, se cortan delgadas tajadas de este rollo y las desmenuzan en la mano. En calidad de mortaja, les sirve un pedazo rectangular de una hoja de plátano o maíz que se expone corto tiempo al calor del fuego. Con esta capa enrollan el cigarrillo. Al fumarlo hay que tenerlo siempre entre los dedos, para que no se desenrolle. Estos cigarrillos tan fuertes, los Quijos casi sólo los fuman por la tarde después de la merienda. Ocasionalmente, se ven también muchas mujeres que fuman.

Las pipas de tabaco no han tenido acogida entre los Quijos y tampoco les gustan mucho los cigarrillos extranjeros.

Tal como se describirá más adelante, el tabaco tiene una importancia considerable en el campo de la brujería y la medicina.

No sabemos con seguridad si los Quijos solían fumar cigarrillos ya en la época precolonial; los primeros datos directos que tenemos al respecto, datan del siglo pasado (157). Sin embargo, tenemos informes de tiempos mucho más antiguos acerca de que otras tribus de la región del Napo fumaban tabaco; así por ejemplo, de los Abijiras, del año 1637 (158).

Además, un pasaje de Ortegón podría, tal vez, interpretarse como referencia a que los Quijos fumaban. Dice que en Baeza, cuando las mujeres han dado a luz, sus maridos no comen nada, sino que tan sólo toman chicha, mastican coca y se contentan con el humo de hierbas recolectadas sólo para este propósito (159). En cambio, es extraño que no mencione expresamente el tabaco, ya que el hecho de que los Quijos conociesen el tabaco, se desprende de otro párrafo del mismo

autor, donde describe una forma de consumir el tabaco la cual hoy día ya no se acostumbra. Dice allí que después de llenarse la boca de hojas de coca, muerden uno o dos bocados de un pedazo duro como piedra y hecho de cenizas y diferentes hierbas. Continúa que después toman un tubo con una masa espesa y de color tinta que consiste en tabaco molido y miel de abeja, y que lo llevan muchas veces a la boca (160). Esta forma de mezclar el tabaco y la coca recuerda una costumbre que siguen manteniendo los Huitotos en la región entre el Putumayo y el Caquetá. Estos muelen la coca, llevan el polvo a la boca y lo mastican junto con la melaza hecha de hojas de tabaco cocinadas (161).

De lo arriba indicado se ve que el grupo septentrional de los Quijos conocía también la coca. Parece que no sólo la masticaban en la forma ya mencionada, junto con pedazos de ceniza y hierbas y con tabaco y miel, sino también con algunos higos llamados "coquindos", que eran como mirobalanos. (162). Es probable que estos "coquindos" fuesen los frutos de la palma chonta, los que en el Brasil aun hoy en día se llaman "coquinhos".

Parece que ya a una época muy temprana abandonaron la costumbre de masticar coca. El último dato que nos habla de cultivos de coca en la región de los Quijos es de 1590, aproximadamente, (163) y posteriormente las fuentes ya no dicen nada al respecto.

Habilidades industriales

En lo que sigue, sólo se describirán algunas de las habilidades industriales de los Quijos, las que servirán de ejemplos de la elaboración de las materias primas más importantes como son: Piedra, metal, arcilla, madera y fibras. La confección de otros objetos de cultura material se describirá en otros capítulos, en general cuando se trate del uso de los mismos.

Las fuentes no nos dicen nada acerca de la elaboración de **pie-dras** con el fin de fabricar artefactos, sin embargo, de los hallazgos hechos en el subsuelo, se ve que utilizaban hachas pulimentadas de piedra, de diversas formas (164), que seguramente fueron sustituidas al corto tiempo, por utensilios de hierro, especialmente por hachas y machetes. Ya Ordóñez de Ceballos dice que llevó grandes cantidades de ellos a la región septentrional de los Quijos (165). Probablemente, los españoles del siglo XVI, lo encontraron tan natural que los indios utilizaran hachas de piedra, que ni se les ocurrió mencionar este hecho.

De entre los **metales**, en el siglo XVI, los Quijos tan sólo utilizaban el oro ("curi"). En aquella época, la región de ellos tenía cierta fama por su riqueza en oro que atraía a muchos españoles; hecho que en parte explicaría la colonización relativamente densa de los blancos. Los Quijos lavaban el oro en los ríos y lo utilizaban para confeccionar adornos que llevaban en el pecho, las narices y los brazos. La técnica del lavado no habrá sido muy distinta de la utilizada hoy día. Acerca de la elaboración, desgraciadamente no se dice otra cosa sino que por Archidona había fundiciones en todas las casas. En el valle del Coca, o sea en la parte septentrional de la región de los Quijos, se hallaba una mina llamada Degabata que era explotada por los indios desde tiempos muy remotos. Ortegón dice que se sabía con seguridad que de ahí se extraían grandes cantidades de oro y plata y que la mina estaba situada en una enorme roca que los indios no podían partir por falta de instrumentos adecuados. Ignoramos los detalles respecto a la mina. Tal vez se trataba de una angosta grieta en la roca, al fondo de la cual se había acumulado polvo de oro. En cuanto al dato de Ortegón acerca de la plata, es probable que se trate de un error, ya que en ninguna otra parte se nos informa sobre existencias de plata entre los Quijos. El pueblo Cuduceta "a una distancia de 18 leguas de Baeza" y conocido por sus ricas minas, estaría situado cerca de Degabata (166). Muy pronto, los Quijos dejaron de elaborar el oro lavado. Los españoles no tenían interés en conseguir alhajas, sino solamente el metal precioso. Aquellos lugares que más reportaban, los sometían a administración propia, y hasta mediados del siglo pasado, los Quijos de los "pueblos oreros" (167), tenían que pagar

el tributo en forma de oro en polvo. Hoy día, los Quijos lavan oro a fin de pagar sus deudas contraídas con los comerciantes blancos, o para venderlo en la Sierra, donde consiguen mejores precios.

Cuando los ríos llevan poca agua, entonces se reúnen algunas familias y se van hacia un banco de cascajo en el río, en donde por experiencia, saben que la arena contiene oro. Ahí viven durante semanas en chozas hechas de ramaje (168). Generalmente son los hombres los que excavan la arena aurífera mientras que las mujeres la lavan en el río, en llanas bateas de madera. Su trabajo es muy poco saludable, ya que durante horas, están con el agua hasta las rodillas. Sin embargo, se da también el caso de que se alternan en el trabajo, de forma que las mujeres excavan y los hombres hacen el trabajo de lavar. El polvo de oro que, después de separada la gruesa arena, se acumula en la parte más honda de la batea, está aún mezclado con tierra. Luego de secarlo, lo separan de ella soplando. Para guardar el oro les sirven hoy frascos vacíos de medicinas.

Hacia mediados del siglo pasado, Villavicencio tuvo oportunidad durante años, de observar a los Quijos lavando oro y describe detalladamente su trabajo. (169). Aparte de la manera arriba indicada, menciona dos técnicas más que, según él, son una confirmación de la riqueza de los ríos y la habilidad de los indios. Una forma consiste en que los Quijos, desnudos y con el agua hasta las caderas, se colocan en un lugar del río donde la corriente es más fuerte, llenan la batea con arena aurífera tomada del fondo del río y esperan que la corriente del agua se lleve la arena. Otra forma es como sigue: con la ayuda de una piedra sumergen hasta la parte más honda, dejan la piedra abajo y suben una batea llena de arena. Con estos dos procedimientos se pierde mucho polvo de oro, pero a veces tienen la suerte de encontrar granos más gruesos.

Debido a que los indios de aquella época no tenían frascos de vidrio, recolectaban el oro en recipientes hechos de cañones de las plumas de ala del cóndor y cerradas con tapas de madera. Uno de estos ejemplares que se encuentra en el "Museo Preistórico-Etnografico di Roma", mide 8 cms. de largo y contiene 0,33 grs. de oro en polvo (170).

No sabemos nada acerca de la fabricación de **cerámica** entre los Quijos en tiempos remotos; sin embargo, es de suponer que no se diferenciaba mucho de la manera como se hace hoy día. La alfarería es trabajo de las mujeres, que proceden de la siguiente manera: mezclan la arcilla con arena amasándola con los pies sobre el batán que también se usa para preparar chicha. Cuando la mezcla parece lista para utilizarse,

mastican un poco de ella. Está en su punto cuando no se pega a los dientes. Después la amasan otra vez con los dedos, quintándoles las piedritas, Pero la mujer india no empieza enseguida a formar las ollas, sino que primero confecciona una pequeña olla cruda de prueba, la seca y la cuece. Si ésta no se rompe y resquebraja, entonces procede a fabricar la cerámica. Sobre una plancha lisa forman finos rollos de aproximadamente 1,5 cms. de diámetro y de 20 a 30 cms. de largo. Luego colocan éstos en forma de espiral, componiendo así las paredes del recipiente que, durante el montaje, se presan ligeramente por dentro y por fuera y se frotan para alisarlas, los objetos terminados los guardan un día y luego los pulen con una piedra lisa. Para la cocción forman un montón de madera seca, principalmente de bambú, porque produce mucho calor. Los recipientes se colocan dentro de este montón. Cuando al día siguiente el fuego está completamente apagado, la cerámica está lista para el uso sin ningún tratamiento más. Pero, a pesar de todas las medidas de precaución, más o menos la mitad de las ollas se rompen durante el proceso de cocción. Las indias lo toman en cuenta de antemano y por ello siempre elaboran muchos más recipientes de los que necesitan. Comparado con la cerámica de los vecinos Canelos o también de los Jíbaros, la de los Quijos es poco elaborada, de cocción irregular y casi carente de adornos. No hay pintura en ella y sólo de vez en cuando, tratándose de ollas más pequeñas, se encuentra en el cuello un adorno en forma de faja, probablemente impreso con las uñas.

Hay tres clases de vasijas de arcilla ("manga" o "callana") que están más difundidas: una abombada de 50 a 80 cms. de altura con fondo convexo, sin base firme para sostenerse, y con boca bien marcada, que sirve para la fermentación y conservación de la pasta de chicha; luego, una olla más llana con base casi en punta y con cuello reentrante que sirve para cocinar; y finalmente, una vasija pequeña de perfil más suave, para guardar condimentos y cosas semejantes (171). Aparte de vasijas de arcilla, los Quijos a veces usan para la cocina ollas compradas de aluminio o de hierro.

Todos los trabajos de **madera**, los hacen los hombres. Para trabajos toscos se sirven de hachas de acero ("chictana"), para trabajos muy finos emplean pequeños cuchillos ("cuchana"); sin embargo, la herramienta principal y universal es el machete ("saule" del español sable). Aparte de la construcción de las casas, la fabricación de canoas tiene especial importancia para aquellos Quijos que viven en las cercanías de ríos navegables. Generalmente, las hacen de madera de cedro (*Cedrela odorata*) o de aguano (*Swietenia mahagoni*). Muchas veces los indios tienen que buscar largo tiempo hasta encontrar un árbol adecuado, ya que desde hace siglos, siempre necesitan nuevas canoas, puesto

que sólo duran algunos años. Una vez tumbado el árbol, efectúan los primeros trabajos hasta elaborar en forma burda la canoa. Luego la transportan sobre rollos hacia un lugar en la sombra a orillas del río. Aquí le dan la forma definitiva, la pulimentan (172) y finalmente la exponen al fuego, para que la madera se torne más impermeable y sólida.

Las canoas miden de 6 a 12 mts. de largo y 0,60 a 1,20 mts. de ancho. En cambio, también las hay más pequeñas y más grandes, hasta de 18 mts. de largo. El codaste delantero es como una "proa en forma de cuchara", la popa termina en una plataforma (173). La canoa se desplaza mediante canaletes con mango en forma de muleta (174), ("cahuina"), y en los viajes río arriba la canoa se empuja con una pértiga de bambú ("Tauna"). Los canaletes (175) están trabajados de la madera rojiza y resistente del árbol "remocaspi" (de remo y "caspi" que en quechua significa madera; *Styrax acuminatum* o *Cousapoa grandiceps*).

Entre los demás objetos hechos de madera figuran las bateas para lavar oro y las planchas para machacar la yuca durante la preparación de chicha. Asientos de madera se ven muy pocos entre los Quijos. Carecen de adornos y consisten en una pieza de tronco de árbol burdamente trabajada (176). El uso de cucharas de madera de balsa (*Ochroma*) ("ishina") (177), fue seguramente introducido por los blancos. Son talladas por los hombres y usadas casi exclusivamente por ellos. En los últimos años, en lugar de las de madera, se usan cada vez más cucharas de metal compradas.

Hoy día, los Quijos han abandonado por completo la confección de **textiles**. Sin embargo, en el siglo XVI, los indios que vivían cercanos a Baeza y Avila, eran conocidos por sus tejidos de algodón. (178), La materia prima, la tenían que traer de Archidona o de Quito (179), también pagaban sus tributos en tela de algodón; anualmente, cada indio tributario entregaba a su encomendero dos piezas de tela de algodón por valor de 48 reales (180). En cambio, surgían muchas intranquilidades, ya que los españoles no se contentaban con ello y exigían a los indios confeccionar y entregar mayores cantidades de tela. Por otro lado, se deduce de ellos, que la calidad de estos textiles de los Quijos no debió ser mala. Por los datos contenidos en la obra de Lemus vemos que los Quijos sabían confeccionar diferentes clases de textiles. En una lista de tributos habla de "mantas de algodón" y de "lienzo" (181). En este caso, el "lienzo" se refería a una tela hecha de las fibras de cabuya, que se llamaba así en las fuentes antiguas.

Desgraciadamente, no sabemos nada acerca de la técnica usa-

da para la fabricación de textiles. Sólo podemos suponer que el huso era parecido al empleado en nuestros días y que tejían con un telar vertical, de manera similar a como lo hacen los Jíbaros. Parece que los indios abandonaron el arte de tejer hacia mediados del siglo XVIII. Cierto es que Aceldo (182) y Gutschmuths (183) nos informan que aún hacia fines del siglo, existían talleres de tejido en Baeza y Archidona, y también se confeccionaban mosquiteros, pero ambos autores no han hecho otra cosa que compilar estos datos en fuentes más antiguas no citadas. El último dato directo que tenemos al respecto, es de Basabe y Urquieta (184), e incluso él, en 1754, no habla sino de la existencia de tejeduría en el pueblo de San José de Mote. Hernández Bello (185) y todos los autores posteriores (186), ya no mencionan la confección de tejidos entre los Quijos. En cambio, hablan de una gruesa tela de algodón llamada "tocuyo", que se confeccionaba en la Sierra, especialmente en Latacunga y Salcedo y se comerciaba entre los habitantes del Oriente.

En ninguna fuente se dice algo respecto de si los textiles eran fabricados por los hombres o las mujeres. Sin embargo, el autor se inclina a suponer que lo hacían los varones, igual que entre los Jíbaros, ya que Ordóñez de Ceballos solicitó "Mitayos" para tejer (187).

Hoy día, las mujeres Quijos usan un huso ("sigse") con un palo de madera chonta de 30 a 50 cms. de largo y con los extremos aguzados; el tortero es de una pieza redonda, de un "pilche" con un diámetro de unos 6 a 10 cms. Como todos los objetos de madera, el huso es confeccionado por los hombres. Con su ayuda hacen hilos de la fibra de pita (Agave americana) y chambira de algodón. Antes de hilarlo, el algodón sólo necesita ser cardado con la mano; en cambio, pita y chambira necesitan una preparación especial, en la que colaboran hombres y mujeres. De las hojas frescas de la palma chambira quitan los duros nervios y luego, con las hojas van tejiendo fajas del ancho de una mano; con éstas forman círculos y luego los cuelgan en el techo, encima de la hoguera, para que se sequen. Tejen las hojas para que se conserven lisas durante el proceso de secar. Una vez que los círculos están bien secos, los Quijos los desenlazan otra vez y los cocinan durante 2 o tres horas en una olla con agua hasta que estén blandas. Si luego, en las hojas se efectúa un pequeño corte transversal, es fácil desprender las fibras. De la misma manera preparan las hojas de la pita, con la única excepción de que ellas no se enlazan en forma de fajas.

Es de suponer que los Quijos siempre solían teñir las telas, pero no tenemos referencias respectivas sino de tiempos relativamente avanzados (188). En cuanto a las fuentes que hablan de ello se ve que anteriormente el color púrpura gozaba de mucha preferencia, más tarde,

o sea desde hace unos 80 o 100 años, lo era un color azul muy oscuro. Aún hoy día, las faldas de las mujeres tienen preferentemente este color, pero entre los hombres ya no se ven sino muy pocas prendas de vestir que estén teñidas por ellos mismos. Para el tinte, los Quijos utilizan las hojas de un pequeño árbol llamado "sani" (*Arrabidaea* sp.) o "aucasani" (189) (que significa "sani bravo"), o "pucapanga" (que significa hoja colorada) o "yanapanga" (190), (que significa hoja negra). Machacan las hojas y luego las meten en una vasija con agua que después se vuelve de color púrpura. Los textiles remojados en esta agua adoptan muy pronto ese color. Si se quiere obtener el tono púrpura, no hay que hacer más cosa que secar la tela al sol. Debido a que este color se parece mucho al del achiote (*Bixa orellana*), Orton creía que los Quijos teñían sus vestidos con achiote (191). A fin de conseguir el tinte azul-negro, hace falta que la tela púrpura aún mojada se ponga en lodo encharcado durante algunas horas para luego secarla.

No es de suponer que en tiempos históricos, los Quijos hayan utilizado tela de corteza ("lanchama") para confeccionar vestidos, porque ya en el siglo XVI, por lo menos la mayor parte de ellos sabían tejer telas. Sin embargo, hasta hace pocos decenios, los Quijos usaban la tela de corteza en calidad de cobijas, y según Porras Garcés, aún en nuestros días sirve como mortaja (192). El autor no ha podido ver tela de corteza, pero le dijeron que la fabricación se hacía de la misma manera que entre los Canelos, donde ha podido observarlo. Del árbol "lanchamila" (*Manicaria saccifera*, *Sterculia* L. o *ficus anthelmintica* Mar) (193), desprenden la corteza y luego separan la capa exterior de la interior que es de fibras. Remojan esta última y luego la golpean con un palo de madera sobre un tronco sin corteza hasta que las fibras estén afeltradas y formen una "tela" relativamente suave. La calidad de estas telas de corteza es muy inferior a la de los Yuracaré, del oriente boliviano o de la oceánica, por ej., aunque ignoramos si en tiempos anteriores era mejor. También entre los Quijos, la fabricación de tela de corteza era asunto de los varones.

Las actividades de tejer y anudar están íntimamente relacionadas con la confección de textiles. Las redes de carga ("ahigra") se hacen por las mujeres (194), las de pesca ("llica"), por los hombres (195). En ambos casos, la técnica empleada es la misma. Se trata de "formación de tejido a base del nudo de red de pescar", (nudo de filete europeo auténtico) (196). Como instrumentos de trabajo sirven una naveta de madera, sobre la cual están enrollando el hilo, y una bobina, cuyo ancho determina el tamaño de las mallas, las redes, tanto de carga como de pesca se hacen de hilos de chambira o de pita, siendo los primeros hilados y torcidos, los segundos sólo hilados. Una vez terminada, la red de

pescar forma un rectángulo de 1 a 1,50 mts. de ancho y 10 a 12 mts. de largo. En la línea superior de mallas tienen colocadas unas piezas redondas de balsa como "flotadores" y en la línea inferior, pequeñas piedras fijadas con brea mineral, como lastre o plomadas. Las redes de carga pueden tener un largo de hasta 1 metro. Están trabajadas en forma redonda comenzando por la punta y aumentando el número de las mallas de una línea a otra, hasta que se halla alcanzando el ancho deseado. De ahí, se continúa en dos operaciones separadas disminuyendo el número de mallas hasta alcanzar el ancho de la manga. Cuando ambas partes de la manga han alcanzado el largo necesario, las unen con tanto arte, que la unión tan sólo se reconoce por el tamaño algo mayor de las mallas. En las redes de carga trabaja a veces líneas azules o rojas, del ancho de una malla. Los hilos utilizados para ello los compran teñidos o los tiñen con tintes comprados a los mercachifles.

Igual que en las redes de carga, los Quijos trabajan en sus bolsas de cacerías unas cintas rojas y azules (197). Por lo demás, estas bolsas, generalmente de un tamaño de 25 por 20 cms., se distinguen de las redes no sólo por la forma sino también por la técnica de fabricación. Se hacen a la manera de crochet con ganchillos de madera. La labor se comienza con una línea de "puntos por arriba" y alrededor de ella ponen mallas tupidas. Se continúa trabajando en forma de espiral hasta que se haya alcanzado el alto deseado. De esta manera se consigue que la bolsa angosta carezca de costura. En el borde superior está colocada la faja para cargar la bolsa. Para confeccionarla, se emplea una técnica que Bühler-Oppenheim llama "trenzado a cadena" (198) y que se hace así: Por el ancho deseado pasan la urdimbre por un lado del borde de la bolsa, luego sostienen ésta en la pared de la casa o en alguna otra parte, mientras que las puntas de las urdimbres, las fijan en el cuerpo. Con la ayuda de alfileres de madera pasan la trama paralelamente al borde de la bolsa en forma de tejido de tafetán. Las puntas de las urdimbres las anudan con el otro borde de la bolsa.

Gracias a hallazgos arqueológicos de la costa peruana sabemos que tanto el "trenzado a cadena" como también el "nudo de filete europeo auténtico" eran técnicas antiguas de los indios. En cambio, la labor de ganchillo probablemente fue introducida en América tan sólo por los Europeos. Ciertamente es que entre los indios Warrau en el delta del Orinoco se encontraron auténticos trabajos de ganchillo y de punto que incluso en la técnica se distinguen de los europeos (199), pero a nuestro juicio queda por investigar si efectivamente no ha habido influencia extramericana. Además, el hecho de que entre los abundantes hallazgos de textiles de la costa peruana no ha habido labores de ganchillo, nos recomienda proceder con cautela. Por ello es de suponer que los Quijos no

empezaron con las labores de ganchillo sino en la época colonial. La bolsa para la cacería, los Quijos la llaman también con la palabra española "eslabón".

Igual que todos los trabajos de madera, la tejeduría es cometido de los hombres. Como materia prima les sirve, casi exclusivamente una liana llamada "tamshi" (*Carludovica trigona*), que es flexible y muy resistente. La secan, mondan y cortan en tiras que se hacen aún más delgadas y flexibles pasándolas por el filo de un cuchillo. Para confeccionar uno de los pequeños de tejido denso ("taza"; del español taza?), tejen estas tiras en forma de tafetán para formar el fondo del canasto (200). Las partes de tiras que salen de este tejido, las doblan hacia arriba, de tal manera que forman un círculo cerrado. Luego las entretajan horizontalmente con otras tiras, en forma de espiral, hasta que se haya alcanzado la altura del canasto redondo. Los cabos de las tiras verticales, las doblan alrededor de un anillo grueso de "tamshi" y los entretajan diagonalmente con la parte superior del canasto. Con objeto de reforzar el borde superior del canasto, atan otro anillo sobre el primero, y este segundo está envuelto con tiras delgadas (201). Las "tazas" existen en diferentes tamaños, hasta de unos 30 cms. de altura, siendo el diámetro el mismo.

Los canastos grandes para transportar carga ("ashanga") se elaboran con un tejido diferente al de la "taza", donde se hace paralelamente al borde (202). Para ellos se usa un "tejido ralo de tres direcciones" (203). La labor comienza con el fondo o la base del canasto, siendo el tejido de la forma indicada. Luego, los cabos salientes se doblan hacia arriba para formar las paredes. Forman ahora un "tejido diagonal", en el cual se entretajan otras tiras en forma de espiral y paralelamente al borde superior del canasto formando así la "tercera dirección". A fin de que las mallas en las paredes del canasto no se hagan demasiado grandes, ponen tiras de "tamshi" alrededor del círculo inferior de la "tercera dirección" de tal manera que los cabos se entrelazan con el "tejido diagonal" y en el proceso de elaboración pueden ser entretajidos, igual que los cabos que suben desde el fondo. El borde superior de la "ashanga" es igual que el de la "taza". En el borde de la "ashanga" se encuentran colocados dos anillos tejidos de tiras de "tamshi" en forma de trenza, por entre los cuales se pasa una tira de fibras de una liana llamada "carahuasca". Esta faja se llama "atamba", y con excepción de una parte media más ancha que se coloca delante de la frente para cargar el canasto, está hendida en tres partes que para reforzarla, están entretajidos en forma de trenza. El autor ha visto "ashangas" que tenían 60 cms. de alto y un diámetro de 50 cms.

De entre los trabajos de tejido por los Quijos, también habrá que citar el colador (shushuna), hecho de un tejido en forma de sarga y que está colocado dentro de un anillo de un palo flexible. Los cabos salientes del tejido están enlazados alrededor del anillo y se mantienen ahí enrollándolos con un hilo (204). los coladores tienen un diámetro de unos 35 a 45 cms.

Notas

- (1) Tessmann 1930, 249.
- (2) Steward-Métraux 1948, 508; Refiriéndose a todas las tribus de la Montaña, Karsten dice lo mismo, aún en el año 1954. (Karsten 1954, 2).
- (3) Ortegón 1958, 244, 246.
- (4) Pizarro 1942, 116; López de Gómara 1954, I, 240; Zárate 1944, 109.
- (5) Ortegón 1958, 246, 248.
- (6) Ordóñez de Ceballos 1905, 402; López de Gómara 1954, I, 240; Zárate 1944, 109; Ortegón 1958, 248.
- (7) Tessmann 1930, 298; Blomberg 1956, 40.
- (8) Karsten 1935, tabla XXIII.
- (9) Jiménez de la Espada 1897 b, CLXIX; Rumazo González 1946, 107.
- (10) Ordóñez de Ceballos 1905, 399, 405 y en otras páginas. ("Liquilla" muru — multicolor, y "pacha" —prenda de vestir).
- (11) Hernández Bello 1919, 259.
- (12) Por ej. Simson 1882, 23; Wiener 1884, 38; Jameson 1858, 340 y otros.
- (13) Véase reproducción No.13.
- (14) Reproducción No. 22, representa un poncho de color púrpura opaco que fué adquirido en 1885 en el pueblo Concepción y que ahora se encuentra en el Museo Linden de Stuttgart.
- (16) Colini 1883, 357.
- (17) Véase reproducción No.23.
- (18) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 469.

- (19) Véase reproducción No.24.
- (20) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 195.
- (21) Wiener 1884, 38.
- (22) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 469.
- (23) Villavicencio 1858, 356.
- (24) Jiménez de la Espada 1927, 28, LXVIII, 194.
- (25) Barreiro 1926, 274.
- (26) Véanse las reproducciones No. 13 y 25.
- (27) Véase reproducción No.26.
- (18) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 371.
- (29) Andrade Chacón 1955, 5.
- (30) Véase la reproducción No.23.
- (31) Véase la reproducción No.27.
- (32) Véanse las reproducciones No. 14 y 24.
- (33) Ordóñez de Ceballos 1905; 401.
- (34) Ortigón 1958, 244.
- (35) Véanse las reproducciones No. 16 y 24
- (36) Rice 1903, 405.
- (37) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 170.
- (38) Wiener 1884, 50.
- (39) Cáceres 1892, 31.
- (40) Véase la reproducción No.27.
- (41) Véase la reproducción No.25.
- (42) Ortigón 1958, 244.
- (43) Garcilaso de la Vega 1960, II, 297.
- (44) Maroni 1889-92, XXX, 194.
- (45) Tal prohibición se encuentra por ejemplo en el capítulo 18 de "Instrucción y Hordenanzas que han de guardar los Corregidores", emitidos en 1580 por el Virrey Toledo (Lohmann Villena 1957, 538-39, Apéndice III).
- (46) Ortigón 1958, 249.
- (47) Staden 1929, reproducción en la página 136; Menzel 1957, tabla IV.
- (48) Menzel 1957, 42.
- (49) Ortigón 1958, 242, 248.
- (50) Santiana 1958, 14.
- (51) Wiener 1884, 43.
- (52) Santiana 1958, 12
- (53) Tessmann 1930, 239.
- (54) Santiana 1958, 12.
- (55) Santiana 1947, 26.
- (56) Tessmann 1930, 239.
- (57) Véase la reproducción No.28.
- (58) Santiana 1947, 24.

- (59) Santiana 1947, 22.
- (60) Véase la reproducción No.29.
- (61) Porras Garcés (1961, reproducciones No. 57, 59-61, 65-67), reproduce algunos sellos cilíndricos de barro con diferentes diseños, encontrados cerca de Archidona y Ahuano. Desgraciadamente, no se puede determinar de qué época datan.
- (62) Karsten 1926, 37.
- (63) Ortiguera 1909, 409.
- (64) Ordóñez de Ceballos 1905, 403.
- (65) Tessmann 1930, 239.
- (66) Es interesante saber que entre los Cofanes (los vecinos al norte de los Quijos) los "blancos civilizados se llaman "Cocamas" (Ortiz 1954, 259, 261).
- (67) Ordóñez de Ceballos 1905, 403.
- (68) Osculati 1929, I, 226.
- (69) Véase la reproducción No. 30.
- (70) Véase la reproducción No.31.
- (71) Colini 1883, 353-54.
- (72) Véase la reproducción No.32.
- (73) Los nombres botánicos fueron tomados de tablas contenidas en Uhle 1889-90, II. Según Karsten (1939,41), estas bayas son fruto de la planta *Erythrina americana* y "desempeñan un papel importante en las creencias de tribus indias de Sudamérica", también entre los indios serranos del Perú, donde las llaman "huayrus". Reko las menciona igualmente de México (Reko 1949, 95-108).
- (74) Véase reproducción No. 33.
- (75) Véase reproducción No. 34.
- (76) Véase reproducción No. 35.
- (77) Véase reproducción No. 36.
- (78) Véase reproducción No. 37.
- (79) Véase reproducción No. 38.
- (80) Simson 1882, 23.
- (81) Tessmann 1930, 238.
- (82) Andrade Chacón 1955, 5.
- (83) Véase reproducción No. 26.
- (84) Véanse reproducciones No. 27 y 44.
- (85) Jameson 1858, 340.
- (86) Véanse reproducciones No. 27 y 39.
- (87) Ortegón 1958, 243.
- (88) Tessmann, 1930, 239.
- (89) Véase reproducción No. 40.
- (90) Andrade Chacón 1955.
- (91) Tessmann 1930, 240.

- (92) Véase reproducción No. 41
- (93) Véase reproducción No. 42.
- (94) Véase reproducción No. 43.
- (95) Véase reproducción No. 44.
- (96) Véase reproducción No. 45.
- (97) Osculati 1929, I, 226; Simson 1886, 145; Hintermann 1927 a, 5.
- (98) Véanse reproducciones No. 46 y 47.
- (99) Véase reproducción No. 48.
- (100) Véase reproducción No. 19.
- (101) Ortegón 1958, 242.
- (102) La palabra "bahareque" tiene su origen en uno de los idiomas indios de las Islas de las Indias Occidentales o de la Tierra Firme (Friederici 1947, 71).
- (103) Ortegón 1958, 248 (No se trata de la verdadera Palma Real — *Dictyocarium superbum*—. Debido a que las hojas de ambas se parecen bastante, la Palma Lisán la llamaban anteriormente "Pequeña Palma Real". Véase Maroni 1889-92, XXVI, 427.
- (104) Holloway 1932, 226.
- (105) Dyott 1926, 253; Hop 1951, 120.
- (106) Véase reproducción No. 49.
- (107) Véase reproducción No. 50.
- (108) Véase reproducción No. 44.
- (109) Jiménez de la Espada 1927-28, LXIII, 467; véase también reproducción No. 48.
- (110) Véase reproducción No. 51.
- (111) Tessmann 1930, 242.
- (112) Ortegón 1958, 244.
- (113) Ordóñez de Ceballos 1905, 401-02.
- (114) Ortegón 1958, 248.
- (115) Ordóñez de Ceballos 1905, 400.
- (116) Means 1932, 157.
- (117) Hernández Bello 1919, 261.
- (118) Ordóñez de Ceballos 1905, 400; Ortegón 1958, 243; Vázquez de Espinosa 1948, 343.
- (119) Cobo 1956, I, 208-09.
- (120) Ortegón 1958, 248.
- (121) Sauer 1950, b, 507.
- (122) Veigl 1785, 148.
- (123) Steward-Métraux 1948, 653.
- (124) Wavrin 1948, 214.
- (125) Véase el cuento No. 4 del Apéndice.
- (126) Ortegón 1958, 243, 244, 248.
- (127) Hartmann 1958, 93.

- (128) Véase reproducción No. 69.
- (129) Karsten 1920 b, 35.
- (130) Karsten 1935, 194-95.
- (131) Grimm 1896, 3; Cordero 1956, 6.
- (132) Osculati 1929, I, 231.
- (133) Hintermann, 1927, a, 6.
- (134) Osculati 1929, I, 231.
- (135) Magnin 1940, 171.
- (136) Ortegón 1958, 243.
- (137) Ortegón 1958, 247-48.
- (138) Maroni 1889-92, XXVII, 64.
- (139) Castillo Renjifo 1905, 129-30.
- (140) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 356.
- (141) Simson 1882, 27.
- (142) Vacas Galindo 1902-03, II, 106.
- (143) Según Friederici (1947, 109), "cachaza" es una palabra africana que fue trasladada al portugués convirtiéndose en voz advenediza de la "língua geral". Probablemente, los Quijos adoptaron la palabra de la parte superior del río Amazonas, durante sus viajes comerciales.
- (144) Véanse los datos contenidos en la obra de Hartmann 1958, 150-54.
- (145) Véase reproducción No. 53.
- (146) Véase reproducción No. 54.
- (147) Véase reproducción No. 55.
- (148) Véase reproducción No. 56.
- (149) Andrade Chacón 1955, 4.
- (150) Zárate 1944, 113.
- (151) Ortegón 1958, 243.
- (152) Lévi-Strauss 1950, 471, 482.
- (153) Chantre y Herrera 1901, 625.
- (154) Villavicencio 1860, 36; Cartas 1921, 21-22.
- (155) Nota I de Jiménez de la Espada en la obra de Cobo 1956, I, 133.
- (156) Ortegón 1958, 246.
- (157) Wiener 1884, 52.
- (158) Cruz 1885-86, I, 157.
- (159) Ortegón 1958, 244.
- (160) Ortegón 1958, 243.
- (161) Villarejo 1953, 158.
- (162) Ortegón 1958, 244.
- (163) Ordóñez de Ceballos 1905, 407.
- (164) Véase reproducción No. 16.
- (165) Ordóñez de Ceballos 1905, 407.
- (166) Ortegón 1958, 242, 243, 245, 248; Real Cédula del 22 de sep-

tiembre de 1590 en: Cédulas 1538-1600, 467. "Minas" significa aquí lavaderos de oro.

- (167) Según Villavicencio (1958-380) se trata de las poblaciones Puerto Napo, Ahuano, Napotoa, Santa Rosa, Suno y Payamino, cuyos habitantes lavaban mucho oro.
- (168) Véase reproducción No. 57.
- (169) Villavicencio 1858, 381-82.
- (170) Colini 1883, 359.
- (171) Véanse reproducciones No. 58 y 59.
- (172) Véase reproducción No. 60.
- (173) Véase reproducción No. 61.
- (174) Graebner 1913, 198.
- (175) Véase reproducción No. 62.
- (176) Véase reproducción No. 44.
- (177) Véase reproducción No. 63.
- (178) Ocampo 1948, 303.
- (179) Ortégón 1958, 244.
- (180) Lemus 1881, CX-CXI.
- (181) Lemus 1881, CV.
- (182) Alcedo 1786-89, I, 199.
- (183) Gutemuths 1832, 303, 312.
- (184) Basabe y Urquieta 1905, 105.
- (185) Hernández Bello 1919, 261.
- (186) Por ej., Osculati 1929, I, 127.
- (187) Ordóñez de Ceballos 1905, 400.
- (188) Hernández Bello 1919, 258, y otros.
- (189) Hernández Bello 1919, 258.
- (190) Espinosa Pérez 1955, I, 498, 509.
- (191) Orton 1870, 168.
- (192) Porrás Garcés 1961, 52.
- (193) Espinosa Pérez 1955, I, 509; Villarejo 1953, 100.
- (194) Véanse reproducciones No. 44 y 64.
- (195) Véanse reproducciones No. 65 y 88.
- (196) Bühler-Oppenheim 1948, 105; Véase reproducción no. 68
- (197) Véase reproducción No. 66
- (198) Bühler-Oppenheim 1948, 137.
- (199) Bühler-Oppenheim 1947, 270.
- (200) Véase reproducción No. 67.
- (201) Véase reproducción No. 67.
- (202) Véase reproducción No. 68.
- (203) Bühler-Oppenheim 1948, 132.
- (204) Véase reproducción No. 69.

PARTE III

Capítulo IV

ECONOMIA

Cultivo de plantas

El cultivo de plantas alimenticias es la actividad económica más importante de los Quijos. Cada familia nuclear, o sea un matrimonio con sus hijos solteros, tiene un terreno de cultivo ("chagra") dentro de la propiedad de la familia extensa, a ser posible en las cercanías de la casa. Si la familia extensa posee varias casas o tierras distantes entre ellas, cada una de las familias nucleares pertinentes establece otra "chagra" más, en cada uno de estos "carutambos" (1).

Las "chagras" son desmontes en la selva. Generalmente, los miembros de la familia extensa se ayudan mutuamente al establecer las "chagras". Mujeres o hijos quitan el monte bajo, los hombres cortan los árboles. Igual que se acostumbra en otras partes, algunos de los árboles se entallan y luego hacen caer el árbol de mayor tamaño que va arrasando los entallados. El monte bajo y el ramaje le secan (2) y muchas veces lo queman. Caso de haber frutales, no los cortan.

En las partes limpias entre los troncos, los hombres abren la tierra con palos de plantar, de madera chonta. En estos huecos, las mujeres colocan, en forma inclinada, piezas del tronco de la yuca, que miden unos 10 cms. de largo; generalmente meten dos pedazos, uno frente al otro, o también al lado (3). A fin de que siempre haya yuca fresca para la cosecha (una vez madura, la yuca dulce no se conserva mucho tiempo en la tierra, sino que se vuelve dura al poco tiempo), los Quijos

van sembrando partes del desmonte en intervalos de 3 a 4 semanas, hasta que la chagra esté totalmente cultivada.

Por lo general, la "chagra" tiene una superficie de uno a dos hectáreas y forma redonda u ovalada. Al margen de ella, siembran matas de plátano, papaya y caña de azúcar. Después de tres semanas, más tarde hay que sacar las malezas. Esto se considera trabajo de las mujeres, pero no se observa estrictamente la división del trabajo basada en el sexo; con frecuencia, se ven también hombres que ayudan a sus mujeres a quitar las malezas. Como refrescos durante las duras faenas agrícolas les sirve el palo de caña, el cual chupan.

Después de unos seis meses, la yuca está madura. Las mujeres cosechan por vez cantidades suficientes para 2 o 3 días. Con el machete o con un palo puntiagudo aflojan la tierra y luego arrancan la planta con los tubérculos.

Una vez cosechada toda la yuca de una "chagra" (4) siembran lisán (de donde toman el material para cubrir el techo), o frutales como "pacai" (una especie de fréjoles), aguacate, chontaruru, anona o chirimoya, etc. Tal "chagra" abandonada y con frutales se llama "purma". Cada año, a la época de los frutos, vuelven ahí para cosechar. Sólo después de 10 a 15 años desmontan y siembran nuevamente la purma.

La espesa selva de la región de los Quijos hace suponer la existencia de suelo fértil, pero en cuanto a la agricultura no es así. Tal como Sicli lo ha demostrado con ejemplos referentes a la cuenca amazónica del Brasil, "la capa superior del suelo se destruye con las labores de desmonte. Además, hay que tener en cuenta que al cosechar, se restan al suelo sustancias nutritivas inorgánicas en forma de las plantas cosechadas; sustancias que anteriormente eran siempre las mismas que circulaban en el sistema vegetación-suelo, obteniendo tan solo pocas reservas de las capas más bajas y pobres en tales elementos.. (5). Esta es la razón por la cual alternan continuamente las "chagras".

En la cercanía de la casa residencial se encuentra casi siempre una pequeña "chagra" que podría clasificarse como huerto. Aquí se cultivan, generalmente en forma desordenada, árboles y plantas, como por ej., papaya y mulche (una especie de chirimoya pequeña y amarilla), ilita (una especie de fréjol), guanábana (*Anona muricata* L.), mandi (una especie de papa), huascalapa (*Solanum montanum*), tabaco, etc. En cambio, en el espacio libre alrededor de la casa cultivan barbasco, ají, piña, pilche, limones, limas, naranjas, así como otros arbustos y árboles.

“Chagras” con maní y maíz se ven con poca frecuencia. La preparación de los maizales o campos de maíz difiere en algo de la de las demás “chagras”. Después de cortar el monte abajo, siembran los granos entre las ramas y hojas que se encuentran por el suelo, y sólo después de ello cortan los árboles grandes. Las nacientes matas de maíz se levantan en medio del matorral y se sostienen en él. Cosechan el maíz rompiendo las mazorcas maduras y una vez están secas, quitan los granos.

Debido a que los troncos de la palma “chontaruru” son muy altos y en cortos intervalos tienen muchas espinas largas, no se puede subir por ellos para cosechar los frutos maduros. Por esto, los Quijos se las arreglan de otra manera, o bien suben a un árbol que se encuentra cerca de la palma, y de ahí cortan los frutos mediante un palo en el cual fijan un cuchillo, o clavan un poste cerca de la palma y de la punta de éste cosechan los frutos. En la parroquia de Loreto, el cultivo de pita sigue teniendo cierta importancia, aunque no en el mismo grado que anteriormente en toda la región de los Quijos. Cortan las hojas de la pita, las remojan y luego las golpean con palos hasta que se puedan desprender las fibras. De ellas hacen hilos y cordeles con que los Quijos, en nuestros días, pagan sus deudas; en tiempos más lejanos servían especialmente para pagar los tributos. Por ello llamaban “Pueblos piteros” a aquellos, cuya característica era el cultivo de la pita. Entre ellos figuraban en el siglo XVIII, por ejemplo, Archidona (7) y Concepción (8) en el siglo XIX, Avila, Loreto, Concepción, Cotapino y San José (9).

Tal como puede verse en las fuentes del siglo XVI, ya en aquella época el cultivo de yuca ocupaba el primer lugar en la agricultura de los Quijos. (10). Además, mencionan maíz, plátanos, calabazas, fréjoles, y algodón, así como papas en la región más alta de Baeza. También cultivaban ají y coca. Si bien es cierto que la mayor parte de la canela destinada para consumo propio o para el comercio, provenía de árboles silvestres, también se nos informa que en esa época cultivaban canelos en los huertos (11). Sin embargo, parece que poco después, los Quijos abandonaron esta costumbre, porque después de 1608 (12) ya no se hace ninguna referencia al respecto. Es de suponer que asimismo se cultivaba barbasco, granadillas y palmas “chontaruru”, aunque a este respecto no se nos dice nada expresamente. De todas maneras, en las fuentes se mencionan estas plantas o el uso de ellas (13).

Por otra parte, sabemos que en aquellos tiempos, se utilizaba el tabaco (14), pero no hay seguridad acerca de si lo cultivaban o sólo lo recolectaban. Parece más probable lo último, porque Hernández Bello escribe que en 1794 introdujo el cultivo del tabaco, que hasta entonces era desconocido entre esos indígenas (15) y Velasco, quien en gene-

ral se refiere a los indios de la Audiencia de Quito, dice que aprendieron el cultivo del tabaco por los europeos; pero que anteriormente ya usaban el tabaco silvestre para sus "hechicerías". El tabaco silvestre lo denominaban con la palabra quechua "saire" el cultivado con la palabra española "tabaco". Hoy día, que yo sepa, los Quijos no usan sino el tabaco cultivado al que llaman también tabaco.

En el siglo XVI, se encontraba en la parte septentrional de la región de los Quijos la llamada "Provincia de Coca", a cuatro leguas río abajo de la ciudad de Baeza, y ahí, los indígenas tenían muchos cultivos de coca, a los que dedicaban muchísimo cuidado y hasta tres veces al año cosechaban sus hojas (17). No se describe con detalles ni el cuidado de los cultivos ni la cosecha, pero creemos no equivocarnos al suponer que se procedía de la misma manera que hoy día se acostumbra en Perú y Bolivia. Es posible que para las labores en los cultivos de coca, los Quijos se hayan servido de la ayuda de indios de la Sierra. Por lo menos, en las poblaciones Pimampiro y Chapi, situadas al norte de la región de los Quijos, a la entrada de la montaña, existía en el siglo XVI la costumbre de emplear indios forasteros remunerados en los cultivos de coca (18). Por otro lado, nos parece posible suponer que los habitantes de Pimampiro y Chapi eran "Yumbos", de los cuales Cieza de León dice que en su manera y costumbres eran como los Quijos (19). Por ello, es de suponer que el cultivo de coca se hacía de igual manera entre los dos grupos.

No carece de interés que el cultivo de coca en Ecuador se abandonó muy pronto, a diferencia de lo ocurrido en Perú y Bolivia. El último dato referente a campos de coca entre los Quijos corresponde aproximadamente al año 1590 (20) y hacia fines de la época colonial, el consumo de coca prácticamente se había perdido en todo el Ecuador. León cree que el motivo de ello está en las leyes "anticoca" españolas (cita las ordenanzas reales del 18 de octubre de 1569, 23 de diciembre de 1570, 11 de junio de 1573 y 6 de abril de 1574), así como en la expansión del cultivo de plantas alimenticias hacia chagras donde antes se cultivaba coca (21). Los motivos indicados pueden haber influido en el abandono del cultivo de la coca en el Ecuador, pero a juicio del autor no eran decisivos por las siguientes razones: las mismas leyes regían en el territorio de las que hoy son las repúblicas del Perú y Bolivia; además, había suficiente tierra baldía para una eventual expansión de la producción de alimentos, por lo menos en la región de los Quijos, así como probablemente también en la Sierra: además, para los Quijos no había necesidad de aumentar la producción de víveres, porque su número de habitantes disminuía rápidamente y nunca ha habido muchos encomendados entre ellos.

En nuestra opinión, el abandono del cultivo de la coca en la región de la Audiencia se explica más bien por el hecho de lo ocurrido en Perú y Bolivia, los encomenderos de este país no se ocupaban del cultivo y comercio de la coca, sino que lo dejaron a los indios. En una carta dirigida al rey en 1579, el Padre Antonio de Zúñiga menciona este hecho para motivar que, a su juicio, era más fácil aplicar la prohibición de la coca en Quito que en Cuzco. (22). La resistencia de la Iglesia contra la coca se basa principalmente en la costumbre de los indios de servirse de la coca en sus "hechicerías", lo cual ocurría también entre los Quijos, tal como se describirá más adelante (23). El hecho de que el cultivo de la coca entre los Quijos se haya abandonado antes que en la Sierra, se explica tal vez por los disturbios habidos en su organización social y económica a consecuencia de las luchas y motines del siglo XVI.

Hacia el año 1600, en el informe de Lemus, se menciona por vez primera una planta, cuyos frutos, junto a la yuca, cuentan hoy día entre los alimentos más importantes de los Quijos; eso es, el plátano (24). Debido a que no se menciona en ninguna de las fuentes anteriores que han llegado a nuestro conocimiento, es muy probable que los Quijos no lo conocieran antes o que tuviese poca importancia como planta alimenticia, que los cronistas no viesen el por qué de mencionarla. Lemus la enumeró entre los frutales de la región.

En el caso del plátano nos encontramos con el problema tan discutido de si era una planta nativa de América o la introdujeron los europeos. Este último criterio lo defiende por ejemplo, Fernández de Oviedo, quien dice que el plátano se introdujo en 1516, proveniente de las Islas Canarias (25); en cambio, José de Acosta está convencido de que se trata de una planta indígena (26). La mayoría de los autores modernos comparten la opinión de Fernández de Oviedo, entre ellos tan buenos conocedores de las fuentes de la época del descubrimiento como son: Nordenskiöld (27) y Friederici (28). Sauer, por otra parte cree que el plátano es autóctono y solo el guineo fué introducido (29), criterio que ya en 1789 fué expuesto por Juan de Velasco (30).

Mientras que el problema de la procedencia del banano no se haya resuelto definitivamente, tampoco se puede afirmar con certeza si en la región de los Quijos lo había ya cuando llegaron los españoles. Ciertamente que antes de 1608 no se menciona la existencia del banano entre los Quijos y en calidad de planta alimenticia de mayor importancia no la citan sino hasta mediados del siglo XVIII (31). Sin embargo, llama la atención que en un informe anónimo sobre Quito, que data de 1573, el banano se describe como planta autóctona (32), y que ya en 1665, hablando de los Abijira a orillas del Curaray se cita el banano

como una de las principales plantas alimenticias (33).

Para los españoles del siglo XVI, los alimentos encontrados entre los indios tenían mucha más importancia que las herramientas que les servían para el cultivo de las plantas (recuérdese por ejemplo las muchas expediciones de los españoles que terminaron en una catástrofe de hambre); por ello, tan sólo Lemus nos informa que los Quijos usaban el palo de plantar (34). De no poseer este dato no sabríamos del palo de plantar entre ellos sino por los informes de los últimos cien años, porque anteriormente, nadie con excepción de Lemus, veía motivo para mencionar este hecho.

Aparte de las plantas ya mencionadas, Lemus dice que entre los Quijos había "lucumas", "papayas", "quayaguas" y "pita". Así es que ya en los primeras fuentes se mencionan las principales plantas alimenticias hoy día cultivadas por ellos. No se mencionan la palma "chontaruru" ni el maní, aunque parece casi seguro que se cultivaban ya en tiempos de la Conquista española. De todas maneras, entre los Abijaras a orillas del Napo, el "chontaruru" ya se cultivaba en 1637 (35) y ya en 1577, los Quijos sabían consumir los frutos. (36).

De las plantas introducidas por los españoles, que se daban en la región de los Quijos, Ortegón menciona la naranja en 1577 (37) y Lemus la lima en 1608 (38). Desgraciadamente, de ninguno de los dos informes puede deducirse con exactitud si estos frutales sólo se cultivaban por los blancos o si los Quijos ya los habían adoptado en aquella época.

El arroz sirve de interesante ejemplo de que los Quijos no adoptaron todas las plantas alimenticias que los blancos intentaron introducir entre ellos. A pesar de que ya en el siglo XVI, tenían que cultivar arroz para los españoles, en cambio, aún en 1754, Basabe y Urquieta dice que en Puerto Napo hay mucho pescado, plátanos, yuca, maíz y también arroz, pero que los indios no quieren cultivar este último, porque es muy trabajoso descascarillarlo y blanquearlo y porque los indios son muy amigos de la comodidad. (39). Hasta hoy día se encuentran pocos cultivos de arroz entre los Quijos, ya que ello requiere nuevas técnicas desacostumbradas. Por otra parte, su alimentación está asegurada con la yuca y el plátano.

Cacería

El cuidado de los cultivos es de mayor importancia para asegurar la comida diaria, pero la cacería es la afición del Quijo. Pasar por la selva, sólo o en pequeños grupos, le gusta más que dedicarse a las faenas relativamente duras de la "chagra". Con frecuencia, los Quijos dedican algunas semanas a sus expediciones de cacería. Generalmente, la duración depende de la posibilidad de cazar animales. Ya en la primera mitad del siglo pasado, los cazadores habían acabado prácticamente con los animales en los alrededores de Archidona, Tena, Puerto Napo y Santa Rosa, mientras que todavía queda mucha presa en el interior de la región de los Quijos, especialmente en la parte del río Payamino y cerca de Loreto (40). Esto no ha cambiado hasta nuestros días. Igual que casi todos los indios, el Quijo conoce todas las particularidades de los animales de caza y sabe interpretar con seguridad casi infalible, las huellas que dejan en el suelo húmedo así como los ruidos de la selva. Aun cuando no esté expresamente de cacería, no se le escapa ningún animal que se expone en alguna parte aunque sea un momento.

La bodoquera ("pucuna") es la más importante arma de cazar. En ninguna parte encontramos datos referentes a que los Quijos mismos confeccionasen la bodoquera. Hoy día, la consiguen en trueque de los Jíbaros, y parece que siempre ha sido así. La noticia más remota acerca de esta arma data del año 1577 cuando Ortegón dice que matan los animales con bodoqueras hechas de madera que llevan pequeñas flechas en el interior. Continúa diciendo que las flechas están cubiertas con unas hierbas que introduciéndose en la sangre, produce inconciencia durante más de una hora, y así matan a los animales de caza que apuntan (41). Este dato se refiere a los indios de Archidona; entre los demás Quijos no se menciona la bodoquera.

Que el autor sepa, esto es el dato más remoto, sobre la existencia de la bodoquera en la parte superior del Amazonas y es bastante probable que esta arma estuviese difundida en aquella región ya en tiempos precolombinos y que seguramente existía también entre los Jíbaros. La ausencia de noticias al respecto, fácilmente puede explicarse con que la bodoquera es arma de cacería y no de guerra, hecho que también lo señaló Karsten (42). La opinión muchas veces expuesta de que la bodoquera no se introdujo entre los Jíbaros y otras tribus (43) sino en el siglo XVII, parece que ya no puede sostenerse. Sterling dice que la cerbatana se introdujo en Sudamérica sólo en el siglo XVI, proveniente de Filipinas (44), afirmación que, a juicio del autor, se desvirtúa, por ejemplo, con el hallazgo arqueológico de una bodoquera precolumbina con flechas, que se encontró en la parte septentrional de la cos-

ta peruana. (45).

Generalmente, las bodoqueras de los Quijos tienen un largo de 2,70 a 3,20 mts., aproximadamente y están hechas de la madera dura de la palma chonta. Las dos mitades prolijamente trabajadas están firmemente unidas por fibras que se envuelven colocándose además betún natural, de tal manera que da la impresión de que está hecha de una sola pieza. La boca o boquilla es un hueso insertado y en esta parte, el arma es un poco más gruesa que el resto. El diámetro inferior de las bodoqueras es de 7 a 10 mms., y el diámetro exterior de 1,5 a 2,5 cms.

Las flechas ("birote") se parecen a largas y puntiagudas agujas para labores de punto sin bolitas, miden 35 o 45 cms., de largo y están hechas de la madera de la palma "inayo". Durante la cacería se guardan en un carcaj ("matiri") que consiste en un pedazo de bambú de 25 a 30 cm. de largo, generalmente cerrado en la parte inferior mediante una tapa pegada con betún natural (46). Con una cinta tejida, el Quijo lleva el carcaj sobre el pecho. Las flechas son muy delicadas debido a su reducido grueso, y por ello se guardan en el carcaj dentro de un forro de las hojas secas y cortadas del vástago de la palma "chili". Fijada en el carcaj mediante un palito de madera se encuentra una pequeña calabaza que contiene fibras de algodón. Muchas veces, se encuentra también unida al carcaj la quijada de una piraña, así como una larga liana que lleva en su cabo un tapón de algodón que sirve para limpiar la bodoquera.

Los carcajes y las flechas, en parte son hechas por los Quijos mismos, en parte adquiridos como las bodoqueras. En este último caso, los carcajes están adornados con rayas de dibujos rascados y llenos de color oscuro, especialmente cuando provienen de los Canelos.

Antes de empezar la cacería, envenenan las puntas de las flechas metiéndolas en una pequeña olla o una calabaza con el veneno curare ("ambi"). Tanto los Quijos como los Canelos y Jíbaros (47), se han dado cuenta de que los monos instintivamente arrancan la flecha cuando se sienten heridos con lo cual el veneno no puede obrar lo suficiente; por ello, los Quijos cortan la flecha algunos centímetros por debajo de la punta, sirviéndose de los dientes de la quijada de la piraña, de tal manera que la punta rompe con el menor movimiento.

Los Quijos no hacen el curare ellos mismos sino que lo adquieren de algunas tribus de la parte superior del Amazonas. Especialmente los "Ticunas" pasan por buenos "cocineros de veneno" (48). Ya en fuentes de la época colonial se nos informa de esta clase de comercio

(49). Igualmente, parece probable que ya en tiempos pasados, los Quijos adquirieran también veneno de los Canelos, tal como lo hacen hoy día.

Antes de lanzar la fecha, envuelven su extremo trasero en algodón, que se guarda en la calabaza fijada al carcaj. La flecha se introduce por la boquilla y mediante el algodón cierra el interior de la bodoquera, de manera que el aire del soplo le aprieta y hace salir la fecha. Para lanzar la flecha, mantienen la bodoquera con ambas manos cerca de la boquilla (50).

A la edad de 10 años, los muchachos comienzan ya a manejar la bodoquera, su arma es más corta que la de los hombres adultos. Ningún pájaro que aparece cerca de la casa, está a salvo de los muchachos. La seguridad del tiro es considerable debido al continuo entrenamiento; incluso los hombres se miden en este arte, apuntando a una naranja o a un objeto parecido. El autor ha visto cómo de un primer tiro, bajaban de un árbol a un pájaro del tamaño de una paloma que se encontraba a una distancia de 30 metros.

Tratándose de animales de menor tamaño, el curare obra enseguida, en los de tamaño algo mayor, tarda algunos minutos, paralizando los músculos de la movilidad y la respiración. El dato de Ortegón acerca del efecto del curare permite suponer que los Quijos del siglo XVI usaban otro veneno menos fuerte. Ahí se habla solo de un "ensordecimiento o aturdimiento" y, también Vázquez de Espinoza, hablando de los indios asentados entre los ríos Putumayo y Caquetá, dice que el veneno que usan en las flechas adormecen por 24 h. (51). El curare no ejerce sus efectos sobre la carne de los animales que han muerto de esto, así que se puede comer sin peligro.

Animales grandes como corzos o jabalíes, hoy día, se cazan siempre con la escopeta. En general usan fusiles de baqueta que se fabrican en España y Bélgica para ser vendidos a los indios, aunque a veces se ven escopetas de construcción moderna que casi siempre datan de la década de los 30, cuando los Quijos ganaban bastante dinero trabajando para los prospectores de petróleo de la Shell-Company. Entre otros motivos, los Quijos prefieren los fusiles de baqueta por el hecho de que para munición no necesitan más que comprar la pólvora relativamente barata, y en lugar de perdigones pueden usar plomo picado, clavos e incluso piedrecitas. Desde luego en general no puede dispararse más que una sola vez sobre un animal, ya que la carga con ayuda de la baqueta toma bastante tiempo. La munición, la llevan en la bolsa de cacería junto con otros objetos.

Aproximadamente desde principios de este siglo se menciona la existencia de escopetas entre los Quijos (52). Su importación se hizo probablemente con ocasión del auge del caucho. En tiempos anteriores cazaban los animales con lanzas de madera dura provistas de puntas de madera o hierro (estas últimas adquiridas) (53), que en nuestros días casi no se ven. Aunque es de suponer, con seguridad que ya en el siglo XVI se usaban lanzas para la cacería en cambio, sólo se mencionan como armas de guerra (54).

Las diferentes formas de cacería ejercidas por los Quijos no se diferencian de las otras tribus de la Amazonía. La manera más sencilla consiste en pasar por la selva, esperando que se pueda apuntar a un animal ocasionalmente percibido. Así proceden tanto en la cercanía de las casas como igualmente en expediciones de mayor alcance; en este último caso, les sirve de centro una cabaña de regufio en la selva que la habitan provisionalmente. Si uno de los indios tiene la suerte de dar en alguna parte con un rebaño de "huanagana" (*discotylea labiatus* o *D. torquatus*) o tapires ("sacha huagra", de sacha — selva y huagra — res, toro; (55); *Tapirus americanus*), entonces, a ser posible avisa a los demás hombres de su familia extensa y con la ayuda de los perros intentan conducir los animales a un río, Ahí avanzan más lentamente y por consiguiente resulta más fácil matarlos a tiro o, a golpes o piques desde la canoa.

El tapir y el venado ("taruga"; *servus, rufus* cuv.) tienen la peculiaridad de que durante cierto tiempo, usan siempre el mismo sendero para atravesar la selva; por ello, al lado de estos senderos, el Quijos se construye una choza en forma de colmena hecha de ramas y hojas y que es de un tamaño suficiente para que un hombre pueda estar en ella acurrucado. Una pequeña abertura da al sendero y hace posible que el cazador observe a los animales que se acercan. Colocada en esa ventana, se encuentra también la escopeta lista para disparar; está apoyada en un palo de rama bifurcado y clavado en el suelo. Con poca frecuencia excavan también trampas-fosos en estos senderos, en cuyo fondo se encuentran picos de bambú o madera chonta.

También al cazar pájaros y monos se usan tiraderos hechos de hojas, de manera semejante a lo que se hace para la caza mayor. Para cazar estos animales pequeños, los tiraderos están contruídos por debajo de los frutales que, en la época de la cosecha, son visitados por grandes grupos de estos animales. En estos casos, incluso hoy día sólo se tira con la bodoquera. Con razón los indios aluden que el estallido del primer tiro con escopeta ahuyentaría a todos los animales. En cambio el uso de la bodoquera silenciosa les permite matar varios ejemplares antes de

que los demás animales se hayan percatado del peligro.

Los Quijos saben imitar excelentemente las voces animales y así atraer la caza. Muchas veces, colgado en el carcaj, llevan un pequeño silbato de hueso, con el cual imitan el reclamo de los monos.

Aparte de la trampa-foso arriba mencionada, existen también otras trampas entre los Quijos. La llamada "dicta" tiene especial interés por su forma de construcción. Con ella cazan ratones ("ucucha"; *Nectomys squamipes*) y conejos. Tratándose de la "dicta" el animal hace accionar un mecanismo mediante el cual un palo cae hacia abajo; por ello, Tessman habla de una "Schlagfalle" (trampa de percusión), Cooper de una "guillotine-trap." (56), (trampa a modo de guillotina), mientras que Rydén la llama "elastic log-fall" (57) (trampa con palo elástico), opinando con razón, que el elemento característico está en la elasticidad del palo que da hacia abajo. Julius Lips no menciona esta clase de trampas en su obra sobre sistemas de trampas de los pueblos primitivos, que por lo demás es básica, (58). Las "elastic-log-falls" han de considerarse como inventadas en Sudamérica, e incluso ahí no se dan sino ocasionalmente (Rydén sabe citar tan sólo cuatro ejemplos(59); por ello describiremos más detalladamente su modo de funcionar(60).

Cuatro palos (a, b, c y d) están clavados al suelo de tal manera que encierran un rectángulo muy angosto. c y d están unidos mediante un plano transversal e, atado con cordeles. En una entalladura en la punta de c se encuentra colocado el palo f, de un extremo del cual cuelga el lazo s y en éste descansa el grueso palo flexible q. Este mide de 2,50 a 3.50 mts. de largo y pasa entre los palos a y c por un lado y b y d por otro. Aproximadamente en su último tercio, una muleta de ramo h, lo mantiene fijo al suelo y en su extremo, un ramo bifurcado i lo aprieta hacia arriba. De tal manera, la tensión del palo es grande, porque además está unido con el palo k mediante el cordel ss. El cordel ss se pasa por debajo del palo c; con la ayuda de k se aprieta un palo no atado l contra c y d y se mantiene en su posición debido a la tensión proveniente de q y transmitida por s, f, ss y k. Por algunos metros a derecha e izquierda de la trampa, el sendero de los animales está cerrado con hojas y arbustos así que el conejo y la rata se ven forzados a pasar por entre los palos verticales c y d. Cuando el animal toca el palo l, éste cae hacia abajo; k vira alrededor de e y libera a f. Con ello se afloja también el palo flexible q que, debido a su tensión, golpea hacia abajo y mata al animal.

Para cazar pájaros se sirven de la trampa "toclla", cuyo mecanismo es el siguiente; al abrir un cierre, un palo o rama flexible salta ha-

cia arriba con lo cual se cierra un lazo. La "tochla" sirve para colocarla en los frutales o también en el suelo. El palo de cierre lleva un cabo para que el pájaro lo pique y con ello abra el cierre. (61).

Las ratas, las cazan también en una "trampa de tapa". El borde de un recipiente de arcilla de mayor tamaño y colocado al revés, se alza de un lado mediante un palito de madera. Unido con este palito se encuentra un cebo, así que al tocarlo se cae el palito y el recipiente da en el suelo.

Los tigrillos (*Felis pardalis* L.) muchas veces roban las gallinas de los indios y por ello los cazan con escopeta, aunque también con trampas. Para ello los Quijos usan "trampas de cajón" que igual que las "trampas de tapa" se llaman "danda". Como "danda" utilizan con frecuencia un viejo gallinero clavando al suelo fuertes palos de madera delante de la apertura de entrada. Entre la pared delantera del gallinero y los mencionados palos se encuentran fuertes ramos en posición horizontal, uno encima de otro. Mediante un lazo de liana y con un palo colocado sobre los palos de madera verticales, se mantienen a una altura suficiente como para dejar libre el hueco de entrada (62). Unido a este último palo se encuentra un cordel que pasa por la pared de la trampa, y, en el interior de ella está atado a un cebo generalmente una gallina recién sacrificada. Cuando el tigrillo u otra fiera tiran del cebo, entonces con el cordel se retira el palo colocado entre los palos verticales cerrándose así la entrada con las ramas horizontales que caen hacia abajo.

La "trampa a escopeta" es seguramente la trampa más moderna. Al lado de un sendero de los animales colocan en un árbol una escopeta cargada y armada de tal manera que el tubo apunta hacia el sendero. A través del sendero se encuentra tendido un cordel que está unido con el gatillo, en forma tal que la escopeta dispara al tocarse el cordel.

Los datos relacionados con la cacería de los Quijos datan solamente de los últimos 150 años (63), excepción hecha del informe arriba mencionado sobre la cacería con flechas envenenadas y con bodoqueras, que remonta al siglo XVI. Sin embargo, al efectuar comparaciones con otros pueblos indios de cultura semejante y de igual medio ambiente geográfico, se hace muy probable que, aparte del uso de la escopeta, las formas de cacería usuales entre los Quijos no han cambiado esencialmente desde el siglo XVI.

En nuestros días, se ven muy pocos trofeos de cacería en las casas de los Quijos; raras veces cuelgan de la fachada la piel o el cráneo de algún animal cazado. Pero se nos informa que en el siglo XVI, los

Quijos estaban muy orgullosos de sus trofeos de "oso, pumas y monos" (64).

De la Distribución de los animales cazados, así como de la hechicería de caza y otras cosas, se tratará más adelante en los capítulos respectivos.

clavado en el suelo, a una distancia de algunos centímetros de la pared del gallinero. Tablas u otro material colocado delante de la entrada entre estos palos y la pared, permiten que el gallinero se cierre herméticamente por la noche. (77).

A las gallinas, varias veces al día les dan de comer los restos de la comida o granos de maíz, a fin de acostumbrarlas a la casa y para conseguir que no se alejen demasiado a la selva o la "chagra". En las cercanías de la casa, las mujeres les colocan, en calidad de nidos, viejas ollas con hojas o heno con el objeto de que no tengan que demorar mucho en la búsqueda de los huevos y para que no los encuentren con frecuencias empollados. Para matar las gallinas proceden igual que los blancos, o sea que las estiran y tuercen el pescuezo.

En 1864, Jiménez de la Espada encontró algunos "gallos mudos" en la región de Loreto. Los indios los habían incapacitado para cantar efectuándoles un corte en la laringe. Hicieron esto para impedir que los blancos siguieran el canto de los gallos, y así encontrarán las casas de los indios. (78).

No hay sino pocos cerdos entre los Quijos. Cierto es que ya en 1541, Gonzalo Pizarro llevó los primeros ejemplares como aprovisionamiento a la región de los Quijos, pero no es de suponer que los Quijos mismos empezaran la cría de estos animales ya en aquella época. No hay cómo determinar exactamente el año en que lo hicieron. En 1754, se habla, por primera vez, de la existencia de cerdos entre los Quijos de Archidona (79). En el siglo XIX se mencionan especialmente los habitantes de San José como buenos criadores de cerdos. Vendían la manteca en muchas poblaciones de la región de los Quijos (80). Pero hasta hoy día acostumbran criar ellos mismos sólo parte de estos animales. Los Quijos siguen yendo a la Sierra para ahí comprar cochinitillos que luego los engordan, al igual que se nos informa del siglo pasado (81).

Los Quijos tienen los cerdos en corrales (82), para que los animales no se pierdan y tampoco escarben la tierra de las "chagras". Son alimentados a base de plátano cocinado, yuca y papaya.

Raras veces se ven cuyes (*Cavia aperea*) en las casas. Generalmente, son traídos de algún viaje a la Sierra, donde el cui es para los indios uno de los animales de carne más importantes.

En los últimos años, algunos Quijos cerca de Tena han adquirido varias cabezas de res. Por corto tiempo, uno de los indios poseía incluso un caballo pero luego lo vendió porque, según él, los blancos se oponían a que un indio poseyera un caballo. Estos Quijos eran indios

educados en la misión evangélica. En este contexto habrá que citar también una frase no muy clara de Lemus del año 1608. Dice que los indios suelen alquilar caballos a los viajeros que van de una ciudad a otra, o a Quito (83). ¿Quiere decirse con ello que los Quijos poseían caballos en aquella época?. Al autor le parece muy poco probable y supone que Lemus no se expresó muy adecuadamente, siendo más bien así que no los indios sino los blancos eran los dueños de los caballos, y que los primeros sólo hacían de guías durante estos viajes.

Si el Quijo cría ganado mayor, entonces tiene que establecer una dehesa. A diferencia de lo que ocurre con la "chagra", las dehesas no se abandonan después de un cierto tiempo, sino que se aprovechan muy permanentemente. Poner una dehesa significa más trabajo que el desmonte necesario para una "chagra". Por ello, se contentan con poner una cerca en la casa principal, la cual por consiguiente siempre tiene que estar habitada. En estos casos, sólo parte de los familiares se van cada vez a los "carutambos".

Parece que entre los Quijos, el poseer reses y caballos tiene razones sociales más que económicas. No hay que excluir del todo los motivos económicos, porque algunos individuos ya se han acostumbrado a tomar leche, y las terneras también las pueden vender; en cambio, el orgullo de los propietarios deja entrever que el motivo principal es obtener prestigio social imitando el ejemplo de los blancos.

Parece que en parte, el mismo criterio rige también en cuanto a los gatos domésticos ("misi"), que se ven ocasionalmente entre los Quijos. Pero seguramente interviene por igual la satisfacción que les ofrecen los animales tal como ocurre con los animales salvajes domesticados.

La abeja es el único animal doméstico del cual sabemos que lo tenían en el siglo XVI, aparte de los perros. Según Ortigón, en el valle del Coca había mucha miel de abeja y las abejas las tenían en los árboles y eran mansas como moscas (84). Tal vez podemos suponer que las colmenas eran piezas de árboles huecos que se ataban cerca de la casa o a ellas mismas, tal como se nos informa de los Makuná y Menimche, dos tribus asentadas al norte del Amazonas. (85). Desgraciadamente, no sabemos si los Quijos criaban las abejas en la forma acostumbrada entre nosotros, o si solamente trasladaban los enjambres cazados en la selva, a las colmenas cercanas a la casa. Más adelante ya no se habla de la cría de abejas en ninguna otra fuente; así que es de suponer que en la parte septentrional de los Quijos (y sólo de ella nos habla Ortigón) de-

jaron pronto de tener abejas. El hecho de que las compare con moscas aclara que se trataba de una especie sin aguijón. Estas pertenecen a la familia de los Meliponidas y hoy día, los Quijos las llaman "putan", mientras que a la abeja con aguijón la llaman con la palabra española "avispa".

Pesca

Es de suponer que la mayoría de las técnicas de pesca conocidas hoy día, ya se aplicaban al llegar los españoles; sin embargo, del siglo XVI, sólo se nos informa acerca de la pesca con barbasco (86). Esto no tiene nada de particular porque en aquella época se anotaban principalmente aquellas cosas que resultaban extrañas a los blancos. En cuanto a los Quijos de Archidona, Ortegón dice que emprenden grandes expediciones de pesca en los ríos, donde construyen diques y echan mucho barbasco y que los peces de esta manera son muertos (87). Aun hoy día se reúnen grandes grupos de indios para esta clase de pesca. Los de Archidona, Tena y Puerto Napo navegan durante algunos días Napo abajo hasta llegar a uno de los brazos laterales del río. Durante el tiempo de pesca viven ahí en chozas provisionales. Primero cierran el comienzo de un brazo lateral con un dique, hecho de un andamio de vigas y palos cargados de piedras (88). Tapan los huecos con hojas y cepellones, de manera que no puede pasar más que poca agua. Al final del brazo lateral construyen un segundo dique. Este tiene forma de embudo (89), cuya punta está cerrada mediante un cajón con tablas de bambú o con una red. Una vez terminados los diques, empieza la pesca, en la que participan hombres, mujeres y niños gritando y riendo. Del barbasco que han traído machacan las hojas y las ramas o bien entre piedras o con un palo en un hueco de tierra. El líquido blanco que sale de ello, contiene el veneno. Lo echan al agua detrás de un dique y de ahí se reparte y por algún tiempo tinte el agua del río de color blanco lechoso. Los peces más pequeños mueren enseguida y flotan en la superficie, los más grandes se mueven medio ensordecidos, otros huyen del veneno río abajo. Desde la canoa, los indios pescan los animales muertos o inconscientes, utilizando canastos, redes de mano o lanzas de pesca. Las mujeres vadean el agua menos profunda cerca de la orilla y participan así en la pesca. Golpeando el agua conducen hacia el dique en forma de embudo a los peces que están huyendo y ahí los matan a palos en el cajón de tablas.

De manera semejante se realiza la pesca con barbasco en ríos más pequeños. Cierran el río, con excepción de un angosto canal (90). Pero en este caso, el dique inferior no tiene forma de embudo, sino que es igual al superior. Dejan algunos huecos para que pase el agua y en ellos colocan redes de mano y nasas, en las que pescan los peces que huyen. La corriente del agua es tan fuerte, que los peces ya no pueden volverse de las redes y nasas (91). En este tipo de pesca con barbasco, generalmente no colaboran sino los miembros de una familia extensa. No hay necesidad de utilizar canoas, ni chozas provisionales, ya que la pesca se efectúa cerca de la casa.

El barbasco no obra sobre la carne de los peces, por lo que puede comerse sin peligro alguno.

Las redes de mano arriba mencionadas se llaman "ishinga", consisten en un anillo hecho de una liana o un palo y de la red fijada en él que tiene forma de bolsa y está hecha de fibras de pita o çambira. El diámetro del anillo mide unos 40 cms. En general, las mallas de la red son muy angostas, para que incluso los peces pequeños no se puedan escapar. Las lanzas de pesca ("tucsina") tienen dos, tres o más picos. Los picos, los confeccionan de clavos o cabos de alambre que se fijan con un cordel en el palo de madera. El autor no los ha visto con ganchos o anzuelos. Parece seguro que anteriormente, los picos se trabajaban de bambú o madera chonta.

Las nasas ("huami" o "yasa") colocadas en el dique inferior son en general muy pequeñas; miden aproximadamente de 50 a 60 cms. de largo y tienen un diámetro superior de unos 15 a 20 cms. (92). Están hechas de tablitas de bambú hendido que se atan con lianas. Estas nasas no tienen una entrada especial en forma de embudo ni llevan espinas que impidan que los peces salgan de ellas.

La red arriba mencionada con ocasión de la pesca de barbasco, y que sirve para cerrar el dique inferior, se utiliza también para otras clases de pesca. Los Quijos la llaman "Ilica" (93), y de ella ya se trató en el capítulo sobre "habilidades industriales". Se utiliza, sobre todo, como red arrojadiza. En aquellos lugares del río, donde se reúnen bancos de peces, especialmente de "chaluá" (bocachica; Prochilodus), el Quijo se coloca en la orilla. Lleva la red plegada de tal manera que, al arrojarla, se extiende completamente y, o bien cubre los peces al caer, o por lo menos, les cierra el camino de huída, de manera que resulta fácil pescarlos.

Es de suponer, que nasa, red de mano y lanza de pesca son autóctonas, lo cual no puede afirmarse en cuanto a la red arrojadiza. Por lo menos, Foster (94) y Wilbert (95) creen que esta red se introdujo por los españoles. Antes de 1799 (96) no se menciona en las fuentes la existencia de la "Ilica" entre los Quijos, lo cual, en cambio, no dice nada acerca de cuánto tiempo existe entre ellos.

Con la "Ilica" cierran también pequeños riachuelos y luego conducen los peces hacia ellos. Después resulta fácil pescar los animales hostigados con la red de mano. De esta manera logran con frecuencia conseguir muchos peces a la vez, tal como ya lo informa Simson en el siglo pasado (97).

Así mismo, los Quijos aprovechan para la pesca el frecuente cambio en el nivel de las aguas de los ríos. Cuando las aguas están altas, cierran las calas con entrada angosta o los brazos muertos del río, mediante una estacada de bambú (98). Cuando el nivel baja, entonces el agua pasa por los huecos de la estacada. Pero los peces que debido a la fuerte corriente del agua alta, se habían refugiado en las calas o en el brazo del río, ya no pueden huir y en las aguas bajas resultan presa fácil para los indios.

Hoy día, la pesca de caña está muy difundida como forma de pesca individual. Los anzuelos los compran o los confeccionan con alfileres. El sedal está hecho de pita o chambira, y de cebo les sirven pequeños peces, insectos o frutas. Steward-Métraux dicen que en fuentes más recientes se menciona que entre los Quijos había anzuelos de hueso (99), y Wilson deduce de ello que los Quijos conocían los anzuelos ya en época precolombina (100). Nosotros no hemos sabido nada de ello. De todas maneras, conviene proceder con cierta reserva, porque sabemos que algunas tribus de la montaña conocieron los anzuelos tan sólo por los blancos.

Para pescar peces grandes como por ejemplo el "bagre", se sirven de arpones. Los picos son de hierro, muchas veces provistos de ganchos. Después de arrojarlos, las puntas se separan fácilmente del asta, con la cual están unidas mediante un largo cordel. Según Karsten, las puntas eran anteriormente de madera dura o de bambú (101). No hay seguridad acerca de si los arpones son autóctonos entre los Quijos o si fueron introducidos posteriormente. Wilbert dice que los Quijos pueden haber conocido los arpones tan sólo durante sus expediciones comerciales a la parte superior del Amazonas (102).

Entre los Quijos se ven también trampas para peces, aunque raras veces. En ríos angostos y muy torrentosos construyen un muro de piedra que apresa el agua y sólo por una apertura lo deja pasar en forma de cascada. El agua cae sobre una plataforma de tablas de bambú, que descansa sobre postes a una altura que supera la del nivel del río. Los peces que con la corriente van río abajo, se quedan sobre la plataforma mientras que el agua puede pasar por entre las tablas. Alrededor de la plataforma construyen un borde, para que los peces no se puedan lanzar de ella. Tales trampas para peces existen entre muchas tribus de la Montaña. En 1865, Jiménez de la Espada vio una de este tipo cerca de Tena (103).

En los últimos tiempos, algunos Quijos han aprendido de los blancos la pesca con dinamita. Oficialmente, está prohibido, ya que por

la explosión de la dinamita en el agua, se mata también la freza o desove de los peces en un circuito de bastante extensión y, además, siempre ocurren accidentes. En cambio, casi no se observa esta prohibición y si son relativamente pocos indios que usan el explosivo, el motivo está únicamente en que la mayoría no tiene el dinero suficiente para comprarlo.

Finalmente, hay que mencionar otra clase de pesca, que es la más difundida entre los Quijos, pero que en realidad es más bien recolección de peces propiamente dicha. En los ríos y riachuelos que llevan poca agua, se encuentran grandes cantidades de "carachamas" (104), más o menos del largo de una mano, y que con la boca se pegan por succión al lado inferior de piedras y objetos semejantes. Con frecuencia se ven en los ríos hombres y también mujeres y niños, que dan la vuelta a las piedras y recolectan estos peces. Generalmente, los matan con un mordisco en la cabeza y luego los echan a un canasto que trajeron.

Recolección-

No es de subestimar la importancia que la recolección de alimentos y materias primas tiene para la economía de los Quijos. Prescindiendo de algunas excepciones, es de suponer que en esta rama económica, no se hayan producido cambios sutanciales, aunque tenemos pocos datos al respecto que se refieran a siglos pasados. En el siglo XVI, se menciona la recolección de diferentes resinas, betún natural, cera ("nappa"), miel ("mishqui") y canela (105). Por consiguiente, la cría de abejas y el cultivo de canela no cubrían la demanda sino que al mismo tiempo recolectaban. Es seguro que además, igual que hoy día, traían de la selva ciertos caracoles y larvas, cría de pájaros, frutas silvestres, palmitos, plantas medicinales, lianas y otras maderas, y muchas más cosas. La larva del gorgojo de palma ("chontaruru") es una de las golosinas preferidas. Con objeto de conseguir miel, cera y las ceras de las abejas, cortan generalmente el árbol, donde se encuentra la colmena de las abejas silvestres. Hintermann (106) y Tessmann (107), informan que gustan de comer las hormigas arrieras ("ucui"); El primero de ellos describe cómo las cazan de noche, cuando de vez en cuando grupos de ellas abandonan la hormiguera subterránea. Estos grupos se componen, en su mayor parte, de hembras con alas, que pueden alcanzar un largo de hasta 2,5 cms. y cuyo abdomen está muy inflamado antes de poner los huevos. Los Quijos matan las hormigas quemándolas un poco con antorchas. Comen solamente el abdomen.

En la recolección, lo más común es que cada Quijo, hombre mujer o niño, se lleva lo que casualmente se encuentra en la selva o la chagra. Expediciones recolectoras constituyen una excepción. Sólo en caso de que determinada cosa haya de reunirse en mayores cantidades para ser vendida a los blancos, entonces las familias se van a la selva por tiempo prolongado. En tiempos anteriores, se buscaba en esta forma especialmente la cascarilla (*Chinchona pubescens*) (108) y la cera de abejas que en la Sierra se necesitaba bastante para confeccionar velas (109) Durante la última guerra, los Quijos recolectaron ciertas clases de caucho para una compañía nortamericana.

Comercio y transporte

Los primeros datos que existen acerca de los Quijos, se deben al hecho de que ellos mantenían relaciones comerciales con la Sierra. Ya en 1535, se sabe en Quito de la región que se llamaba Hatunquijos y de donde traían la mayor parte de la canela (110). Parece que ya antes de la Conquista española, este condimento era el más importante de entre los artículos comerciados provenientes de la región de los Quijos (111), porque el prisionero Atahualpa hace llevar algunas cargas a Cajamarca, a fin de entregarlas a Francisco Pizarro (112). El comercio de canela no disminuyó, ni después de la ocupación del país por los españoles, sino que probablemente incluso aumentó. Casi todas las fuentes contemporáneas informan al respecto (113). Los Quijos enrollaban las flores secas sobre cordeles (114) y las trocaban por telas, pero también por alimentos y otros objetos (115).

Además, se exportaba seguramente oro, al igual que hoy día. Durante la expedición del Inca Huaina Cápac al Oriente, los Incas mostraron mucho interés en conocer las "minas de oro" que existían por ahí, y entre los indígenas cambiaron hachas y sal, por oro (116). Dado que en la parte septentrional de la región de los Quijos, en la parte de Baeza, no había algodón, éste se llevaba a Baeza proveniente de la Sierra y también de la región de Archidona (117). En la Sierra, el algodón se pagaba tal vez con canela u oro, o también con coca. Se dice solamente que las hojas secas de la coca "se venden por comerciantes" (118); en cambio, es de suponer que la venta se efectuaba en la Sierra, tal como se hacía entre los Yumbos, vecinos de los Quijos y muy parecidos a ellos en su carácter cultural (119). De los Yumbos sabemos que mantenían un intercambio muy frecuente también con grupos que vivían más al oriente. Los Yumbos recibían plantas medicinales y para tintes, papagayos, monos, y esclavos y en cambio daban telas, sal y perros. De modo parecido habrá sido entre los Quijos que también vendían sus propios productos como hacían de comerciantes entre las tribus selváticas más al oriente y los habitantes de la Sierra.

Parece que esto último ocurría especialmente respecto de la venta de esclavos que los trocaban por adornos y vestidos y los revendían siempre que no los necesitaban ellos mismos, como mano de obra (120). Corto tiempo después de la conquista de la región de los Quijos los indios tuvieron que abandonar la trata de esclavos. En parte de los blancos quienes llegaron a ocupar su lugar, tal como se mostró en la parte histórica.

En Hatunquijos, eso es, la parte septentrional de la región de

los Quijos, se celebraban ferias cada ocho días en los lugares a ello destinados y que se llamaban con la palabra quechua "gato". Allí traficaban en vestidos, adornos de oro; alimentos y otros productos de la región. Sin embargo, la compra y venta no se efectuaba sólo por trueque, sino que conocían también una moneda llamada "carato". De unidad de moneda les servían collares de 24 pedazos de hueso. Respecto del valor de uno de estos collares sabemos, por ej. que en cambio se prestaba una jornada de trabajo y que, con la entrega de tal collar, un huesped tenía derecho a quedarse una noche con la mujer del dueño de la casa (121). Alrededor de 1595, Lobato de Sosa nos habla también de collares que servían de dinero. Un collar por valor de un tomin (= a 1/8 peso era la remuneración semanal —desde luego muy baja— de un indio que tenía que acarrear leña y comida para los caballos (112). Y finalmente, se informa aún en 1604 que en parte los Quijos pagaban un impuesto especial con estos collares (123). He aquí el caso raro en la región andina y en la Montaña, de la existencia de una unidad de moneda establecida por acuerdo. Es de suponer que las piezas de hueso provenían de un animal muy raro o difícil de cazar o que se introducían, porque de otra manera, seguramente se habría producido una inflación.

Collares hechos de piezas de hueso blancas o rojas, se dan al mismo tiempo entre grupos vecinos de la Sierra. Sin embargo, de allí se menciona sólo como adorno muy preferido (124), o sirven para que los comerciantes indios paguen su tributo a sus caciques (125). Desgraciadamente no se dice si también ahí tenían un determinado valor de moneda y si se trataba también de 24 piezas de hueso por collar.

Si prescindimos del algodón de la región de Archidona, o sea la "Provincia de los Algodonales" y de la canela de la región de los Calientes, (así se llamaban los indios que vivían en la región de la canela) (126), entonces todos los datos referentes al comercio de los Quijos en el siglo XVI, se refieren solamente a los habitantes de Hatunquijos, o sea, los de Baeza y sus alrededores. Allí, seguramente el comercio estaba mejor organizado que en las demás partes de la región de los Quijos (así es que, por ej. los caciques de Hatunquijos habían pedido a Gil Ramírez Dávalos fundar una ciudad española en su territorio, porque de ello esperaban una extensión de su comercio (127), pero esto no quiere decir que los demás Quijos no ejerciesen un comercio bastante extenso; lo que pasa, es que no sabemos mucho a este respecto. Tal vez adquirían, entre otras cosas, hachas de piedra, ya que el ejemplar que en la reproducción No 16 lleva el número 11, está hecho de un mineral que se da solamente en la región de los Jíbaros; eso es, en la parte superior del río Santiago.

Algunas referencias contenidas en las fuentes de aquella época hacen concluir que entre los Quijos que habitaban la parte septentrional de su territorio —igual que en la Sierra (129)— había comerciantes profesionales que iban a la Sierra, así como de ahí las caravanas comerciales se fueron al Oriente (129). Parece que las ferias y la moneda “carato” se abandonaron pronto, igual que muchas otras particularidades culturales.

Del siglo XVII, se informa tan sólo acerca del comercio efectuado con las tribus asentadas al sur del río Napo. Uno de los centros comerciales era Puerto Napo, donde los Quijos se encontraban con sus vecinos. (130). Los Oas, que hacía finales del siglo fueron asentados en Santa Rosa, mantenían relaciones comerciales, durante algún tiempo, con los Omaguas-Yetés que del río Suno se habían refugiado en el Tipitini. Cambiaron herramientas de hierro por alimentos. (131).

Aun en tiempos posteriores, las fuentes dicen muy poco acerca del comercio de los Quijos entre ellos, ya que éste pasaba casi desapercibido por los blancos. Sabemos solamente que los habitantes de San José, los últimos Quijos que tejían telas aún en 1754, las vendían a otros indios, a fin de conseguir dinero al contado para pagar sus tributos (132.)

En 1799, Hernández Bello nos informa acerca de comerciantes indios de la Sierra, especialmente de las poblaciones Ytulcachi, Tablón, Pitag y Alangasí. Estos llevaban a los Quijos telas, pan, queso y sal volvían a su tierra cargados de pilches y calabazas (133). También los Quijos llevaban a Quito estos receptáculos, así como frutas y animales tropicales, tal como se puede ver en una pintura de Vicente Albán del año 1783 (134).

Después de que los jesuitas se hicieran cargo de Archidona y que la mayor parte de los Padres viajaran a sus misiones situadas en la parte inferior del Amazonas, pasando por Archidona, los Quijos se encontraban con frecuencia con las tripulaciones de los misioneros o ellos mismos hacían largos viajes sirviendo de remeros. Tanto los indios forasteros como los Quijos aprovechaban estas ocasiones para realizar negocios. Por ejemplo, en 1763 se informa de los Omaguas del Río Amazonas, que en la parte superior del Napo trocaron sal y “curare” por oro en polvo (135). Generalmente, la sal provenía de las minas de sal situadas a orillas del río Huallaga, uno de los grandes afluentes centrales del Amazonas superior, de manera que ya había sido transportada lejos antes de llegar a los Omaguas. El “curare” se adquiría de los Ticunas y Pebas (136) para venderlo nuevamente. Tenía tanto valor para los Quijos, que

los misioneros lo utilizaban para pagar la mano de obra. Hasta hoy día, casi ninguno de los comerciantes blancos del río Napo deja de traer "curare" cuando vuelve del Amazonas, artículo que vende a los Quijos a buen precio. En el siglo pasado, el valor del curare equivalía a un peso de plata (137).

Con la expulsión de los jesuitas de las posesiones españolas terminaron también los viajes hacia y de la parte superior del Amazonas, y fue entonces cuando los Quijos empezaron a realizar expediciones al Huallaga, a fin de conseguir sal. De ello se habla en muchas fuentes del siglo XIX. Estos viajes se efectuaron tanto por cuenta propia como también por encargo de comerciantes blancos o de sacerdotes. En este último caso, el pago se hacía de tal manera que los indios, al iniciar el viaje, recibían cada uno aproximadamente de 25 a 30 mts. de tela sencilla. Con ella, confeccionaban un poncho, un pantalón un mosquite-ro; el resto se quedaba con las mujeres y los niños. El viaje al Huallaga lo iniciaron a fines de junio o principios de julio. Navegaron Napo abajo hasta llegar al Amazonas, siguieron río arriba hasta la desembocadura del Huallaga, sobre éste continuaron hasta Casuta en el curso medio del río. Ahí trabajaron desde la llegada, o sea aproximadamente de fines de agosto hasta fines de septiembre, cuando las aguas del Huallaga crecen. Gracias a la corriente el viaje era fácil hasta la desembocadura del Napo. De ahí tenían que avanzar lentamente Napo arriba, empujando las canoas que llevaban la pesada carga de los bloques de sal. Los viajeros solían volver hacia fines de noviembre (138).

Cuando los Quijos realizaban por cuenta propia estos viajes dirigidos a conseguir banano y sal, entonces en el camino adquirían alimentos, dando en trueque collares, espejos, cuchillos, alfileres, etc. que a su vez habían adquirido de los blancos, machetes, hachas, y telas les servían para comprar el "curare" o también sal entre las tribus de la cuenca Amazónica. Ciertamente es que en general, las minas de sal a orillas del Huallaga estaban a disposición de todos para ser explotadas, pero siempre podía ocurrir que por motivo de intranquilidad, el camino Huallaga arriba se encontrara cerrado (139).

Los conflictos entre las Repúblicas del Ecuador y del Perú acerca del curso de la frontera en la Cuenca Amazónica, ocasionaron también dificultades para el viaje de los Quijos. En 1851, se convino entre las autoridades de ambos países que incluso los indios no podrían viajar al territorio del otro Estado, excepto cuando poseyeran pasaporte válido. (140). Hacia 1908, los viajes por la sal tenían que abandonarse por completo, ya que el Gobierno peruano había transferido a una compañía particular la explotación de las minas de sal del Huallaga.

Los Quijos no tenían otro remedio que viajar a la Sierra para allí comprar sal. No les gustaba mucho, porque la sal pulverizada que traían de la Sierra se descomponía pronto en el clima húmedo del Oriente (141).

Aun hoy día, es frecuente que los Quijos adolezcan de falta de sal, por lo que este artículo gusta mucho como regalo.

En el siglo XIX, los Quijos llevaban a la Sierra especialmente oro, cera, pita, pilches, copal y también adornos (142). De allí traían cochinitos, tela, perros, alfileres y otros productos de los blancos (143). En estos viajes, se iban sobre todo a Quito y los pueblos de la cercanía.

Flemming informa también que los Quijos solían llevar el oro a Popayán en Colombia, para ahí fundirlo, siendo así que tenían más confianza en las monedas de allá (144). Sin embargo, a juicio del autor, no se trata sino de casos excepcionales, ya que en ninguna otra parte se nos informa de viajes a Popayán.

Los Quijos adquirían también muchos artículos de los blancos a cambio de alimentos, que ellos daban a los viajeros que pasaban por su territorio (145) y especialmente por medio del comercio forzoso, o sea, los llamados repartos.

Parte de los objetos así adquiridos, los Quijos los vendían nuevamente a otros indios. Del comercio efectuado con ocasión de los viajeros para conseguir sal y "curare" ya se ha hablado anteriormente. Además, informan que los Quijos negociaban también con los Záparos, Jíbaros, Canelos y otras tribus no especificadas de la parte superior del Amazonas. De estas últimas, los Quijos recibían carne salada y seca de la vaca marina (*Manatus americanus* Desm.) (146) y daban en cambio maíz, tambores y otras cosas (147). Los Záparos venían a las poblaciones de Suno, Santa Rosa, Napotoa y Aguano y en trueques por herramientas de hierro traían carne ahumada, adorno de plumas, canastos, hamacas y esclavos, generalmente niños que habían raptado en alguno de sus asaltos (148). El valor de una hamaca equivalía a un cuchillo. Cuando los Záparos habían usado éste durante algún tiempo, lo revendían a otros grupos que vivían tierra adentro, y donde conseguían cuatro o cinco hamacas por un cuchillo usado (149). Los Canelos y Jíbaros comerciaban principalmente con bodoqueras. En 1854, Jiménez de la Espada encontró once Canelos en Puerto Napo, que habían llegado a cambiar bodoqueras por oro (150). Parte de los "pucuna", los Quijos los vendían nuevamente a sus vecinos nororientales, los Cionas a orillas del Putumayo. De ahí llegaban a los indios de Mocoa, de habla quechua, que ellos mismos se llaman Ingas, y más hacia el Norte a los Ingas de

Santiago, un pequeño pueblo situado en el camino de Pasto al Putumayo (151).

En las fuentes no se dice mucho acerca del comercio de los Quijos entre ellos mismos, aunque es de suponer que por ejemplo, los que regresaban de un viaje, revendían parte de lo que habían adquirido. Como particularidad se menciona expresamente el comercio de manteca de cerdo de los habitantes de San José. La manteca derretida se vendía en tubos de bambú, llamados "pima" y que valían 4 reales; los vendían sobre todo en los pueblos de Concepción, Avila y Loreto (152).

Es probable que los indios de Loreto hayan mantenido estrechas relaciones comerciales con aquellos loretanos que se habían refugiado a orillas del río Huiririma. Villavicencio no pudo conseguir informes directos a este respecto, pero cree que puede deducirlo de que los loretanos efectuaban compras de herramientas y telas que excedían en mucho sus propias necesidades. (153).

Hoy día, las relaciones comerciales de los Quijos corresponden aún, a grandes rasgos, a las mantenidas en el siglo pasado. Todavía se compran bodoqueras a los Jíbaros, se efectúan viajes a la Sierra de donde traen cochinillos, y adonde el patrón o el comerciante blanco del lugar cambian oro, alimentos y productos artesanales por objetos de los blancos. Según Tessmann los Quijos adquieren recipientes de arcilla de los Canelos (154). El hecho de que también se comerciaban objetos mágicos se desprende de una anotación de Karsten. Nos informa que los Quijos vendieron a una Canelo, a alto precio una piedra encontrada en el estómago de un gran pez (probablemente se trató de una piedra Bezcar (155). Según Porrás Garcés, los Quijos venden también "veneno, lanzas y otros objetos" a los Colorados asentados en la pendiente occidental de los Andes (156).

En su mayor parte, el comercio de los Quijos consiste hasta hoy día, en el trueque de mercadería por mercadería. Cierta uso de dinero se encuentra tan sólo entre aquellos indios que viven en las cercanías de poblaciones de blancos. Según lo que el autor ha podido observar, los Quijos sólo aceptan monedas, pero rechazan los billetes.

Entre los Quijos, el tráfico comercial sigue efectuándose por las mismas "carreteras" que en el siglo XVI. La más importante de ellas es la que va desde la Sierra a Puerto Napo, pasando por Papallacta-Baeza-Archidona-Tena. Actualmente continúa de Puerto Napo a la embocadura del río Misahuallí y desde hace unos 30 años está en condiciones de servir de camino de herradura en toda su extensión. En cambio, para

los indios, esto tiene tan poca importancia como la comunicación aérea entre Tena y Quito, ya que desde siempre, hacen sus viajes a pie. Es probable que el camino que de la Sierra va por Papallacta a Baeza haya sido una de las vías comerciales preincas que más tarde *se* entregó al sistema vial de la época incaica. Cerca de Baeza, del camino de Baeza al Napo, sale el que lleva a Avila. Este pasa al norte del Sumaco y por San José; a su vez, Avila está comunicada con el río Napo mediante senderos que pasan por Concepción, Loreto o Payamino. De Puerto Napo existe una carretera que lleva a Puyo y otro camino que va Napo arriba hasta la Sierra, a Salcedo. A excepción del que une Puerto Napo con Puyo, la existencia de estos caminos puede concluirse ya de las fuentes del siglo XVI y se encuentran tanto en los mapas de Humboldt, de 1802 como en los mapas contemporáneos. Con excepción del mencionado camino de Papallacta a Puerto Napo, todos los demás dentro de la región de los Quijos no son sino angostos senderos destinados para cargadores y que ni siquiera pueden ser utilizados por caballos y mulas (157). Las quejas de los blancos referentes a los malos caminos de la región de los Quijos siguen siendo las mismas desde la época de la conquista. Los caminos son, casi siempre, lodosos, suben y bajan por pendientes de barro y obligan continuamente a vadear riachuelos y ríos que sólo en muy pocos lugares pueden ser cruzados por puentes hechos de troncos de árboles. En el siglo pasado, la caminata a Quito, pasando por las frías alturas de los páramos de la Cordillera Real, reclamaba muchos muertos entre los Quijos, y por eso se hablaba del "sepulcro de los Yumbos" (158). Incluso en la Sierra, los indios de la tierra baja sólo usan la ropa liviana acostumbrada y por ello siempre hay peligro de que en los páramos se mueran de frío, tanto más cuanto que se encuentran muy debilitados por la subida. Después de volver de Quito, los Quijos tienen que recuperarse durante cierto tiempo, curando sus pies inflamados y lastimados.

En cambio, la debilidad física de los indios a su vuelta no siempre está ocasionada por los malos caminos. Muchas veces se debe al exceso de aguardiente que toman en Quito. Especialmente los Archidonas y Tenas suelen gastar todo su dinero en la capital para tomar; así que apenas son capaces de comprar aprovisionamiento para la vuelta, con lo cual llegan a sus casas medio muertos de hambre.

En el siglo pasado, los sacerdotes y otros blancos solían viajar en sillas cargadas por indios, a fin de facilitarse algo el incómodo viaje de Papallacta a Archidona (159).

Los Quijos cargan sus mercaderías en canastos ("ashanga") o en redes ("shigra"), sosteniendo la carga las mujeres con la frente y los hombres con el pecho y los brazos. Tratándose de canastos muy pesa-

dos se sirven de ambas formas a la vez. Generalmente una carga llevada por un hombre pesa unas 50 libras, la de mujer pesa menos. Un largo palo les sirve de ayuda para vadear riachuelos y lugares pantanosos, así como de apoyo durante los descansos (160).

En general, los viajes por río son menos gravosos que los hechos por tierra, aunque la navegación en los ríos de la región de los Quijos puede resultar peligrosa debido a los saltos y las súbitas crecientes de agua. Además con las canoas pueden transportar mayores cargas. Río arriba empujan las canoas con pértigas, río abajo las propulsan con canaletes. Tratándose de embarcaciones más pequeñas, en la proa están dos remeros en cuclillas, cuando la canoa es de mayor tamaño, son más; otro indio timonea desde la popa con un canaleta. Cuando una familia nuclear viaja sola entonces el hombre rema y la mujer timonea. Los remeros reman a compás doble, de tal manera que al primer movimiento sumergen los canaletes hondamente en el agua y dan el golpe, al segundo movimiento sólo tocan el nivel del agua durante un breve instante, luego sumergen otra vez las palas, y así sucesivamente. Después de unos 10 minutos de remar hay un descanso de unos 5 minutos.

Durante los viajes en canoa, los blancos suelen hacerse un techo ("pacamari") en forma de barril fabricado con hojas de palma y que sirve de protección contra el fuerte sol y las lluvias (161). Este techo nunca lo hemos visto en aquellos casos en que los indios viajan solos. Muchas veces, tanto los blancos como los indios llevan en la canoa un pedazo ardiente de una comejenera, a fin de defenderse de las arenillas que ahuyenta solamente este humo.

Para el blanco resulta sorprendente lo bien que los indios conocen los caminos y los ríos. Cuando se pregunta cuántas horas dura determinada parte del viaje, entonces, lógicamente casi nunca se consigue una contestación exacta. En cambio, los indios saben perfectamente, cuántos recodos del río faltan o por cuantas quebradas hay que pasar aún. También resulta de interés que ellos a ser posible, siempre usan los mismos lugares para descansar o pasar la noche ("samai"). Prefieren pasar la noche en una casa. Si esto no es posible, entonces construyen en la selva o en un banco de arena de la playa una choza hecha de ramas u hojas de palma. La experiencia de los Quijos en ello es tal que en general, en media hora se encuentra listo un refugio con techo impermeable. Estas chozas se parecen a las que se usan durante las largas expediciones de cacería y pesca (162).

Al lado de los caminos principales y en los lugares donde no es posible continuar el viaje por río sino que hay que seguir por un sen-

dero, se encuentran "tambos" mantenidos por el Gobierno, muchas veces unidos por un cobertizo para las canoas (163). Generalmente, los tambos son palafitos sin paredes. Parece poco probable que ya en época precolombina, los Quijos hayan tenido tambos, tal como era costumbre en la Sierra. Los "tambos" construídos en el siglo XVI, seguramente fueron establecidos sólo para los españoles (164).

La chicha es el aprovisionamiento más importante en todos los viajes. No parten antes de tener grandes cantidades de esta masa. Por ello, tampoco es posible conseguir cargadores o remeros de hoy a mañana; primero pasan algunos días preparando la chicha y desde luego, con buena fiesta de despedida, al igual que se celebra cada regreso de un viaje. La pasta de chicha la envuelven en hojas verdes y con ella llenan varios canastos. A la ida, esconden canastos, con pasta de chicha en determinados lugares del camino, y a la vuelta los retiran, a fin de que siempre puedan tomar chicha.

Los Quijos guardan sus vestidos y otros objetos delicados en canastos impermeables con tapa, para que no se dañen por el agua que siempre entra a la canoa. Una clase de estos canastos está hecha de hojas de banano especialmente entretajadas (165), otras tienen paredes dobles, entre las cuales colocan hojas. Estos últimos se llaman "záparo", lo que hace concluir que se adquieren o por lo menos, se adquirían anteriormente de los Záparos (166).

Entre los Quijos ha llegado a haber una especialización en cuanto a la forma de viajar, lo que se debe a la situación geográfica de las diferentes poblaciones. Los habitantes de Archidona, Avila, Loreto, Concepción y San José realizan, principalmente, los viajes a la Sierra; pasan por malos remeros pero por buenos cargadores. En cambio, los Quijos que viven en los pueblos situados a orillas de los ríos Napo y Payamino, son conocidos como buenos remeros; en el siglo pasado efectuaban viajes al Amazonas y Huallaga a fin de conseguir veneno y sal (167). La mejor reputación, la tenían los habitantes de Santa Rosa (168), aunque ya en el siglo XVII se dice que, desgraciadamente estaban con frecuencia embriagados durante el viaje (169).

Notas

- (1) Ya que los habitantes de San José viven en un clima relativamente áspero, sus carutambos, los tienen en regiones más bajas

- y abrigadas, a fin de tener posibilidad de cultivar también frutos tropicales. (Villavicencio 1858. 402)
- (2) Véase reproducción No 70.
 - (3) Véase reproducción No.71.
 - (4) Véase reproducción No.72
 - (5) Sioli 1954, 70.
 - (6) Véase reproducción No 73.
 - (7) Magnin 1940, 171.
 - (8) Alcedo 1786-89, I, 636.
 - (9) Villavicencio 1858, 380-381 .
 - (10) Cieza de León 1881, 71; Zárate 1944, 108; López de Gómara 1954, I, 240; Ortegón 1958, 242-44; 246-248; Ortiguera 1909, 418-19.
 - (11) Zárate 1944, 108; López de Gómara 1954, I, 240.
 - (12) Lemus 1881, CI.
 - (13) Ortegón 1958, 244, 248; Cobo 1956, 208-09; y otros.
 - (14) Ortegón 1958, 243.
 - (15) Hernández Bello 1919, 259.
 - (16) Velasco 1946, I, 54 .
 - (17) Ortegón 1958, 244.
 - (18) Borja 1897, 129.
 - (19) Cieza de León 1945, 133.
 - (20) Ordóñez de Ceballos 1905, 407.
 - (21) León 1952, 17-26.
 - (22) Zúñiga 1885-85, 42-44.
 - (23) Ortegón 1958, 243.
 - (24) Lemus 1881. CI.
 - (25) Fernández de Oviedo 1851-55, I. 290-93.
 - (26) Acosta 1954, 114-16.
 - (27) Nordenskiöld 1922, 64-74
 - (28) Friederici 1947, 517.
 - (29) Sauer 1950 b, 526-27.
 - (30) Velasco 1946, I, 89.
 - (31) Basabe y Urquieta 1905, 103-05
 - (32) Anónimo 1573, 556.
 - (33) Cueva 1665.
 - (34) Lemus 1881, CV.
 - (35) Cruz 1885-86, 157.
 - (36) Ortegón 1958, 244.
 - (37) Ortegón 1958, 242.
 - (38) Lemus 1881, CI.
 - (39) Lobato de Sosa 1595; Basabe y Urquieta 1905, 104.
 - (40) Villavicencio 1858, 387.
 - (41) Ortegón 1958, 248.

- (42) Karsten 1954, 18.
- (43) Por ejemplo, Métraux 1949 a, 249.
- (44) Stirling 1938, 80-81.
- (45) Métraux 1949 a, 249.
- (46) Véase reproducción No. 74.
- (47) Karsten 1920, b, 22
- (48) Karsten 1920 b, 8.
- (49) Por ejemplo, Uriarte 1952, I, 279.
- (50) Véase reproducción No.75.
- (51) Vázquez de Espinosa 1948, 338.
- (52) Up de Graff 1925, 870-71; Wavrin 1948, 388
- (53) Osculati 1929, II, 15; Simson 1882, 23; Orton 1870, 197.
- (54) Por ej. Ortegón 1958, 243.
- (55) Originariamente, "huacra" significaba cuerno o también cresta de ave, como en Santo Tomás 1560, p. 280. Desde "cuerno", la palabra cambiaba de significado para caracterizar a las reses introducidas por los españoles, y de allí para designar el tapir que no tiene cuernos, pero alcanza el tamaño de un ternero.
- (56) Tessmann 1930, 159 y en otras páginas; Cooper 1949, 272.
- (57) Rydén 1950. 296,
- (58) Lips 1927.
- (59) Rydén 1950, 298.
- (60) Véanse reproducciones no. 76 y 77. Los literales indicados en la descripción se refieren a la reproducción No. 77.
- (61) Véase reproducción No. 78.
- (62) Véase reproducción No. 79.
- (63) Por ejemplo, Hernández Bello 1919, 259; Simson 1882, 23; Osculati 1929, II, 15; Jiménez de la Espada 1870, 22 y otros.
- (64) Ordóñez de Ceballos 1905, 400.
- (65) Según Villarejo (1953, 118), la boa, llamada "mantona" se encuentra como animal doméstico, también en la región amazónica del Perú, aunque así mismo muy raras veces.
- (66) Bollaert 1860, 110.
- (67) Ortegón 1958, 243.
- (68) Karsten 1920 a, 46-51.
- (69) No nos fué posible averiguar de qué planta se trataba. Karsten (1935, 155) la menciona con el nombre de "kunapi" como existente entre los Jíbaros, pero no da el nombre botánico.
- (70) Ortegón 1958, 243.
- (71) Barreiro 1926, 295.
- (72) Gilmore 1950, 393, 94.
- (73) La ponedora se llama "huacha".
- (74) Nordenskiöld 1922, 22.
- (75) Basabe y Urquieta 1905, 103.

- (76) En 1740, Magnin nos informa que en "Maynas" hay indios que no poseen ninguna gallina, pero una docena de gallos, para gozar de su canto (Magnin 1940, 180).
- (77) Véanse reproducciones No. 50 y 80.
- (78) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 475-76.
- (79) Basabe y Urquieta 1905, 103.
- (80) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 464.
- (81) Villavicencio 1858, 387.
- (82) Véase reproducción No. 81.
- (83) Lemus 1881, CVI.
- (84) Ortigón 1958, 244.
- (85) Nordesnskiöld 1930, 207.
- (86) Barbasco es el nombre muy difundido en Sudamérica que se da a las plantas envenenadoras de peces y de las cuales se conocen hasta ahora, más de 140 especies diferentes (Heizer 1949, 281). Entre los Quijos se trata probablemente de *Lonchocarpus nicou* o *Tephrosia toxicaria* o *Clibadium* (Wilbert 1956, 110), que incluso cultivan.
- (87) Ortigón 1958, 248.
- (88) Véase reproducción No. 82.
- (89) Véase reproducción No. 83.
- (90) Véanse reproducciones No. 84 y 85.
- (91) Véase reproducción No. 86.
- (92) Véase reproducción No. 87.
- (93) Véase reproducción No. 88.
- (94) Foster 1960, 81.
- (95) Wilbert 1956, 103.
- (96) Hernández Bello 1919, 259.
- (97) Simson 1882, 24; Simson 1886, 157.
- (98) Véase reproducción No. 89.
- (99) Steward-Métraux 1948, 653.
- (100) Wilbert 1956, 104.
- (101) Karsten 1935, 176.
- (102) Wilbert 1956, 109.
- (103) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 357.
- (104) Según Lüling (1961, 240) se trata de *Pterygoblichthys gibbiceps* (KNER).
- (105) Zárata 1944, 108; Ortigón 1958, 246, 248.
- (106) Hintermann 1927 a, 6; Hintermann 1927 b, 247.
- (107) Tessmann 1930, 240.
- (108) Gutschmuths 1832, 301.
- (109) López Sanvicente 1894, 18.
- (110) Cabildos 1534, 38, 106-07.
- (111) Asensio 1949, 571.

- (112) Fernández de Oviedo 1851-55, IV, 215.
- (113) Por ejemplo, López de Gómara 1954, I, 240; Cieza de León 1945, 130.
- (114) Ortegón 1958, 246.
- (115) Zárate 1944, 108.
- (116) Ortiguera 109, 419-20.
- (117) Ortegón 1958, 244.
- (118) Ortegón 1958, 244.
- (119) Borja 1897, 129.
- (120) Ortegón 1958, 242.
- (121) Ortegón 1958, 242-43.
- (122) Lobato de Sosa 1595.
- (123) Rumazo González 1946, 236.
- (124) Anónimo 1573, 93.
- (125) Paz Ponce de León 1897, 111.
- (126) Ortegón 1958, 244, 246.
- (127) Rumazo González 1946, 87.
- (128) Paz Ponce de León, 111; Ortegón 1958, 243.
- (129) Montesinos 1957, 96-97; Cieza de León 1880, 230.
- (130) Rodríguez 1684, 242, 313.
- (131) Maroni 1889-92, XXVI, 244.
- (132) Basabe y Urquieta 1905, 105.
- (133) Hernández Bello 1919, 261.
- (134) Véase reproducción No. 11.
- (135) Uriarte 1952, I, 279.
- (136) Veigl 1785, 90. En Maynas, el curare de los Ticunas tenía fama de ser el mejor de todos. (Chantre y Herrera 1901, 87).
- (137) Orton 1870, 196.
- (138) Simson 1882, 25-26.
- (139) Villavicencio 1858, 388.
- (140) Villavicencio 1860, 36.
- (141) Cartas 1912, 22, 23.
- (142) Uhle 1889-92, II, 2, 7; Orton 1870, 193, Simson 1882, 25; y otros.
- (143) Bollaert 1860, 295; Villavicencio 1858, 387; Simson 1886, 154; y otros.
- (144) Fleming 1878, 374.
- (145) Wiener 1884, 38-39; Jameson 1858, 342; M Jiménez de la Espada 1927-28; LXVIII, 194; y otras.
- (146) Jameson 1858, 342.
- (147) Almagro 1866, 125.
- (148) Villavicencio 1860, 37; Osculati 1929, II, 11-12.
- (149) Villavicencio 1858, 366.
- (150) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 358-59.

- (151) Hardenburg 1912, 59-81.
- (152) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 464; Villavicencio 1858, 402.
- (153) Villavicencio 1858, 400-01.
- (154) Tessmann 1930.
- (155) Karsten 1920 a, 57.
- (156) Porras Garcés 1961, 142.
- (157) Véase reproducción No. 5.
- (158) Osculati 1929, I, 226.
- (159) Véase reproducción No. 4.
- (160) Véanse reproducciones No. 11, 98 y 91.
- (161) Véanse reproducciones No. 8 y 92.
- (162) Véanse reproducciones No. 93 y 94.
- (163) Véase reproducción No. 95.
- (164) Ortegón 1958, 246; Jiménez de la Espada 1897 b, CLXX
- (165) Véase reproducción No. 96. Este canasto adquirido en Concepción por el Príncipe de Urach, proviene, probablemente, de los Huitotos a orillas del río Caquetá. Se habrá obtenido por trueque durante los viajes para conseguir veneno y sal. Véase por ejemplo, la reproducción en la página 99 del artículo de Cartagena 1953).
- (166) Véase reproducción No. 97. (También entre los Cofanes que viven al norte de los Quijos, estos canastos se llaman "zapparo". Véase Ortiz 1954, 259).
- (167) Villavicencio 1858, 388-89.
- (168) Hassel 1905, 50; Villavicencio 1858, 397.
- (169) Chantre y Herrera 1901, 459.

PARTE III

CAPITULO V

LA SOCIEDAD

Sistema de parentesco

La unidad social más importante entre los Quijos, la constituye la familia extensa patrilineal y patrilocal o virilocal (1), según la terminología establecida por L. Adam. Para definir el concepto de familia extensa el autor seguirá a Kirchhoff, quien dice lo siguiente: "El nombre de "familia extensa", lo quisiera limitar a los parientes que viven juntos, pero no solamente al núcleo de los consanguíneos, sino incluyendo también los que lo pertenecen por matrimonio, mientras que llamo "la parentela" a la totalidad de las personas consideradas consanguíneas. por tanto, esta familia extensa es algo completamente distinto de la "joint family" de Mainas, Rivers y otros autores ingleses, incluso cuando le añaden "like the german Grosefamilie". La "joint family" de ellos es lo que yo llamo "la parentela" (2).

Entre los Quijos, la familia extensa se compone, en general, de un matrimonio de cierta edad, de sus hijas solteras así como los hijos con sus mujeres y niños, quienes todos viven juntos en una casa. Si el número de familias nucleares de los hijos es muy grande, entonces construyen otro edificio en la cercanía de la casa de los padres y ahí van a vivir dos o tres familias nucleares. No se da el caso de que tal edificio adicional se habite únicamente por una sola familia nuclear. Funcionalmente, esta segunda casa no es un nuevo edificio sino solamente una ampliación de la casa de la familia extensa, aunque por razones técnicas, no se amplía ésta sino que se coloca otra al lado. Los Quijos llaman

“aillu” a la familia extensa. Pero hay que señalar que la familia extensa de los Quijos y el “aillu” de los indios serranos no se corresponden en cuanto a su estructura. Los blancos de la región de Archidona hablan de un “montón” y añaden el apellido o el sobrenombre (“burlashuti”) del cabeza de la familia extensa. También en el siglo XVI, los Quijos vivían en casas de familia extensa, por lo menos informa Ortegón, de Archidona, que vivían entre muchos en una casa (3).

Las familias nucleares pertenecientes a una familia extensa son conjuntamente propietarias de la tierra familiar. Cada familia nuclear tiene su propia “chagra”, pero todos se ayudan mutuamente en el desmonte. Las grandes expediciones de cacería y pesca se hacen en conjunto. También comen juntos, y de la abundante caza se reparte a los cazadores que tuvieron menos éxito; pero cada mujer cocina por separado para su propia familia nuclear. A la cabeza de las familias extensas se encuentra el hombre de mayor edad. En cambio, su autoridad no es absoluta, ya que todos los asuntos de cierta importancia se ponderan conjuntamente por los hombres, y si en ello es frecuente que se imponga el más viejo, no es debido sin embargo sino a su mayor experiencia. Por otro lado, esto no significa que todos tengan que regirse por la resolución una vez adoptada; varias veces, el autor ha podido observar que uno de los hombres más jóvenes no participó en una expedición de cacería o pesca, simplemente porque no le daba la gana.

Seguramente, el sistema de familias extensas existía entre los Quijos ya en tiempos precolombinos. No disponemos de datos directos al respecto, pero algunas indicaciones contenidas en fuentes antiguas, podrían interpretarse en este sentido (4).

Aparte de la casa o casas principales, situadas cerca de una población, casi cada “montón” posee también una o varias casas secundarias, llamadas “carutambos” (quechua — albergue alejado) que muchas veces se encuentran a una distancia de 20 o 30 kms. También allí hay “chagras” y con frecuencia, las familias viven ahí durante algunos meses. En el siglo pasado, los Quijos retiraban a veces por muchos años a sus “carutambos”, a fin de sustraerse al dominio de los blancos y a las opresiones relacionadas con ello, como eran los repartos, etc. Durante todo este tiempo no se acercaban a las poblaciones habitadas por los blancos (5). Con ello surge el problema de si la institución de los “carutambos” no había nacido tan sólo con el dominio de los blancos. Que el autor sepa, sólo la hay entre los indios cristianos del Oriente ecuatoriano, eso es, entre los Quijos y los Canelos. Estos últimos no hablan de “carutambo” sino de “purina” (“adonde uno se va”). Como explicación de la formación de este sistema de los “curatambos” podríamos su-

poner, por un lado, que se trataba de las residencias originales que fueron mantenidos cuando los misioneros, al establecer las reducciones, obligaban a los indios a asentarse en las cercanías de los pueblos de los blancos o, por otro lado, que los indios los construían como reacción a las exigencias demasiado fuertes por parte de los blancos. En ambos casos buscaban la posibilidad de poder retirarse por algún tiempo.

El dato más remoto en cuanto a los "carutambos", es del año 1754 (6), aunque el nombre no se menciona expresamente. Más adelante y hasta en nuestros días, casi ninguno de los viajeros, funcionarios administrativos y misioneros deja de señalarlo (7).

Sin embargo, también hay unos pocos Quijos sin "carutambo". En Archidona, por ejemplo, conocimos a un tal Sebastián Quillos cuyos antepasados hace algunas generaciones, habían llegado con un funcionario ecuatoriano, provenientes de la cuenca amazónica y a los cuales se los había asignado tierra en las cercanías de la población, pero sólo ahí y no tierra adentro para construir un "carutambo". Se dice que los habitantes del pueblo Ahuano, fundado en 1847 a orillas del Napo tampoco tienen "carutambos". Villavicencio lo explica con la cercanía de los lugares donde lavan oro (8).

Cabe la posibilidad de que en tiempos anteriores existiera también entre los Quijos no sólo el sistema de familias extensas, sino también el de linajes. Carecemos de datos concretos al respecto, pero no podemos negar que, por ej., la posición de los caciques Quijos en el siglo XVI correspondía en mucho a la de los caciques de linajes entre los Huitotos y Boras a orillas del Putumayo y del Yapurá (9). Tal vez, más tarde los linajes se han convertido en "partidos" o "parcialidades", de los cuales sabemos a partir de 1608 (10). Tanto los "partidos" como los grupos que anteriormente dependían de un cacique se componen de varias familias extensas no demasiado distantes entre ellas. Además, nos parece probable que los "pueblos", muchas veces mencionados en las fuentes españolas, no eran pueblos propiamente dichos, sino que comprendían los miembros de un linaje que vivían en casas situadas a poca distancia tal como ocurre hoy día con los "partidos". Parece confirmarlo el hecho de que Gonzalo Pizarro siempre habla de "provincia" (11) cuando Cieza de León habla de "pueblo" (12). Si Tessmann utiliza las designaciones "partidos" y "linajes", sin distinción, esto no quiere decir nada acerca del problema de si los primeros han surgido de los últimos, porque Tessmann no dice nada respecto del significado que le da al linaje (13).

La lista que figura a continuación, contiene las más importantes designaciones de parentesco de los Quijos. No se distinguen mucho

de las usuales entre los indios de la Sierra.

padre	yaya
madre	mama
hijo	churi
hija	ushushi
abuelo	rucuyaya
abuela	rucumama
hermano (del hermano)	hauaqui
(hermano mayor)	ñaupahuauqui
(hermano menor)	quipahuauqui
hermano (de la hermana)	turi
hermana (del hermano)	pani
hermana (de la hermana)	ñaña
tío (hermano del padre)	yayahuahuauqui
tío (hermano de la madre)	mamahuaturi
tía (hermana del padre)	yayahuapani
tía (hermana de la madre)	mamahuañaña
verno	masha
nuera	cachun
cuñado	masha
cuñada	cachun
suegro (del marido)	huarmihuayaya
suegro (de la mujer)	carihuayaya
suegra (del marido)	huarmihuamama
suegra (de la mujer)	carihuamama
suegros	yauyapura
nieto (del hijo)	churihuahuahua o churi-
	mandahuahua
nieto (de la hija)	ushushihuahuahua o us-
	hushimandahuahua
sobrino (hijo del hermano del hombre)	hauaqui huachuri
sobrino (hijo de la hermana del hombre)	panihuachuri
sobrino (hijo del hermano de la mujer)	turihuachuri
sobrino (hijo hermana de la mujer)	ñañahuachuri
sobrina (hija del hermano del hombre)	hauaqui huashushi
sobrina (hija del hermano de la mujer)	panihuaushushi
sobrina (hija de la hermana)	

del hombre)	turihuaushushi
sobrina (hija de la hermana de la mujer)	ñañahuaushushi
primo (del hombre)	carunayahuauiqui
primo (de la mujer)	carunayaturi
prima (del hombre)	carunayapani
prima (de la mujer)	caranayañaña
viudo	huaccharuna (-cari)
viuda	huacchahuarmi
huérfano	huacchahuahua
padraastro	layaya
madrastra	lamama
padre adoptivo	iñachicyaya
madre adoptiva	iñachicmama

De estas designaciones de parentesco se desprende que distinguen claramente entre los parientes por parte del hombre y de la mujer. Aparte de los indicados, consideran parientes lejanos solamente los por parte de hombre, y los llaman carumandahauquihua o carumandailuhua.

Estructura política y vertical

Probablemente en ningún otro campo de la cultura de los Quijos, el cambio experimentado es tan manifiesto como en la estructura política y vertical. Esto resulta comprensible, porque las instituciones autóctonas fueron sustituidas por los españoles. Según las fuentes, a la época de la Conquista española hubo caciques y caciques principales en la región de los Quijos. Sólo de los Calientes en la región de la Canela se informa que estos indios no conocen caciques. Parece que otra noticia del mismo autor se refiere también a los Calientes. Dice que muchos de estos indios no tienen ni caciques ni otros jefes a los cuales pudiera uno dirigirse, y que siguen a aquel que mejor les da de comer y de beber (14).

Parece que generalmente, los caciques no mandaban sino a pequeños grupos. Según los pocos datos que nos fueron transmitidos, se trataba en cada caso de unas 100 a 200 almas (15). Podría pensarse en que eran caciques de linaje, parecidos a los de los Huitotos y Boras, a orillas del Putumayo y Yapurá (16). Sin embargo, no se puede dar una respuesta definitiva a la cuestión de si los Quijos estaban organizados en linajes o no. Por ello, resulta mejor hablar sólo de caciques, en forma general..

Lamentablemente, no se puede saber con detalle, el alcance de la autoridad de los caciques. Pero parece que por lo menos en tiempos de guerra tenían mucha influencia. Por eso, en una ocasión, en la parte septentrional de la región de los Quijos, Ordóñez de Ceballos envió a los caciques presos a Quito, pero a los demás indios los dejó irse a sus aldeas, sin reserva, diciendo que sin sus cabezas esta gente es muy humilde. (17). Ortégón nos informa que por sus caciques, los habitantes de Hatunquijos salieron a llevar la guerra contra sus vecinos matándose mutuamente, y que trajeron cabezas y manos de los muertos y las colgaron alrededor de la casa de los respectivos caciques. En cuanto a los privilegios económicos de los caciques, el mismo autor dice que los súbditos de éstos los visitaban en días de feria y otros días del año, llevando frutos y comidas y que hacían el desmonte por ellos, cultivaban sus tierras y construían sus casas (17 bis). De los demás privilegios de los caciques conocemos tan sólo el hecho de que generalmente tenían 4 ó 6 mujeres o sea, más que los hombres comunes, entre los cuales existía la poliginia (18). No se nos informa acerca de si los caciques se distinguían o no de sus súbditos mediante insignias de rango especiales. Hemos de suponer que el cargo de cacique era hereditario, ya que sabemos de hijos que han seguido a sus padres en la dignidad de caciques. En el contrato celebrado entre Ordóñez de Ceballos y el cacique principal Quispa Senacato, éste se califica de "señor de su estirpe" y alega

que sus antepasados siempre han sido caciques (19).

Aparte de los caciques y los hombres comunes, que forman la mayor parte de la población, también había esclavos, tanto hombres como mujeres. Los esclavos eran prisioneros de guerra, pero también se adquirían por compra. Tenían que hacer trabajos en la "chagra" y la casa (20).

Hoy día, los Quijos ya no están estratificados verticalmente. Todos son iguales, aunque algunos hombres conocidos como poderosos brujos, saben ejercer más influencia que los demás.

Es posible que parte de los caciques tuvieran al mismo tiempo funciones de brujo. En este lugar, es de recordar a Beto y Guami que organizaron el levantamiento de 1578. Pero el nombre de "pende" (así se llamaban ellos mismos) sólo se refería a su categoría de brujos, no de caciques. Ortiguera llama a Beto y Guami "caciques y hombres principales" y dice que "pende" significa tanto como brujo (21). Otros autores mencionan tanto caciques como brujos sin hacer referencia alguna a que en general, las dos funciones estaban reunidas en una sola persona.

Entre los caciques, los había que eran jefes de grupos más numerosos, otros de grupos más pequeños. Los españoles hablaban de "caciques" y de "caciquillos". En caso de guerra, los caciques de una región se aliaron, eligiendo un cacique de guerra o cacique principal. No hay indicios de que el cargo de cacique principal fuese una institución permanente. Por un estudio superficial de las fuentes del siglo XVI, se podría obtener esta impresión, pero no hemos de olvidar que los españoles conocieron a los Quijos especialmente en tiempos de guerra. Además, dos cronistas de la época nos informan acerca de la elección de caciques de guerra. Ortiguera sólo menciona el hecho como tal, o sea que en 1578, se " nombra " a Jumande comandante en jefe en la guerra contra los españoles (22); pero Ordóñez de Ceballos da datos algo más detallados. Debido a que no hay otros informes al respecto, nos apoyaremos en éstos, siempre con la reserva de que no podemos establecer el límite entre lo realmente ocurrido y la imaginación del autor. Según Ordóñez de Ceballos, el cacique electo se sentó en una especie de sitial de madera. Los caciques que por el tiempo de guerra, estaban a su mando avanzaron, uno por uno, doblaron las rodillas y lo cubrieron de vestidos y adornos, plumas, collares, platillos de oro y otros objetos. Entre ellos se encontró también una lanza ricamente adornada, que probablemente habrá sido la insignia del mando. Terminada la guerra, hubo otra ceremonia correspondiente para la "desvestidura del cargo". Quitaron al cacique de guerra los adornos y vestidos diciendo que en adelante ya no será su señor sino un amigo de los demás caciques. Si había desempeña-

do su cargo a satisfacción de todos, entonces colocaban sobre su sitio los objetos que le habían quitado y estos se consideraban regalos que pasaban a ser propiedad suya. (23).

Generalmente nombraban cacique de guerra o cacique principal al cacique más poderoso de una región. Parece que también en tiempos de paz, éste ejercía cierta influencia como "primus inter peros" y que había cierta vinculación entre los caciques de cada región.

Las fuentes del siglo XVI contienen nombres de caciques principales y de los caciques que estaban "a su mando". De ello vemos también que muchos caciques llevaban el nombre de su grupo, o sea que los nombres de ambos eran iguales. Al interpretar con mucha prudencia los datos de diversa índole y de diferente valor, se puede reconstruir aproximadamente la siguiente estructura política como existente en la época de la Conquista española, desde luego, sin pretender que sea completa: 1.— **Hatunquijos.** Hatunquijos (= Gran-Quijos) comprendía el valle del río Maspá, aproximadamente entre las que hoy día son las poblaciones de Papallacta y Baeza. Como cacigazgos se mencionan los siguientes: Chalpe, Chumifo (o Chunufu), Coxqui (cacique: Caynbato o Caynbatio), Cuaspa, Maspá, Oyacachi, Pachamama, Tazallata (o ¿Tazallacta?), y Tosta. Sabemos también de un pueblo Hatunquijos, así que es de suponer que el cacique de Hatunquijos tenía la mayor influencia y con ello dió el nombre a toda la región. 2.— **Cosanga:** De esta región, que abarca el valle del río Cosanga y la ciudad Baeza, conocemos los nombres de los siguientes cacicatos: Cosanga, Cuduceta, Guacamayo, Guarosta y Seteta. Varias veces, se dice que el cacique de Cosanga era el más poderoso de esta región. 3.— **Coca:** Esta región comprendía el valle de los ríos Quijos y Coca, se extendía de Baeza a la línea equinoccial y sus cacicatos eran Anche, Befá, Cenu (o Ceño), Cidagce, Coca, Concín (o Carín), Condapa, Condifagus, Orifagua, Tángér, Tangofa, Tonta y Tupupambehe, Zamacata (o Zanacalo). Además, se mencionan los caciques Conefa, Cinti, Luca, Pargata, Quispari, Yucapu y Quispa Sonacato, este último, cerca de 1590, como cacique de guerra electo. 4.— y 5.— **Sumaco y Avila:** En base a las fuentes disponibles que se contradicen continuamente, resulta imposible establecer cuáles de los cacicatos pertenecían a una y cuáles a otra región: por ello serán enumerados conjuntamente. En esta región, o sea al norte del Sumaco y en la parte superior y media del río Suno, existían los grupos y caciques Acande, Achifa, Anoquei, Aragua, Ató, Bají, (o Bují o Raji), Bonboy, Boruca (o Bavaca), Cahui, (o Cavi, Cave, Caue), Capua, Carito, Cito, Coho, Comate, Conchocomi, Corbia, Jamata, Manta, Moti, Orufa, Paugato, Quindofa, Quingue, Quiruca, Sondoca, Tambisa, Toimbatio, Yatso, (o Yacho), y Ynoto. En casi todas las fuentes se menciona a Juman-

de (a Axumande, Jumandi) como el cacique de guerra y el más poderoso de esta región. 6.— **Los Algodonales:** Conocemos solamente a los caciques Beto y Nayara de la parte austral de la región de los Quijos, alrededor de Archidona que se llamaba "Los Algodonales", debido a que era rico en algodón. 7.— **Los Calientes:** Tal como se indicó más arriba, no había caciques entre los indios de la región de la canela, o sea en la parte del río Payamino (24). Según un dato del año 1539 estaban al mando de los caciques Cahui y Guarozta (25).

Parece que los Quijos abandonaron la institución del cacique hacia fines del siglo XVI. El lugar de los caciques fue ocupado por funcionarios indios, los justicias o "varayoc", elegidos o nombrados por los españoles. Hacia 1580, se mencionan por primera vez en una de las fuentes. En aquella época, Candefa, Pifo, y Partio son alguaciles en Avila (26). El hecho de sustituir a los caciques por justicias estaba muy difundido en las colonias españolas. También los caciques estaban incorporados al sistema administrativo, pero parece que los españoles preferían servirse de los "varayoc" más dependientes de ellos. Por ello, los caciques perdían en influencia (27). En cambio, sólo con las sanciones españolas y la pérdida de prestigio a raíz de la sublevación fracasada de 1578-79, podrá explicarse el que los caciques Quijos, aún poderosos en 1578, llegaron tan rápidamente a perder su importancia; ya en 1608 se dice que los indios no tienen caciques (28). En el recuerdo de los Quijos de nuestros días y en sus tradiciones, se encuentra referencia a sus caciques tan sólo en un cuento referente a la fundación de Avila y San José. Ahí se dice que un tal Mayan Episucahua fundó Avila y que era el primer "curaca" de esta población; y en San José, un misionero fue muerto por su cacique de los Puraquillas (=Luna llena) (29), como se llamaban los habitantes de ésta (30). Parece que hasta el siglo pasado hubo la costumbre en San José de elegir "Gobernador" al cacique. En 1865, Jiménez de la Espada dice de éste que era "curaca por derecho de sangre y descendencia de la antiquísima cepa de los "Puraquillas" (31). Puede ser que ésto ocurriera con frecuencia en la época transitoria entre el cacicato y el sistema de justicias aunque en las fuentes no se haga referencia a ello. En la Sierra resulta más fácil observar la incorporación de los caciques al sistema de justicias, Cierto es que ahí ya existían bases para ello desde los tiempos incaicos (32). Además, San José es de interés en cuanto que allí se da el único caso de una tradición que se expresa también en el nombre. Aún en el siglo pasado, San José se llamaba San José de Mote o Moti, y ya en el siglo XVI, se nos informa de un cacique Moti de esa región (33).

En la parte II ("la historia del contacto de los Quijos con la cultura occidental") ya se ha tratado de las instituciones de funciona-

rios indios, tanto administrativos como eclesiásticos. Por consiguiente, en este lugar sólo se hablará en forma resumida, de su posición y sus funciones en los siglos XIX y XX. Los indios pertenecientes a un centro administrativo como por ejemplo Archidona, Tena, Puerto Napo, Ahuano, Concepción, Loreto, Avila, etc. están divididos en Partidos, y a la cabeza de cada uno de ellos se encuentran uno o varios "justicias". En general, éstos sirven de mediadores entre la administración ecuatoriana y los miembros del partido. Se eligen anualmente por los miembros, siendo así que los funcionarios públicos y los misioneros ejercen tanta influencia que en la práctica, la elección llega a ser nombramiento, cosa que durante algún tiempo incluso estaba establecida por la ley (34). Y en cierto sentido, esto se hace necesario, porque ningún Quijo aspira a desempeñar un cargo, ya que generalmente no significa sino trabajo, disgustos y gastos. Esta actitud no data solamente de tiempos recientes; ya en 1751 el Padre Uriarte informa de Archidona que el indio nombrado "Gobernador" por el sacerdote, se niega a posesionarse de su cargo. Lo hace sólo a raíz de ulteriores insistencias, pronunciando el siguiente discurso: "uds. han visto que no he querido desempeñar este cargo. Pero el Padre lo ordena. Así que tengo que obedecer. Pórtense bien, para que no tenga que castigarles, No temo a nadie sino a Dios" (35).

La autoridad de los justicias se debe en gran parte al respaldo de los funcionarios administrativos y los misioneros. Estos, a su vez, hacen responsables a los justicias, cuando se percatan de que una de sus órdenes no ha sido ejecutada. Simson, por ejemplo, vio en Ahuano, cómo el Padre dio palizas al "Gobernador" porque los súbditos de éste no habían cumplido con una disposición del misionero. Continúa informando que a raíz de ello, el Gobernador sabía muy bien imponerse (36).

Generalmente, es en los primeros días de enero cuando se realiza la elección o selección de los justicias que suelen desempeñar su cargo por un año solamente. Con ocasión de ello, se celebra una fiesta durante la cual se entregan las "varas de justicia" con toda ceremonia. Estas varas son de la negra madera de chonta o de la roja de un árbol llamado "pucacasi" (madera roja), y según el rango del portador están enchapados con más o menos plata (37). En Archidona, en 1865, el Gobernador indio llevaba una vara con puño de plata, los alcaldes tenían varas gruesas y cortas sin puño y los capitanes y alguaciles llevaban varas delgadas, todas enchapadas de plata, (38). Sin embargo, no hay comparación (ni en cuanto al tamaño ni al rico trabajo del enchapado) con las varas magníficamente trabajadas de los indios serranos; especialmente los del Perú. Siempre que haya un motivo más o menos oficial, los justicias llevan las varas consigo. Por ello, se llaman también "varayocs" (de vara y quechua yoc = partícula posesiva).

Sólo en 1608 sabemos de la distribución en "grupos" y ya no en cacicatos. En aquella época hubo 20 parcialidades en la región de Baeza, 16 en la de Avila y 12 en la de Archidona. Los indios de las ciudades dependían de "alguaciles" nombrados por los españoles, los del campo de "alcaldes" (39).

Desde esos tiempos, tanto el número de los grupos y los "varayocs", como también sus nombres, cambiaron con frecuencia. Osculati dice, por ejemplo, que en 1847, hubo en Archidona los tres partidos "Janai o parte alta" al norte, "Urcu o Hollín" al este y "Ursis o parte baja" al oeste. (40). En 1892, se dice que existían allí 22 parcialidades (41) Tessmann menciona los partidos "Misahuallí", "Uragente" (del quechua "ura" =abajo; y gente), "Virdeyacu", "Hollín" y "Llushan" (42) El autor ha sabido que hasta fines de la década de los años 40, aproximadamente, los indios de Archidona estaban distribuidos en los partidos Llushan, Ismusinga, Tabaco, Tostado, Mondayacu y Alto. en la misma época existían en Tena los partidos Tena, Pano y Misahuallí, que también los menciona Tessmann. Hacia 1890 había 9 parcialidades (43).

Desgraciadamente, no puede desprenderse de estos pocos datos que difieren entre ellos, si las "parcialidades" eran idénticas a los "partidos" o si tal vez las "parcialidades" eran subgrupos de los "partidos". Podría considerarse un indicio de la segunda suposición el que el número de las primeras era mucho mayor que el de los últimos. Las parcialidades no habrán correspondido a familias extensas, porque respecto de algunas poblaciones, Cáceres indica no sólo el número de las parcialidades sino también el de las familias nucleares (44), y de ello resulta que en término medio, una parcialidad abarcaba 22 familias nucleares, lo que correspondería a unas 4 o 5 familias extensas. En cambio, este problema queda sin resolver, ya que en ninguna parte se menciona una subdivisión de los partidos y los Quijos de nuestros días tampoco saben decir nada al respecto.

De los ejemplos más arriba indicados se ve que los nombres de los partidos son, en su mayor parte, designaciones geográficas que, o bien corresponden a los ríos a cuyas orillas están situados, o hacen referencia a la posición con respecto del poblado. De ello se ve que los partidos eran unidades territoriales. Tal grupo comprende unas 10 o 20 familias extensas. Siempre existe cierta rivalidad entre los grupos, de una población. Por ello, Villavicencio dice que lo más oportuno es preguntar al partido A, cuando se quiere saber algo sobre los miembros del partido B, y viceversa (45).

En las poblaciones, cada grupo tenía una especie de casa de

reuniones donde los miembros del partido celebraban las fiestas comunes y donde vivían con ocasión de las visitas del Padre misionero o de funcionarios blancos. En Tena, Archidona y Puerto Napo, donde la influencia de los blancos es más fuerte, las casas de reunión ya se abandonaron en la década de los años 20. Luego celebraban las fiestas en las casas de los patrones. En otros lugares, como por ejemplo Loreto, Avila, y San José, sigue habiendo casas de reunión (46).

Para dar algunos ejemplos de la actividad de los funcionarios indios, se tratará en lo siguiente de algunos aspectos de ello que se refieren a Loreto y Tena. Los indios de Loreto se encuentran distribuidos en tres partidos, cada uno presidido por un justicia que ejerce por un año y es designado por el Teniente Político (47), y el misionero. Un grupo cubre el puesto de Huainaro (48), el segundo el de capitán y el tercero el de teniente. A este orden corresponde también el orden de rango entre los justicias. Cuando el funcionario administrativo ordena algún trabajo en común, como por ejemplo la construcción o limpieza de un camino, entonces se dirige al huainaro, quien transmite la orden al capitán y teniente. Cada uno de los tres "varayocs" elige de su grupo el número necesario de hombres, los reúne en su casa y los agasaja con chicha, dándoles las instrucciones del caso. Es natural que al principio haya protestas por parte de los seleccionados, de manera que el desempeño de sus cargos significa para los justicias no sólo gasto de chicha, sino también disgustos. A esto se debe también que en las elecciones anuales de los "varayoc" se alternen los grados entre los partidos porque, cuanto más alto el cargo, menos lo aspiran por las razones indicadas.

En Tena, cada uno de los tres grupos tenía huainaro, capitán, teniente y dos soldados. El teniente y los soldados hacían de mensajeros del huainaro o de su representante, el capitán. Tenían que ir a buscar a los hombres necesarios para el servicio de trabajo, entre ellos los carteros para Quito; así como recolectar entre las familias miembros del partido, los alimentos solicitados por la misión o la administración. Cada domingo, los tres huainaros y los tres capitanes tenían que reunirse en el pueblo para recibir órdenes. En la década de los años 40 se abandonó en Tena el sistema de partidos, primero entre el partido Misahuallí, tal vez debido a la influencia de la misión protestante.

En la parroquia de Loreto, la institución de los justicias estaba aún intacta en 1955, pero cada partido contaba solamente con un "varayoc". Anteriormente, cada grupo contaba con varios justicias, tal como lo muestra el ejemplo de Tena. Parece que en el siglo pasado, el número de varayocs o justicias era muy alto en algunas ocasiones, Jiménez

nez de la Espada nos informa en 1865, que algunos años antes, el Gobernador (49) José de Cárdenas, había reducido de 80 a 20 el número de justicias existentes en Archidona. (50).

En cuanto al nombre atribuido a los justicias, las fuentes difieren mucho entre ellas. En general, parece que hacia fines de la época colonial había un gobernador indio a la cabeza de los indios de una población mayor, el que era asistido por un alcalde mayor. En los pueblos más pequeños, estos últimos eran los jefes (51). Aparte de ellos hubo, seguramente, alcaldes menores y alguaciles, aunque expresamente las fuentes no dicen nada al respecto. En la época republicana, estos nombres tomados de la administración civil española se cambiaron por otros correspondientes a rangos militares. El nombre de Gobernador se conservaba más tiempo que todos los demás, y probablemente no fué sino alrededor de 1900 cuando se cambió por "huainaro". Jiménez de la Espada menciona que en Archidona había también un "curaca" (quechua = cacique), además del Gobernador. Según este autor, el "curaca" desempeñaba su cargo gracias a su "edad, talento y hechos". Todos lo respetaban, incluso el Gobernador indio. Su vara era la más rica en cuanto al enchapado en plata y el Gobernador de Provincia se dirigía a él cuando había que llevar negociaciones especialmente delicadas con los indios (52).

Entre los justicias había algunos que continuamente estaban en camino haciendo de mensajeros entre los Gobernadores de los pueblos. Estos últimos se informaban mutuamente respecto de todo lo que podría tener alguna importancia, especialmente acerca de viajes y exigencias por parte de los miembros de la administración y la misión. Los mensajeros llamados "shimi" (quechua = boca, lengua, mensaje) viajaban desapercibidos por los blancos. Cuando el "shimi" entró a la casa del Gobernador a quien era enviado, entonces dobló las piernas y transmitió saludos y recomendaciones de su jefe. Al principio habló de una serie de acontecimientos sin importancia alguna, y sólo al final comunicó su verdadero mensaje. Enseguida se fue otro mensajero para transmitir la noticia al próximo pueblo, así que los indios siempre estaban al corriente mucho antes que los blancos (53).

No hemos podido averiguar si estos "shimi" existen aún hoy día. De todas maneras, no nos extrañaría, porque aún actualmente los Quijos se enteran en muy breve tiempo de todo lo que ocurre.

Además de los "varayocs" que se ocupan principalmente de asuntos administrativos, existen también los fiscales o priostes que están encargados de preparar, dirigir y llevar a cabo las fiestas y son los

sucesores de los fiscales de la época colonial que servían de ayudantes de los misioneros. De ellos se tratará más adelante en relación con otra materia.

El ciclo vital del individuo

El nacimiento de un niño Quijo tiene lugar en la selva o en la "chagra" adonde la mujer india se traslada al comenzar los dolores del parto. Nadie la puede acompañar ni asistir durante éste. Después de haber dado a luz, la madre liga el cordón umbilical con un hilo de algodón y lo corta con un pedazo agudo de bambú. No sabemos si los Quijos creen, como hacen los Jíbaros, que al usar un cuchillo de metal, el recién nacido tiene que morir, porque con el cuchillo se corta la carne de la caza (54). La placenta se entierra en el mismo lugar. Inmediatamente después, la madre toma un baño y lava al recién nacido. Por eso el parto siempre tiene lugar cerca de un río o riachuelo.

Cuando vuelven a la casa, nadie toma conocimiento del alumbramiento hasta que el padre del marido (o en representación suya un hermano mayor) anuncian oficialmente al nuevo miembro de la familia.

Las costumbres arriba descritas se refieren principalmente a los indios de Loreto, pero en forma casi igual se observan también entre los Quijos. A Tessmann le informaron que el nacimiento tiene lugar en la casa, sobre una tarima alrededor de la cual colocan paredes de hojas (55).

De un informe de Ortegón del año 1577 se ve que las costumbres con ocasión de un nacimiento no han cambiado sustancialmente desde la época precolombina. Haciendo referencia a los indios de Archidona, dice que las mujeres dan a luz en un claro de la selva cerca de ríos o riachuelos y que después se lavan ellas mismas y al recién nacido (56).

En relación con el parto se encuentran también entre los Quijos costumbres maritales precedentes y posteriores al nacimiento (57). Ya en el siglo XVI se dice que las mujeres de Archidona después de dar a luz, no pisan las casas durante cierto tiempo, mientras que sus maridos ayunan estrictamente y no comen ni beben otra cosa que "vino de yuca". En la misma fuente se dice de Baeza que, cuando las mujeres dan a luz, hay grandes ceremonias, que se ayuna durante 20 ó 30 días y que en este lapso, los indios no comen nada, sino que solamente toman chicha, mastican coca y se contentan con el humo de una hierba recolectada para esta ocasión—dice que a algunos, el ayuno les debilita tanto que mueren a consecuencia de ello (58).

Las costumbres maritales existentes hoy día entre los Quijos, varían en cuanto a los detalles. Así por ejemplo, en la región de Loreto,

la madre descansa solamente dos días y luego se dedica nuevamente a sus actividades diarias de costumbre. Al día siguiente de nacer un niño, el padre empieza a ayunar por unos dos meses. Durante este lapso, sólo puede tomar chicha y comer la carne de algunos pequeños pájaros. Le está prohibido ejecutar trabajos más pesados o cargar peso. Desde luego, pierde mucha fuerza debido al ayuno y se cree que ésta se transmite al niño.

En Tena es costumbre que la mujer durante los dolores de parto tome varias veces la decocción de una planta llamada "zigta". Con ello, quiere evitar que los dolores continúen todavía después del alumbramiento. Su marido toma del mismo líquido "a fin de no perder el pelo" y para conservar la fuerza suficiente con que tirar con la bodoquera, la decocción de "zigta" es muy amarga, y por ello la mezclan con frecuencia con la de una pequeña planta llamada "amarucaspi" (quechua = madera de serpiente). Dicen que esta última apaga el sangrar de las mujeres después del parto. Después del alumbramiento la madre descansa aproximadamente una semana sobre una tarima especial. Ahí la atienden otras mujeres de la casa y ella no come sino alimentos ligeros, como plátanos, maíz, carne de gallinas, etc. A fin de no perjudicar a su hijo, el padre no puede durante este tiempo comer ciertas clases de carne ni ejercer algunas actividades. Estas prohibiciones dicen que protegen principalmente la vista del recién nacido. Dicen que si el padre comiera carne de cerdo, el niño tendría mala vista, comiendo la carne del tucán ("ciguanga"; *Ramphastus*), el niño resultaría bizco y, al comer la carne del pez "jandía" los ojos mirarían para arriba, Si come carne de gallina, el niño nunca llega a ser aseado. Al padre le está prohibido tirar con la bodoquera o la escopeta, pescar con la red grande o trabajar con el hacha.

Después de transcurrida una semana, el padre puede reanudar estas actividades pero no puede trabajar con el hacha sino después de haber dado algunos golpes en el aire, en dirección al niño (59). Y ahora, el padre y la madre se someten a una purificación, tomando muy de mañana la decocción de la corteza de una pequeña planta llamada "Pitón", que tiene efectos de vomitivo y de purgante.

En la región de Puerto Napo, ya no se observan las prohibiciones referentes a comidas y actividades. Ahí, los padres solamente toman la decocción de "pitón" con la cual se lavan también todo el cuerpo.

En tiempos pasados, cuando nacían gemelos, mataban enseguida al segundo de ellos. Algunos informantes nos contaron que esto

ocurre con frecuencia aún hoy día; otros lo negaron de manera más decidida (60). El autor mismo ha podido observar que a uno de los gemelos siempre se le entrega a otra gente, o bien a un matrimonio sin hijos de alguna otra familia-extensa, o a una familia de blancos. En este último caso, los blancos se dirigen al Teniente Político y registran al niño como criado. Este se queda con ellos hasta alcanzar la mayoría de edad. Si los padres adoptivos son indios, entonces adoptan al gemelo y este obtiene todos los derechos pertinentes. Pero también se da el caso de que más tarde, este niño vuelve a la familia de sus padres naturales, especialmente cuando el otro gemelo se muere.

Según Karsten, los Quijos suponen, igual que los Canelos y otros grupos que, al nacer gemelos, el marido es padre sólo del primer nacido, mientras que el segundo es de otro hombre o de un "espíritu maligno" (61). Yo no he podido saber nada al respecto, pero esta creencia explicaría la tendencia de deshacerse de uno de los dos niños. Una idea semejante existía entre los indios de la Sierra, que creían que uno de los gemelos era hijo del rayo. Los padres tenían que someterse a largas ceremonias de purificación, porque se suponía que el nacimiento de mellizos era consecuencia de un pecado (62).

Sabemos de infanticidio practicado en el siglo XVI, pero es poco probable que las explicaciones que le daban, hayan sido las verdaderas. De los Quijos de Avila, Ortegón informa que cuando una mujer había dado a luz, entonces a los recién nacidos, aún con vida, los solían colocar en grandes recipientes y enterrarlos en el suelo. Según Ortegón, los indios preguntados por qué hacían esto contestaban que querían extinguirse y no ver a ningún cristiano en su tierra (63). Sin embargo, sabemos que en la época precolombina el infanticidio era una costumbre muy difundida a pesar de que Rodríguez Docampo y Lobato de Sosa dicen que estrangulaban a los recién nacidos para que éstos no tuvieran que pagar tributo (64). Existía, por ejemplo entre los Cocamas, donde lo practicaban a fin de no tener que criar demasiados niños (65).

La madre carga al niño en una manta ("aparina"—con lo cual se carga algo), o bien envuelto en algunos trapos o desnudo. La misma manta, colgada entre dos palos en forma de hamaca, sirve también de cuna. Cargan a los niños hasta la edad de unos 2 a 3 años, así que éstos, sólo al año y medio, aproximadamente, empiezan a arrastrarse y a los dos años dan sus primeros pasos. La manta, o bien se sostiene con la frente o cuelga sobre la espalda, o se pasa sobre la espalda de tal manera que el niño descansa delante del cuerpo. (66).

A los niños de pecho, los lavan varias veces al día. Para ello,

la madre calienta el agua en su boca y luego la dispersa sobre el cuerpo del niño. En una época más avanzada, la madre lo lava en el río.

Generalmente, amamantan al niño hasta la edad de tres o cuatro años. La situación se complica si en este lapso, la madre da nuevamente a luz, porque en tal caso, el lactante mayor tiene que comer más o menos lo mismo que los mayores de edad, lo cual ocasiona muchas enfermedades y fallecimientos. Al poco tiempo después de la Conquista española, se abandonó la costumbre practicada en el siglo XVI, de apretar el cráneo aún blando del niño con ayuda de dos tablitas, a fin de cambiar la forma de la cabeza. (67).

Hoy día, se bautiza al niño una vez terminadas las costumbres maritales. En general, los mismos indios realizan el bautizo y en fecha posterior, lo hacen repetir por el misionero. Lo importante es que haya muchos padrinos de influencia. Con frecuencia, hay de cuatro a seis de ellos que en el curso de un festín rocían al lactante con agua y murmuran su nombre. Entre los Quijos, igual que en casi todas partes de Latinoamérica (68), la institución cristiana del padrino, ha cambiado de carácter en cuanto que la mayor importancia no se atribuye a las relaciones entre el bautizado y el padrino, sino a las existentes entre el padrino y los padres del niño.

La **educación** es más bien informal que formal. Los Quijos quieren tanto a sus niños, que sólo en casos de excepción los castigan. Prefieren no tomar cuenta de que una orden suya no ha sido observada. No hemos sabido nada de los castigos (69) mencionados por Tesmann. Niños y niñas aprenden observando e imitando. Ya a una edad temprana, los varones acompañan a sus padres durante los viajes, la cacería y la pesca. De esta manera, adquieren muchos conocimientos no sólo técnicos sino también geográficos. A la edad de 7 u 8 años los niños ya han adquirido una seguridad asombrosa en el tiro con la pequeña bodoquera, que el padre regala a su hijo. A esta edad empiezan a salir y a volver cuando les da la gana. Los padres no se preocupan ni cuando están ausentes durante algunos días. Esta enorme independencia ya llamó la atención de los viajeros del siglo pasado (70). En cambio, las niñas no tienen tanta libertad. La madre cuida de que no se vayan demasiado lejos de la casa.

Los varones se divierten con diferentes **juegos**. Aparte de la lucha grecorromana, la natación y las carreras, les gusta mucho apuntar a algún blanco con la bodoquera. También el juego con la pelota de maíz es seguramente autóctono entre los indios. Las pelotas ("chasquina" = recibir) están hechas de las hojas de envoltura de la mazorca que

se doblan y atan con un cordel de manera que resulta algo parecido a un volante (71). Cada juego se hace con dos pelotas que los jugadores se lanzan con la palma abierta de la mano (72). Ninguna de las pelotas puede tocar el suelo, y si lo hace, el jugador culpable de ello ha perdido. Es probable que en tiempos anteriores, este juego haya tenido un significado simbólico-mágico o haya sido "parte integrante de un culto" (73), tal como era el caso entre muchos otros grupos de la América del Sur y especialmente la Central. Hoy día, es un "bien cultural sumergido" y ya no se conoce sino como juego de niños. El "juego de peonza" y el "juego de bolas" datan tal vez de la época precolombina. La peonza se hace de una pequeña calabaza hueca, por la cual se pasa longitudinalmente un palito, puntiagudo en su extremo. En la pared lateral se encuentra un agujero, así que cuando la peonza está girando, se produce un ruido como silbato (74). No he podido averiguar la procedencia del nombre "pilur", que también lo menciona Tessmann (75). El juego de bolas ("bola-pugllana"; de bola y quechua "pugllana" = juego) es como sigue: desde fuera de un círculo exterior hay que dar con las piedrecitas del compañero jugador que se encuentra dentro del círculo interior. Se gana acertando (76), por consiguiente, el juego corresponde a nuestro juego de bolita.

Entre los Quijos, no es el joven, sino sus padres, los que toman la iniciativa en el **cortejo**. Después de terminado el período de pubertad, o sea a la edad de 16 o 17 años, el varón se considera adulto (la edad equivalente de la mujer es de unos 14 a 15 años). Entonces, el padre del muchacho empieza a averiguar sobre una muchacha que le parezca conveniente como nuera. Va a ver al padre de la muchacha elegida, y después de charlar largo rato sobre el tiempo y la cacería, pide la mano de la niña. Con ocasión de la petición de la mano, el padre del muchacho ha llevado mucha chicha o aguardiente así como un canasto con carne o pescado. Caso de aceptarse la petición, él se reúne con los padres de la novia y los parientes más cercanos de ella y todos comen y toman hasta terminar lo llevado. Si en algo, el peticionario o alguno de sus familiares, no le agradan al padre de la muchacha, entonces puede ocurrir que al primero lo echen de la casa, incluso bajo la amenaza de darle palizas. Pero si todo está en orden, el padre del novio busca entre sus amigos un matrimonio que haga de "marcaya" y "marcama" de su hijo, o sea una especie de padrinos de boda. Después de 2 o tres meses, éstos repiten la petición de mano, y nuevamente se comen y toman los alimentos y bebidas llevadas.

Luego, proceden a los preparativos para la **boda**. El padre del novio y el "marcaya" salen a cazar y pescar, y la madre y la "marcama" preparan grandes cantidades de chicha de yuca. Cuando todo está termi-

nado establecen el día de la boda. El "marcaya" del novio invita a la familia de la novia, entregándoles un pequeño canasto con alimentos.

La ceremonia se realiza en la casa del novio. El día de la boda, el padre del novio envía a algunos amigos para que reciban a los invitados en el camino, les sirvan aguardiente o chicha y les acompañen a la casa. Esta, la han dejado vacía con excepción de algunos troncos que sirven de asientos. Una vez llegado el padre de la novia, todos los hombres entran a la casa. El "marcaya" de la novia (que fue elegido por el padre de la novia) y el del novio visten a este último. Encima de sus pantalones y su camisa nuevos le colocan un poncho blanco de tela liviana y luego le ponen una manta alrededor de la espalda. Es de mucha importancia que tanto los dos "marcayas" como el novio lleven sombreros, los cuales en caso de apuro, piden prestados. (77). Mientras tanto, delante de la casa, las dos "marcamas" han colocado una gran manta de colores sobre la cabeza y la espalda de la novia. Esta mantiene las puntas de la manta unidas delante de la cara y así, queda velada durante toda la ceremonia (78). Después, las mujeres y la novia entran también a la casa siendo costumbre que la novia lleve la cabeza agachada. Primero comen y toman algo, y luego empiezan a bailar. Los marcayas colocan sus brazos sobre la espalda del novio y lo toman en su medio. A la derecha e izquierda se colocan los invitados varones, con los brazos colgados. Frente a la fila de los hombres, se encuentran en la misma forma las mujeres, de tal manera que los cónyuges están cara a cara. Durante el baile, la fila de los hombres avanza con pequeños pasos hacia la de las mujeres. Luego retroceden nuevamente y las mujeres avanzan. Después de repetir esto nuevamente, ambas filas dan un cuarto de vuelta, y al paso del baile cambian de lugar, hasta que las mujeres se encuentran donde antes se encontraban los hombres y viceversa. De esta manera bailan una a dos horas. La banda de música se compone de un violinista, un flautista y de varios tamborileros. Durante el baile, uno de los tamborileros entona un recitado, con el cual enaltece a la novia, al novio y a los padres, o describe la fiesta. Así, por ejemplo, se dirige al "marcaya" del novio, quien desempeña la función de organizador de la fiesta, y le dice: "Estás desempeñando muy bien la tarea que te fue encomendada por el padre (79). Todos bailan y bailan alegres. . . " A la novia le dice entre otras cosas: "Eres como una flor; que siempre seas una buena mujer para tu marido . . . ". Durante una boda cerca de Archidona, el autor oyó el siguiente canto:

"Estamos celebrando una fiesta para todas las personas,
también bailamos bonito:
El novio ha conseguido una muchacha de lejos, del Hatunyacuc (80).

El joven va teniendo una mujer,
y por ello bailamos con el pie hacia un lado y con el pie hacia
otro lado.

Vas a hacer un bonito baile, Madrinalla, Madrinalla (81).

Nos sentimos a gustos y bailamos delante de todos,
y así vamos a celebrar una bonita fiesta, Madrinalla, Madrina-
lla.

Yo mismo no bailo, cumplo con el encargo del padre (82),
que me ha pedido cantar en esta fiesta
que celebramos aquí en Archidona.

Madrinita (83), continua en tu bonito baile.

Deseamos que bailes al compás de la música
y te vires para un lado y para otro.

Quiero que aquí la Madrinita baile así. "

Los músicos no pertenecen a los invitados. El padre del novio
los hace venir y los paga.

Durante el baile beben repetidamente. Las mujeres de la casa
brindan a los huéspedes receptáculos con chicha y aguardiente. Entre
los bailes en grupo también los hay en que solamente participan el no-
vio con los "marcayzas" o la novia con las "marcamas".

Más tarde se celebra la comida de fiestas propiamente dicha,
durante la cual se da la excepción de que hombres y mujeres se sientan
juntos. Los padres del novio honran a los familiares más cercanos de la
novia, entregándoles grandes pedazos de carne cruda. La fiesta termina
con esta comida que se extiende hasta muy avanzada la noche.

Después de la fiesta, la novia vuelve otra vez a la casa de sus
padres. Transcurrida aproximadamente una semana, éstos la llevan a la
casa del novio y entonces, éste ve por primera vez la cara de su novia.
Luego, todos se trasladan al pueblo próximo para efectuar el matrimo-
nio civil y eclesiástico. Entre los grupos que viven muy lejos, ésto se
hace en alguna ocasión posterior. La joven pareja va a vivir en la casa de
la familia del marido.

En la región de Archidona, Puerto Napo, el cortejo y la boda,
hoy día, se realizan generalmente de la manera arriba descrita. En lo
que sigue, mencionaremos algunas particularidades de otras regiones,
ampliaciones a lo ya dicho, así como anotaciones de la literatura más
antigua, a fin de dar una visión más completa.

Cuando ya no vive el padre del joven, entonces es un herma-

no mayor del último o un hermano del padre que hacen de peticionarios. Pero también ocurre que se pide al patrón elegir una muchacha.

Parece que en siglo XVI, el hombre mismo era el que cortejaba. En Baeza, el pretendiente pagaba al padre de la novia o también a ella misma un "precio de novia" en forma de algunos "caratos de chaquiras" (collares de hueso que representaban un determinado valor). Si con ello se había llegado a un acuerdo, entonces al día siguiente, el novio depositaba delante de la puerta de la casa de la muchacha "madera, paja y alimentos" y entonces se le entregaba la muchacha (84). Esta forma del cortejo corresponde hasta en los detalles, a la que los indios de la Sierra practicaban en la misma época (85). En nuestros días, debido a la influencia de la misión, los Quijos observan estrictamente la monogamia, pero anteriormente existía entre ellos la poligamia (86). Se dice que tenían dos, tres y más mujeres, y los caciques el doble de número (87).

Tessmann y Jiménez de la Espada nos informan de "esponsales de niños". Según el primero, muchas veces, la mujer se comprometía en matrimonio ya a la temprana edad de 10 años, pero no se entregaba sino cuando era adulta (88). Jiménez de la Espada dice que, durante su estancia entre los Quijos en 1865, estaba aún bastante difundida la costumbre de que un hombre recibía una niña y la criaba como su propia hija, celebrándose el matrimonio cuando ella era mayor (89). Yo dudo si estos casos, efectivamente ocurrían "con frecuencia". Por lo menos, en 1955, no pude saber nada al respecto.

Llama la atención que los Quijos se casen a una edad más temprana que sus vecinos. Según el Padre Pierre, los misioneros introdujeron esta costumbre a fin de fortalecer la moral. Dice que con ello había disminuido la desobediencia al sexto mandamiento y la población había aumentado (90).

En la región de Loreto, el matrimonio civil tiene lugar antes de la ceremonia familiar que dura una semana. Allí, la novia no lleva la cara velada por una manta. El novio viste pantalón blanco y camisa blanca y su sombrero está adornado con fajas de colores. Encima de collares de color lleva un mantón blanco triangular sobre las espaldas. La novia lleva un mantón semejante, generalmente con franjas azules y además lleva cintas en el pelo. En calidad de anillo de bodas, ambos se colocan pulseras de lana azul con borlas rojas.

Aún no se ha hecho referencia a un cometido especial de los "marcayas" y "marcamas". Les obliga a informar al novio y a la novia

acerca de la vida conyugal. Por eso durante la fiesta, se observa con frecuencia como el "marcaya" con el novio y la "marcama" con la novia se retiran a un rincón dando los buenos consejos. Desde el día anterior de la boda hasta su final, siempre acompañan a los novios.

Hintermann y Wavrin describen costumbres de boda de los Quijos que difieren de las arriba mencionadas. Según el primero, la ceremonia se realiza en la casa de la familia de la novia. Aquí, todavía puede haberse tratado de un error ortográfico. Pero resulta incomprendible que más tarde dice que al caer la noche desnudan a los nuevos esposos, y desnudos, los atan juntos con cuerdas, los colocan sobre una tarima y solo a la mañana siguiente los sueltan otra vez (91). Según Wavrin, en la tarde de fiesta matrimonial se coloca en un rincón de la casa un mosquitero, por debajo del cual se meten los novios, los "marcayas" y las "marcamas". Dice que luego desvisten a la joven pareja, les dan algunos buenos consejos y los dejan a solas. Mientras que los demás siguen bailando, ellos consuman el matrimonio. Luego, cuando duermen o por lo menos fingen dormir, les ponen debajo del mosquitero una muñeca hecha de hojas y paja blanca. Después de algún tiempo, los bailarines abren el mosquitero y encuentran la muñeca que representa un niño del joven matrimonio. La bautizan con chicha y le dan un nombre, el mismo que llevará el primogénito de este matrimonio. Dice que también los padres lo llevan hasta que nazca el hijo (92).

Desgraciadamente, en ninguna otra fuente se dice algo acerca de esta interesante costumbre, y el autor tampoco ha podido averiguar nada al respecto. Ciertamente es que nunca ha visto mosquiteros entre los Quijos y en forma concordante se lo decía repetidamente que el matrimonio se consuma algunos días después de la fiesta de boda. En Loreto, las festividades duran una semana aproximadamente y, luego los esposos van a vivir juntos; en cambio, en Archidona la muchacha vuelve unos 6 o 7 días a la casa de sus padres, antes de empezar la nueva vida con la familia de su marido. En aquellos lugares donde hay una misión católica, es frecuente que los jóvenes, casados por la costumbre autóctona, utilizan el tiempo entre el matrimonio indio y el eclesiástico y civil para quedarse con los misioneros, el hombre entre los Padres, la mujer entre las monjas. Se dice que allí deben recibir la instrucción para novios y a cambio tienen que llevar una gallina, plátanos, yuca y huevos. Pero la instrucción no es muy intensiva. En contestación a una pregunta nuestra supimos que en uno de los casos el hombre tenía que hacer de mensajero y ejercer otros trabajos y en otro caso sólo había aprendido algunos cánticos eclesiásticos. Las mujeres, las suelen emplear en la cocina para trabajos auxiliares.

En el siglo pasado, parece que gustaba mucho una especie de

“viaje de boda”. Villavicencio informa que los recién casados se retiraban sólo durante algún tiempo para vivir en el más lejano de los “carambos” de la familia y que volvían sólo después de varias semanas (93).

Con ocasión de la boda, el joven marido adquiere un “sobrenombre” por parte de los hombres parientes y amigos, y más tarde es mejor conocido con este sobrenombre que por su verdadero nombre o apellido. Ocurre sólo ocasionalmente que un muchacho tiene un “burlashuti” (de burla; y shuti” —nombre) antes de casarse. Entre las mujeres no las hay. Los “burlashuti” se eligen en atención a una particularidad física caracterológica, o son nombres de animales y plantas. Entre ellos hay, por ejemplo, sucre (moneda ecuatoriana) “lomucha” (quechua = *Coelogenia fulvus*, un roedor), “chirimaqui” (quechua = mano fría), pumamaqui” (quechua = mano de puma, un árbol), platero, “llanduro” (de quechua = “llandu” = sombra, con terminación española), “machín” (quechua = *Cebus cirrifer*, un mono), “Lomocaspi” (quechua = palo de yuca), “dumbique” (quechua = especie de tucán) y otros más. De la época anterior a 1865, no tenemos referencias acerca de los “burlashuti”. De este año, Jiménez de la Espada nos menciona de Tena los siguientes: paja podrida, gusano rojo, “pumasinga” (quechua = nariz de puma), y “urcucuchi” (quechua = jabalí) (94).

Así es que el adulto varón Quijo tiene tres nombres. Algunos días después del nacimiento, recibe en el bautizo un nombre, igual que las niñas; el nombre siempre es de procedencia española, pero muchas veces “indianizado” hasta tal punto que no se le reconoce. Por ejemplo, de Teófilo hacen Teolo, de Guillermo, Guisi, y de Purificación, Vica. Además hombres y mujeres llevan el apellido de la familia extensa. En casi todos los casos sigue siendo indio, como por ejemplo Aginda, Calapucha, Grefa, Quillca, Shihuanga, Siquihua, Tanguila y otros (95). Creemos que en parte se podría tratar de apellidos antiguos de linaje, porque el número de estos apellidos es relativamente reducido. En muchos casos, los portadores del mismo apellido que pertenecen a diferentes familias extensas, no saben de un parentesco directo entre ellos. Mas bien lo refutan, a pesar de que se dice (y esto parece ser indicio de un apellido de linaje): “Uno no se casa con parientes y son parientes los que llevan el mismo apellido”.

De este criterio se deduce que se puede tomar en matrimonio un primo o una prima de la familia de la madre, pero no la del padre. Además, es costumbre que sólo solteros por un lado, y viudos por otro lado se casen entre ellos. Esto ya les llamó la atención a los viajeros del siglo pasado. (96). El padre Pozzi indica como motivo la creencia de los

Quijos de que los esposos se reúnen nuevamente después de la muerte, en la "vida del más allá" y que por ello al casarse un esposo viudo con otro soltero, el último se quedaría solo (97). En general, acostumbran tomar la mujer más bien de la cercana vecindad y no de una familia más distante.

Muy raras veces se da el divorcio en el matrimonio. No hemos llegado a saber ni de un caso. Se dice que el marido tiene derecho a devolver la mujer a sus padres, sin ceremonia alguna, lo mismo que la mujer lo puede abandonar a él. Pero a causa de ello, ambas familias están reñidas durante muchos años.

La posición de la mujer en el matrimonio equivale más o menos a la de sirvienta del hombre. La mayor parte de los trabajos en la "chagra" y la casa le incumben a ella. Durante los viajes y el traslado de una casa a otra, no sólo carga a los niños sino también otras cosas. Aparte del machete y las armas, el hombre lleva, poco o casi nada. En cambio, hay que considerar que el hombre, en todo momento debe estar listo para apuntar a un animal de caza, y que anteriormente, siempre tenía que esperar el asalto de un enemigo. Tal como se describirá más adelante, la posición inferior de la mujer se manifiesta también con ocasión de su muerte. Desde luego, se sobreentiende que también entre los Quijos como en todas partes, hay matrimonios donde, en la vida diaria, es la mujer la que "lleva los pantalones".

A los Quijos no les gusta nada hablar sobre asuntos de la **vida sexual**. La influencia que los misioneros ejercieron durante siglos, se refleja en la creencia de los indios de que en criterio de los blancos es pecado todo aquello que aun lejanamente pudiera estar vinculado a las relaciones sexuales. Por ello es que al bañarse, los hombres visten un pantalón o por lo menos cubren con sus manos los órganos genitales, mientras que las mujeres visten una camisa. En algunas ocasiones, las mujeres que viven en casas bastante escondidas, solo visten una falda, pero en cuanto se acerca un blanco, se ponen una blusa. Generalmente, observan la fé conyugal. Sólo en las fiestas, cuando de noche están todos más o menos embriagados, los Quijos no son muy meticulosos en este asunto. Y entonces, no les importa cohabitar en la casa, mientras que normalmente, las relaciones sexuales tienen lugar en la selva o la "chagra". En este aspecto, no ha habido mayores cambios desde el siglo XVI. En esa época, se dijo que cuando estaban embriagados, satisfacían sus deseos sexuales indistintamente con sus madres y hermanas. Cuando alguien lo había observado y se les contaba después de pasar la ebriedad, se reían de ello y decían que lo hizo la embriaguez (98). Que el autor sepa, ya no existen tales relaciones incestuosas, pero se dan en las

noches de fiesta entre parientes por afinidad. En la época de la Conquista española, existía también la costumbre de que, contra pago, ponían a la mujer a disposición del viajero. (99). Esta costumbre ya no existe hoy día.

Los celos de los Quijos van dirigidos principalmente contra los blancos, y no sin motivo, porque desde las primeras expediciones que los españoles efectuaron a la región de los Quijos, los blancos se han acostumbrado a unirse con indias durante un tiempo más o menos corto. Jiménez de la Espada supo que por este motivo, los Quijos contaban a sus mujeres que el pene de los blancos arde y arranca las entrañas como un gancho (100).

Cierto es que las muchachas son vigiladas por sus madres y además se casan muy jóvenes, pero a pesar de ello se dan "malos pasos". Generalmente, se desprecia a las madres solteras. Resulta casi imposible casarlas, aunque el niño ya no viva. En tiempos anteriores, mataban al niño inmediatamente después de nacer (101), y seguramente aún hoy día ocurrirá con frecuencia, aunque casi no pueden conseguirse datos en que confiar al respecto.

Con frecuencia se dan relaciones homosexuales entre los muchachos. En algunos casos, los íntimos lazos de amistad que resultan de ello, perduran toda la vida. Esto no excluye que esos hombres se casen, lo que se hace necesariamente por razones económicas. Tales relaciones son generalmente conocidas, sin que nadie se escandalice por ello. Resulta prácticamente imposible contratar para un viaje uno sólo de tal pareja; hay que contratar a los dos o a ninguno de ellos.

Dicen que se practican abortos, pero no hemos podido detallar al respecto. Tessmann dice que para el aborto sirve una bebida de las hojas de la *Persea gratissima* o munición para escopetas. El mismo autor informa también de un afrodisíaco hecho del hueso de pene de un coati (102). Los Quijos no sabían decirnos nada sobre ello, ni tampoco acerca de una bebida hecha de la decocción de la corteza de árbol "yanahuaranga" y de una liana "cupati" que, según Villarejo esteriliza las mujeres por algunos años (103).

Durante el período menstrual, las mujeres no pueden ir a la selva ni a bañarse. A ser posible, sólo deben estar en la casa. Para explicarlo, Karsten dice que creen que un "espíritu maligno" en forma de un hombre, una serpiente o un pez podría dejarle preñada (104). Los Quijos no conocen ceremonias especiales con ocasión de la primera menstruación de una muchacha y tampoco practican costumbres de inicia-

ción para los muchachos. La introducción a la vida de los mayores, usual en otras partes, se realiza mediante la información arriba descrita, impartida por los "marcayas" y "marcamas".

En general, los Quijos dan un buen trato a sus ancianos. Estos son los primeros en recibir de comer y de beber y no tienen que trabajar. Pero por otro lado, su muerte tampoco causa pena, tal como el autor ha podido constatar, Según Ortegón, en tiempos precolombinos, incluso los mataban (105).

Las costumbres funerarias resultan bastante interesantes. Por ejemplo, en la región de Archidona y Tena, cuando ha fallecido un hombre los parientes y amigos se reúnen en la casa del muerto. Hoy día se les avisa por medio de mensajeros, anteriormente lo hacían tocando una trompeta hecho de una concha de caracol o de un cuerno de vaca. Las mujeres lamentan al difunto que está colocado sobre su tarima vistiendo sus mejores ropajes. A la cabecera y a los pies se encuentran encendidas velas de cera o antorchas de copal. Al caer la noche, el hombre de mayor edad de la casa pide a los presentes que le acompañen a velar al muerto. Las mujeres sirven té caliente de "guayusa", aguardiente y chicha. Durante la noche, los hombres hacen juegos comunes, "a fin de honrar al difunto". Por ello, los llaman "aya-pugllana" (quechua = juego funerario).

Para el juego del alfiler (llamado "tupulli-pugllana"), los hombres se sientan formando un círculo. Uno de ellos se encuentra fuera del círculo y tiene los ojos vendados. Luego esconden un alfiler de adorno y el hombre de los ojos vendados pregunta a los demás: "¿No, has visto el alfiler de oro que me regaló mi marido?". Como respuesta le dicen: "No, no lo he visto" o también "Habrás perdido el alfiler estando con otro hombre". También al difunto le preguntan. El jugador tiene que seguir buscando hasta haber encontrado el alfiler. Luego, otro del círculo ocupa su lugar. Llama la atención que, evidentemente, el jugador representa el papel de una mujer y que incluyen también al muerto en el juego. En lugar de un alfiler puede buscarse un anillo y en este caso se habla de "surtias-pugllana" (de sortija).

Otro juego se llama "anga-pugllana" (de quechua = anga = gavilán). Para ello, un hombre representa el gavilán, otro una gallina. Detrás de éstos se coloca otra fila de hombres que representan los pollitos. El gavilán quiere llevarse los pollitos y la gallina quiere defenderlos. pero con el tiempo, el ave de rapiña consigue coger un pollito tras otro. Una vez que ha cogido el último, se intercambian los papeles.

El juego de cebolla se llama así porque una fila de hombres están sentados en el suelo y uno se agarra a otro, así que se parece a las capas de la cebolla. El primero de ellos se agarra a un poste de la casa. Uno de los jugadores representa el dueño de la cebolla, otro el comprador. Este último pregunta por el precio de la cebolla y la paga en pedazos de plátano. Pero el mismo tiene que excavar una cebolla y como éstas están agarradas entre ellas, significa bastante trabajo. Cuando, por fin lo consigue, la echa a un rincón de la casa. Luego compra otra cebolla y así sucesivamente, hasta que todas están en el rincón.

Para el juego de gallina, el "atalpa-pugllana", entierran una gallina en el suelo, dejando que se vea la cabeza. Luego, a uno de los hombres le vendan los ojos, le alejan de la gallina y después tiene que intentar cortarle la cabeza con el machete. Sólo puede hacer una tentativa. Si no acierta, le sigue otro hombre hasta que, por fin, alguien mata a la gallina.

También existe el llamado juego del molino ("molino-pugllana"). Los hombres forman un círculo y todos extienden la mano. En medio del círculo está otro hombre en posición completamente rígida, y lo empujan de un lado para otro.

Para jugar el juego de tres, llamado "quimsa-pugllana" (quechua = "quimsa" = tres), siempre dos hombres se colocan uno detrás del otro. Las parejas forman un amplio círculo dejando entre ellas un espacio libre de algunos pasos. En medio del círculo se coloca un hombre que intenta azotar con una soga al otro, que se encuentra delante de una de las parejas. Este huye y cuando ya no sabe a donde refugiarse, se pone detrás de una de las parejas, así que el primero de estas parejas tiene que ocupar el lugar del que se ha refugiado. Y así continúa.

En el juego del gato ("misi-pugllana") vendan los ojos a dos hombres, de los que uno representa un gato, el otro una rata. El gato llama: "Rata, rata ¿dónde estás?. Como respuesta ésta golpea dos piedras y, orientándose por el ruido, el gato intenta coger la rata. Cuando lo consigue, cambian de papel.

En el juego del gallo ("gallo-pugllana") es una imitación de la pelea del gallo. Dos hombres están sentados en el suelo, cara a cara, las piernas en cuclillas y los brazos cruzados por debajo de las rodillas. Con los pies se empujan mutuamente, intentando que se caiga uno de ellos. Otros dos hombres figuran de dueños de los gallos.

Otro juego es el "llusti-pugllana" (verbalmente: el juego des-

nudo). Para ésto, los hombres se dividen en dos grupos, cada uno de los cuales obtiene 100 granos de maíz. De yuca y plátano duro se cortan dados y en sus lados perforan hasta 10 agujeros, dejando un lado libre. Alternadamente, cada grupo tiene 4 dados. Se ganan tantos granos de maíz de la parte opuesta como se cuentan puntos. Cuando finalmente, un grupo ha llegado a poseer todos los granos, entonces los ganadores se dirigen a los que han perdido y les propinan coscorriones en la cabeza.

El "Huasicama-pugllana" refleja el carácter burlón de los indios respecto a los blancos. "Huasicama" se llama un indio que temporalmente, vive en la casa de un blanco y tiene que desempeñar los trabajos algo pesados como cortar leña y dar de comer a los animales. En este juego, los hombres se colocan uno detrás del otro, con las piernas abiertas. El último es el patrón y lleva una soga en la mano. Al otro extremo de la fila se encuentra el "huasicama". El patrón le pregunta si ha terminado todos los trabajos que le fueron encomendados y a esto, el huasicama se ríe del patrón. Este lo quiere azotar con la soga, pero para ello tiene que arrastrarse por entre la fila de piernas. El huasicama da la vuelta y se coloca el último, pero para evitar los azotes del patrón él mismo tiene que pasar por debajo de las piernas. Cuando, por fin el patrón está lo suficientemente cerca para poderle pegar, el huasicama salta delante de la fila y el último tiene que tomar su puesto.

En la madrugada, dos o tres hombres salen a coger algunas gallinas que anteriormente fueron encerradas en un corral por los parientes femeninos del fallecido. Los hombres ladran como perros y andan a gatas, para fingir una cacería. Las gallinas se matan y cocinan y son comidas por todos los presentes.

Por primera vez, Karsten menciona en 1920 cuatro "aya-pugllana" de los Quijos. Con excepción de detalles de poca importancia, tres de ellos corresponden a los arriba descritos. El cuarto, el "poto-pugllana" (quechua=poto=algodón), consiste en que tapones ardientes de algodón se soplan de un lado para otro sobre una tela extendida. (106).

Muchos de los juegos mencionados se conocen también entre los blancos y surge la cuestión de si tal vez se trata de una costumbre postcolombina. Pero seguramente no es así, porque Karsten y Rivet comprobaron que por lo menos el juego "huayru", parecido al "llustipugllana", se practicaba en la Sierra ya en época precolonial (107). Por consiguiente, es seguro que la idea de los juegos funerarios tiene un origen autóctono; la forma de muchos de estos juegos se habrá tomado de los blancos que a nuestro saber, no los conocen como juegos funera-

rios. Entre los indios serranos del Ecuador (108) y del Perú (109) sigue practicándose el juego "huayru" con dados de huesos de llama o res. Con este juego, no sólo quieren honrar al difunto y pasar el tiempo despiertos hasta la madrugada, sino que también juegan por los bienes del fallecido que se reparten entre los jugadores. Resulta interesante notar que los parientes más cercanos no participan en el juego. Karsten cree que el "huayru-pugllana", junto con la lengua quechua, haya llegado al Ecuador proveniente de la región del Cuzco, donde se llama "taba" (110). A los Canelos fue llevado por emigrantes de la Sierra y allá lleva el nombre de "huayrito" (111). Igual que los Quijos, los Canelos juegan por granos de maíz y como dados usan un pedazo de plátano o yuca. No podemos determinar si los Quijos adoptaron el "llusti-pugllana" de los Canelos o directamente de la Sierra. Parece más probable lo primero, por la clase de dados y el uso de los granos de maíz; en cambio, hay que considerar que en 1865, Jiménez de la Espada vio el juego "huayru" también en Papallacta, el último pueblo serrano en el camino hacia los Quijos (112).

El hecho de que los Canelos y los Quijos jueguen por granos de maíz y no por los bienes del fallecido, se deriva de la costumbre más antigua de enterrar con el difunto sus pertenencias. Otro indicio de que entre los Quijos de la parte occidental, los juegos funerarios se introdujeran relativamente tarde, lo vemos en que adoptaron juegos que originalmente eran auténticos juegos de sociedad, que los parientes participaban en él y que no existen los "aya-pugllana" entre los Quijos del interior, por ejemplo, los Loretanos.

En cuanto al sentido de los juegos, sólo pudimos saber de los Quijos que se hacían "para honrar al difunto". Karsten los interpreta como "juegos de defensa" contra la "enfermedad personificada en el difunto, la cual busca nuevas víctimas entre los deudos". Según él, el finado o la enfermedad personificada por él, participa en juego como el "huasicama-pugllana", "misi-pugllana" y otros semejantes. "Al representar en forma expresiva la manera cómo el espíritu se apodera de los vivos, creen poder evitar que éste se muera efectivamente". "Dice que las gallinas que cogen en la madrugada y las comen luego, son un obsequio del difunto a aquellos que le han honrado con la velada y los juegos y y le acompañan en su "último viaje". En ello, los "perros" representan al difunto (113). Relacionado con esto, hay una costumbre del siglo pasado, descrita por Orton, según la cual, a raíz de la ceremonia funeraria, la viuda toma un baño, "a fin de purificarse" (114).

Después de terminados los juegos, envuelven al difunto en cañas de bambú hendido y lo entierran en el centro de la casa, a una

profundidad de 1 a 2 mts. En calidad de ataúd ya no usan sino raras veces un tronco hueco o una vieja canoa. Junto con el finado, entierran sus pertenencias personales, (vestidos, machete, peine, instrumentos de música, etc.). Hoy día, los hijos heredan la bodoquera y la escopeta. Dicen que anteriormente también destruían estos objetos y los enterraban. Hasta hace algunos años, ponían al fallecido una gorra de tela blanca, y Porras Garcés informa que lo envuelven también en tela de corteza (115). Después del entierro, derrumban las paredes de la casa, destruyen parte de las vasijas de barro y abandonan la casa, para construir otra nueva en la cercanías, después de algunos meses.

Al lado de la tumba colocan alimentos y bebidas para el difunto, y sobre la tumba le ponen una vasija para tomar (116). Durante un lapso de uno a dos meses, el hijo mayor u otro pariente cercano cambian estas ofrendas funerarias en intervalos de unos 14 días, y después dejan de hacerlo. En cambio, las "chagras" cercanas de la casa siguen cosechándose hasta que no quedan más frutos.

Cuando muere un niño o una mujer relativamente joven, entonces suelen prescindir de abandonar la casa y construir otra y también omiten los "aya-pugllana. A estos difuntos se les entierra en un claro de la selva. Al lado colocan las ofrendas sobre un pequeño andamio de palos, y en sustitución de la casa, los parientes construyen sobre la tumba un techo de ramas de palma. Proceden de la misma manera en los pocos casos de "entierro secundario". Cuando los indios se dan cuenta de que una de las próximas aguas crecientes podría llevarse la casa con la tumba, entonces exhuman los restos mortales y los entierran nuevamente en la selva bajo ramas de palmera. Aquellos indios que se mueren durante un viaje, se entierran en el mismo lugar, pero posteriormente los parientes van a buscar sus huesos y los entierran en su tierra natal, en la forma descrita.

Desde los primeros tiempos de la época colonial, la Iglesia ha insistido repetidas veces en que los indios entierren sus difuntos en un cementerio (117), pero a pesar de ello, los Quijos no lo hacen sino muy pocas veces, casi exclusivamente tratándose de niños o mujeres jóvenes. Más fácilmente se inclinaban a enterrar sus finados en el suelo de la iglesia, pues ésta era una "casa". Había algunos sacerdotes que lo toleraban, pero los superiores lo prohibían nuevamente y los remitían al cementerio (118). Los Canelos se las han arreglado de tal manera que en el cementerio del pueblo Canelos construyen, encima de cada tumba, una casita hecha de ramaje.

Generalmente, cuando ha fallecido un marido, la viuda regresa a su familia, especialmente cuando aún es joven. Los hijos mayores se

quedan en la casa del padre, y los menores que todavía necesitan de la madre, se los lleva ella. Pero más tarde, éstos también vuelven a la familia del padre, porque en opinión de los Quijos sólo pertenecen a ella y en ella son condueños de la casa de familia extensa y de la tierra. Todas las hijas siguen a la madre. Las mujeres de edad, después de morir su marido, generalmente se quedan con la familia de él, donde han pasado la mayor parte de su vida.

Las costumbres arriba descritas se refieren principalmente a la región occidental de los Quijos, o sea la parte de Archidona, Tena y Puerto Napo. De Loreto no hemos sabido que practiquen juegos funerarios. Ahí sólo acostumbran a colocar al fallecido sobre la tarima (con sus mejores vestidos y envuelto en una tela blanca), y velan al difunto. En el entierro, cuidan que el cadáver mire con la cara hacia el oriente. Los parientes abandonan la casa pero vuelven después de una semana. Profiriendo fuertes gritos, azotan las paredes y el suelo por dentro y fuera de la casa, a fin de ahuyentar a los "espíritus malignos". Este procedimiento, llamado "ayata tolachina" (quechua: dejar al muerto enterrado) (119), termina con un festín. Después, la familia sigue viviendo en la casa.

También en otras partes de la región de los Quijos, los muertos son enterrados en el suelo de la casa, sin que ésta se abandone para siempre (120). Holloway, por ejemplo, se lamenta del mal olor de una casa de Payamino, causado por un difunto que se enterró poco tiempo antes a escasa profundidad (121). Simson dice que una casa en Ahuano tenía el piso ondulado debido a las muchas tumbas de parientes fallecidos (122). Del mismo lugar informa también sobre una costumbre entre los Quijos. Dice que con frecuencia exhuman a hijos muy queridos u otros familiares, cuando los cadáveres ya se hallaban en estado de descomposición, a fin de lamentarlos nuevamente (123).

De comienzos de la época colonial sólo disponemos , en cuanto a las costumbres funerarias, de los datos de Ortegón, del año 1577. De los habitantes de la región de Baeza dice que no lamentan a sus difuntos, sino que bailan y cantan y luego los entierran debajo de los fogones de las casas. Otros les embalsaman con brea y luego los cuelgan en el humo. En la cavidad intestinal colocan toda su fortuna, como por ejemplo platillos de oro y collares. Y respecto de los Archidonas, el mismo autor dice que cuando alguien muere, generalmente lo entierran en el lugar del fogón de las casas, pero a otros los embalsaman y los cuelgan en el humo (124).

Así es que ya en aquella época era costumbre enterrar a los

muertos en el piso de la casa, la cual parece que después no se abandonaba. Desgraciadamente de los datos de Ortégón no puede deducirse cuáles se momificaban, y si a éstos últimos también los enterraban posteriormente. Hemos de suponer que momificaban a los cadáveres de caciques y a otras personas de prestigio, como por ejemplo, los brujos. A nuestro juicio interviene también la idea del "cadáver viviente" en la costumbre de colgar a los muertos sobre el humo. A ello, nos referiremos más detalladamente al tratar de las creencias religiosas.

En este lugar, es de señalar nuevamente el hecho de que en Avila, enterraban a los niños en urnas, asunto sobre el que nos informa el mismo autor. En la región de los Quijos se encontraban huesos humanos en urnas, tal como nos informa, por ejemplo, Simson, del siglo pasado, refiriéndose a Ahuano, (125). Desgraciadamente, no se dice si se trataba de niños o de adultos, y tampoco es seguro si se trataba de los restos mortales de indios que, hoy día, consideraríamos pertenecientes a los Quijos.

En otro lugar se informará acerca de la creencias de los Quijos respecto de la muerte y la suerte después de ella. Aquí sólo queda por mencionar que casi no hay suicidios. Esto llamó la atención ya en el siglo pasado, aunque se menciona que mujeres desgraciadas comían barbasco, con el fin de suicidarse (126).

Vida diaria y fiestas

Ya se ha informado sobre muchas de las actividades que forman parte de la vida diaria de los Quijos. Por ello, nos limitaremos a describir la **rutina diaria** de una familia Quijo en caso de que no haya acontecimientos especiales como mayores expediciones de cacería y pesca, ni haya que cumplir con las exigencias de trabajo por parte del patrón o de la administración. Alrededor de las tres de la madrugada las mujeres se levantan para preparar el té de "guayusa" (sin azúcar), que será tomado por todos. Más tarde, toda la familia toma un baño y luego desayunan. El desayuno se compone de los restos de la comida de la tarde anterior, así como de chicha, que a esta hora, casi siempre se toma caliente. Hasta la hora del amanecer conversan sobre asuntos del día pasado, contándose lo que cada uno de ellos vio y lo que le ocurrió. Aproximadamente a las 6,30 o 7 horas de la mañana, las mujeres salen a trabajar en la "chagra", y los hombres a cazar o pescar. Pero ocurre que también los varones se van a la chagra a fin de ayudar en los trabajos de siembra y limpieza de malezas. Hacia las 11 a.m. o sea, antes de que haga mucho calor, todos se reúnen nuevamente en la casa. Después de tomar un baño los hombres se dedican a trabajos en madera u otra cosa, y las mujeres preparan la comida principal con yuca, plátanos, carne y pescado, la cual se toma a las 3 o 4 horas p.m. y termina con la acostumbrada chicha. Luego, continúan con pequeños trabajos dentro de la casa o cerca de ella. Después de caer la noche conversan nuevamente hasta que a las 9 p.m. aproximadamente, todos están dormidos.

Ya del siglo XVI se informa que a los Quijos les gusta celebrar festines, durante los cuales toman grandes cantidades de chicha (127). Hasta hoy día, las bacanales que con frecuencia tienen lugar cada fin de semana, cuentan entre sus actividades predilectas. Aparte de ellas, siempre ha habido fiestas con ocasión de determinados acontecimientos. Así, se mencionan las celebradas con ocasión de la "desvestidura" de un cacique que había desempeñado el cargo de comandante en jefe durante una guerra (128) o, con ocasión de un fallecimiento (129); pero seguramente las habría también en caso de matrimonio, así como en otras ocasiones. En el siglo pasado, las fiestas cristianas llegaron a ser las más importantes, aparte de las ceremonias nupciales y funerarias. La iglesia siempre exigía que se las observara. Especialmente los jesuitas daban mucho valor a que las fiestas del año exlesástico se celebraran solemnemente con música, canto y procesiones, delante de los sacerdotes admitían que los indios bailaran también sus bailes autóctonos y tocaran la música de ellos (130).

De este modo, no es de extrañar que entre los Quijos al igual

que en otras regiones de América, se abandonaran las fiestas "paganas", siendo sustituidas por las cristianas. En gran parte, la forma exterior es la india, pero las designaciones o los motivos son cristianos, hecho que nos indica hasta qué punto ambas cosas han llegado a formar una unidad en la mente del indio.

Para dar un ejemplo de ello, citaremos dos informes sobre fiestas celebradas entre los Quijos. En junio de 1865, Jiménez de la Espada tuvo la oportunidad de presenciar una fiesta de Corpus Cristi en San José. Las festividades se extendieron por cuatro días, y con esta ocasión se efectuó también el cambio de los priostes, o sea de los organizadores electos de las fiestas, así como de sus ayudantes y ayudantas. Cierto es que en algunos lugares, los apuntes que Jiménez de la Espada hizo en su diario no resultan muy inteligibles (especialmente en cuanto al orden de las diferentes partes de la fiesta), pero parece que más o menos se realizó de la siguiente manera.

En la tarde del primer día, todos los habitantes de San José se reunieron en la iglesia del poblado. Habían adornado el altar con flores rojas y amarillas, con espejos y mantas blancas y de color. Tocarón las campanas y los indios "cantaron oraciones". Antes y después bailaron a la música de tambores y flautas. Más tarde, todos se trasladaron a la casa del prioste principal, quien agasajó a los visitantes ofreciéndoles chicha y comida. En los intervalos, siempre bailaron, una vez sólo entre hombres, otra vez hombres y mujeres en común. La fiesta se prolongó hasta muy avanzada la noche.

Durante tres días comieron, tocaron y bailaron en parte en la casa del prioste principal, otras veces en la del prioste secundario. A fin de honrarle con un baile, los priostes y sus ayudantes y ayudantas se trasladaron varias veces a la casa del gobernador indio, quien agradeció con un discurso, correspondió con chicha y bailó con ellos durante algún rato.

Al cuarto día tuvo lugar un banquete en casa del prioste principal, celebrado con ocasión de la entrega del cargo a su sucesor. La mesa estaba hecha de algunas tablas toscamente trabajadas que descansaban sobre un armazón de palos de bambú. En ella se sentaron los anteriores y los nuevos priostes con sus ayudantes y ayudantas y con algunos hombres de mayor edad. Los demás indios estuvieron parados en los rincones y miraban todo. El dueño de la casa repartió comida entre los huéspedes. Después del agasajo, estos bailaron en dos filas. Una estaba compuesta de los priostes salientes con sus ayudantes y ayudantas, la otra de los electos para el próximo año y el gobernador, quien nueva-

mente, pronunció un discurso. En este baile, los dignatarios salientes colocaron a los nuevos unos sombreros con largas cintas que se consideraron como símbolo de dignidad y con los cuales se entregaba el cargo. Luego, todos los presentes bailaron y bebieron para concluir este día y con él la fiesta.

Durante todos los días festivos, los hombres se adornaron con collares, coronas de plumas y mantas blancas y de color. Las mujeres sólo vistieron los collares que usaban siempre, pero en lugar de las faldas oscuras se pusieron unas de color blanco (131).

Desgraciadamente, algunas cuestiones quedan sin respuesta en el informe de Jiménez de la Espada, que fue reproducido de manera resumida. Así, por ejemplo, no sabemos cómo se realizó la elección de los priostes y sus ayudantes, ni tampoco si las ayudantas siempre eran las esposas de los priostes ayudantes; aunque en gran parte habrá sido así, ya que se dice que la esposa del prioste principal era a la vez, la primera entre las ayudantas. También hubiera sido interesante saber si los priostes que, según Jiménez de la Espada, habían sido elegidos para el año venidero, tenían que organizar también las demás fiestas del año o solamente la del Corpus Cristi.

Andrade Chacón nos informa acerca de la manera en que hoy día los Loretos celebran sus fiestas (132). En general, estos Quijos tienen una fiesta cada dos meses. Unas tres semanas antes, eligen de entre ellos a cuatro priostes, esto es, al "prioste", al "Macanero", al "banderayoc" y al "lanzayoc". (133). Estos determinan a los ayudantes llamados "soldados", que tienen que obedecer sus instrucciones. Generalmente, para ello se elige a los mejores cazadores. Luego, los priostes y los soldados se van a la selva, bien previstos de yuca, plátanos y chicha. Al cabo de dos o tres semanas vuelven y traen la caza, principalmente monos y aves que fueron ahumados en el mismo lugar de la cacería. Durante su ausencia, las mujeres preparan grandes cantidades de chicha y vinillo. Después de estos preparativos, los loretanos se reúnen en las casas cercanas a la población. Durante algunos días suenan los tambores llamando a todos para que vengan. Luego, los miembros de cada partido se trasladan a su respectiva casa de reunión situada en la plaza del pueblo (134), y ahí se ponen sus mejores vestidos y se adornan con coronas de plumas y collares. Entre pequeños grupos, se visitan mutuamente en las casas y brindan porque la fiesta tenga pleno éxito. Hacia las 10 horas a.m. todos se reúnen para realizar la procesión alrededor de la iglesia (135). Durante ella, cargan varias cruces pequeñas y tocan tambores y flautas. Luego, cubren el altar con un gran pedazo de tela y al mismo tiempo tocan los tambores de un modo especial, así como las

campanas. Los soldados disparan una salva, pero para ello no usan las escopetas sino troncos de bambú huecos, cerrados con un tapón que al soplar se desprende con un estallido seco. Hacia las tres de la tarde realizan un banquete, para el cual han preparado una gran mesa con chicha, vinillo, carne y huevos, fuertemente condimentados con ají. A continuación bailan y toman hasta muy avanzada la noche.

El segundo día de la fiesta transcurre parecido al primero. Pero de noche, hay una reunión general llamada "cena", en la plaza situada entre la iglesia y las casas de reunión. El tercer día de la fiesta lo llaman "gloria" y el cuarto y último "pascua". Hoy día, los loretanos emplean estos nombres españoles sin fijarse en el mes o día de la semana. En ellos se refleja el recuerdo de la semana de cuaresma que en el siglo pasado, en la época de la Misión jesuita, seguramente se celebró con mucha ceremonia. "Cena" significa la cena del Señor que se conmemora la noche del jueves Santo, y "gloria" viene de Sábado de Gloria. Ya que el viernes Santo, día de la muerte de Jesucristo, se pasaba apacible, los loretanos lo han suprimido entre los nombres de sus fiestas actuales. El último día bailan "el baile de la jarra" (136), con el cual termina la fiesta. Pero mientras no se termine la chicha, siguen bebiendo en las casas cercanas a la población.

Las fiestas de los loretanos hace resaltar, en forma muy pronunciada, hasta qué punto las fiestas cristianas han sido "indianizadas". Llama la atención el corto tiempo en que se realizó este proceso, porque hace sólo 60 años que existía una misión jesuita en Loreto.

Por los informes se ve también que los Quijos adoptaron o integran a su cultura la institución y el nombre de los priostes como organizadores de una fiesta. Originalmente, los priostes eran ayudantes de los sacerdotes. Tenían que limpiar y adornar las iglesias, incitar a los indios a que concurrieran al culto y la enseñanza, e informar al doctrinero sobre todo aquello que ocurría entre los fieles. Entre los Quijos había priostes desde el siglo XVI (137). Tan sólo cuando el proceso de catequizar a los Quijos perdió en intensidad y los mismos indios se encargaron de realizar las fiestas religiosas, la organización de las fiestas y especialmente la consecución de alimentos suficientes llegó a ser el cometido principal de los priostes. Lo mismo ocurre ahora en la Sierra, donde los priostes se sienten orgullosos cuando una fiesta tiene éxito (138). Pero durante mucho tiempo no fue así; todavía en el siglo pasado hubo que emitir leyes encaminadas a proteger a los indios para que los sacerdotes no los ocuparan excesivamente en calidad de priostes (139); y en 1918, bajo multa y pena de prisión, se prohibió nombrar priostes, indicando que esta institución ocasionaba grandes daños económicos y mo-

rales entre los indios (140). Entre los Quijos habrá ocurrido lo mismo, o sea que la función de prioste, de ser una carga pasó a ser una misión de honor.

No se nos dice nada acerca de las insignias de los priostes loretanos. en el siglo pasado, en San José, se usaban sombreros con largas cintas. No se informa si adicionalmente llevaban la vara. En 1955, pudimos observar que es costumbre entre los Canelos que los priostes lleven el sombrero con cintas así como una vara sin adornos. En el siglo pasado hubo varas también entre los Quijos. En la colección Urach del Museo Linden de Stuttgart se encuentra una vara de madera balsa que mide 1,49 mts. de largo y está adornada en sus puntas con trabajos de talla y pintada con círculos rojos (141). Era la insignia de honor del "capitán de fiesta" de Santa Rosa, quien fue nombrado por los misioneros.

Al comparar esta vara con la de los "varayocs" indios, llama la atención que la primera no está enchapada con plata ni hecha de madera buena y dura. A este respecto, parece que en el transcurso del tiempo se ha efectuado un cambio, porque en 1808. Lemus escribe que las varas de los ayudantes indios de los sacerdotes estaban enchapadas de metal, a fin de distinguir a sus portadores de las demás justicias indios que, por lo visto, sólo cargaban varas que carecían de estos adornos (142).

Derecho patrimonial y penal

En este lugar nos limitaremos a describir el derecho patrimonial, el de sucesiones y el penal, porque en los demás capítulos sobre "parentesco", "estructura política y vertical", y "vida diaria del individuo" ya se trató de la organización del poder público y del derecho personal y de familia, mientras sobre cuestiones de derecho de gentes, se hablará al tratar de las relaciones de los Quijos con sus vecinos.

Entre los Quijos se considera propiedad privada todo objeto fabricado adquirido por su dueño. o sea, en primer lugar vestidos, adornos, armas, herramientas y utensilios (ollas, cucharas, redes, canastos, etc.). También el dinero pertenece a la persona que lo ganó, atribuyéndose iguales derechos a hombres, mujeres y niños. Cada uno puede disponer de sus pertenencias personales en la forma que desee, o sea que incluso las puede vender o regalar, siempre que con ello no se perjudique a otra persona. Así es que una mujer no puede ceder todas sus ollas, porque de esta manera ya no podría cocinar para su familia.

De las cosas fabricadas en común como por ejemplo, una canoa hecha por varios hombres o una trampa y los animales cazados con ella, también se dispone en común.

La familia extensa (quiere decir, todos los hombres que la componen) es propietaria de uno o varios predios y de las casas residenciales que se hallen en ellos. Debido al sistema de los "carutambos", las tierras se encuentran con frecuencia muy separadas entre ellas. Ríos y riachuelos se consideran como demarcación de los límites. De las familias nucleares pertenecientes a una familia extensa, cada una tiene derecho a poner un desmonte en cada uno de los predios, y los productos que se cultivan en ellos pertenecen exclusivamente a la familia nuclear respectiva. Esto no sólo se refiere a la yuca y los plátanos, sino incluso muchos años después, solamente los miembros de esta familia pueden cosechar los frutales de esa "chagra" abandonada.

Todos los miembros de la familia extensa pueden explotar la tierra no desmontada. En cambio, cuando una persona ha puesto un signo en un árbol, por ejemplo, para más tarde utilizarlo en la construcción de una canoa, entonces este árbol se considera su propiedad privada. Esto rige incluso en el caso de que una extensión de selva no pertenezca a la tierra de alguna familia extensa sino que sea "tierra libre". Parece que una noticia de Ortegón acerca de los Canelos debe interpretarse en este sentido. Dice que todos los árboles son propiedad común, y quien llega primero cosecha lo que encuentra (143).

En el campo de la caza y la pesca rigen los mismos conceptos jurídicos que en la recolección. Los animales cazados en trampas de caza o pesca, pertenecen solamente a la persona que construyó la trampa. Los derechos territoriales, generalmente no se observan tan estrictamente en la pesca como en la cacería, pero queda terminantemente prohibido pescar con barbasco en tierra ajena ya que con ello, el agua se deja prácticamente vacía de peces.

En un río menor que pase por la tierra de una familia extensa, solamente los miembros de ella tienen derecho a lavar oro. Los ríos mayores se consideran propiedad de todo un partido, y a orillas del río Napo puede lavar oro cualquier persona, con excepción de aquellos lugares cercanos a los poblados, que son reservados para los habitantes de éstos (144).

Cuando un hombre ha tenido éxito en la cacería y ha matado un animal grande, entonces no puede utilizarlo exclusivamente para sí mismo y sus familiares. Los demás habitantes de la casa tienen derecho a participar de ello, de modo que en este caso no se aplica la regla general de que todo lo adquirido por una persona es propiedad privada de la misma. La mujer del cazador prepara el animal y el hombre mismo reparte la carne, a veces aún cruda. La comida se efectúa en conjunto, encontrándose los hombres reunidos en un círculo, y las mujeres y niños en otro. Cada familia nuclear proporciona los alimentos que acompañan a la carne, tal como yuca y plátanos. El caldo se reparte entre varias ollas que pasan de boca en boca.

En la región de Archidona, Tena y Puerto Napo ya no hay tierra baldía, así que los blancos, cuando quieren ampliar sus posesiones, están obligados a comprar tierra a los indios. Y para una venta se necesita siempre el consentimiento de todos los hombres de la familia extensa, quienes se reparten también el valor de la venta. Muchas veces surgen dificultades para los Quijos cuando un blanco no les compra una extensión de selva, sino que alega el texto de la Ley y quiere hacerlo registrar en calidad de tierra baldía como propiedad suya. Oficialmente se considera tierra baldía todo aquello que no se encuentra registrada en los catastros bajo el nombre de un propietario. Lo único que se exige es una indemnización pagadera a los habitantes anteriores en concepto de los desmontes efectuados. A los habitantes indios mismos, no se los puede expulsar pero en general se van voluntariamente, porque se sienten limitados en sus actividades. En tales casos, los representantes de los indios intervienen ante la administración, pero muchas veces no se imponen y los Quijos pierden una de sus tierras.

Problemas en materia de derecho de obligaciones no se pre-

sentan entre los indios, sino solamente en las relaciones entre ellos y los blancos. A esto respecto, ya se ha informado sobre el sistema del patronazgo.

Queda sin aclararse la cuestión de quiénes eran los propietarios de los esclavos que se nos menciona del siglo XVI (145). No sabemos si pertenecían a la familia extensa o a determinados miembros de ella, aunque nos parece más probable lo último.

En otro lugar, ya se ha dicho que anteriormente, el difunto era acompañado a la tumba de sus pertenencias personales, porque hoy día, los objetos de mayor valor se entregan a los herederos, especialmente cuando el que fallece es un hombre. Sus herederos son, en primer lugar, sus hijos y, caso de no haberlos, sus hermanos, mientras la viuda y las hijas no reciben nada. Sin embargo, en los últimos años algunos Quijos supieron en la escuela o durante la conscripción que, según la ley ecuatoriana, la viuda y las hijas tienen derecho a determinada parte de la herencia. De ello resultan diferencias entre la familia del difunto y la de su mujer y en estos casos, la última recurrió a un juzgado ecuatoriano, aunque generalmente evitan someterse al fallo de los blancos.

Cuando en una familia extensa quedan solamente hijas, entonces la tierra y la casa familiar se traspasan a éstas o a sus maridos que en estos casos suelen trasladarse a casa de sus suegros.

Los Quijos no conocen disposiciones penales propiamente dichas. Castigan el adulterio y la cacería y pesca en tierra ajena mediante palizas dadas por el o los perjudicados. Muy raras veces se da el robo, hecho en el que influye el miedo que tienen a ser descubiertos por un "brujo" y castigados en forma "mágica". Entre aquellos Quijos que después de un entierro no abandonan la casa, se cree también que los muertos protegen la propiedad (146).

En las fuentes no se informa nada acerca de asesinatos en acepción nuestra ni el autor ha sabido nada al respecto, a excepción de que mataban a uno de dos mellizos —como ya se mencionó— pero esto no se considera criminal entre los Quijos. En estos casos, como en el de homicidio a consecuencia de una pelea, los indios se cuidan de no informar de nada a las autoridades, para que no les cojan presos como culpables o testigos. Pero para los Quijos el asesinato es brujería con desenlace fatal, por lo cual proceden a la venganza también por medio de brujería.

Los Quijos son típicos representantes de una "ética interna". Consideran permitido el hecho de robar a un blanco o a indios forasteros o perjudicarlos de otra manera. De ello provienen también las quejas de muchos viajeros acerca de la "falta de responsabilidad de los Quijos".

Relaciones pacíficas y belicosas de los Quijos entre ellos y con sus vecinos.

En los capítulos precedentes, repetidamente se ha hecho referencia a las relaciones de los Quijos entre ellos y con sus vecinos. Especialmente donde se habla del comercio y de las organizaciones sociales, se encuentran muchas indicaciones al respecto. Sobre otros aspectos se tratará en este lugar, pero sólo de manera resumida.

Sabemos de la hospitalidad de los Quijos desde el siglo XVI hasta nuestros días. A cada visitante se le trata con los honores debidos a un huésped y se le ofrece albergue, pero que el autor sepa ya no es costumbre que pongan a sus mujeres a disposición de los viajeros (147). Consideran una falta de cortesía entrar a una casa ajena en estado más sucio de lo inevitable. Por ello, poco tiempo antes de llegar, los remeros y cargadores procuran siempre lavarse y peinarse, por lo menos superficialmente. Ya en la puerta se le dice al visitante "shamui" (quechua — ¡ven!) y de entre los presentes el hombre de mayor edad es quien le ofrece asiento. Según la costumbre, el recién llegado debe informar espontáneamente sobre su viaje y la finalidad de su visita y tiene que presentarse, cuando no es conocido por los habitantes de la casa. El dueño de la casa encarga a su mujer brindar chicha al huésped. Ante los ojos de éste, se exprime en un recipiente una mano de pasta de yuca fermentada, y luego colocan el receptáculo en la boca del visitante hasta que se lo haya tomado todo. A los extraños ofrecen una o dos vasijas, a amistades tres o cuatro. Cuando incluso las mujeres de las otras familias nucleares le ofrecen chicha, entonces puede ocurrir que pasado algún tiempo, un huésped muy honrado se levante excusándose, y afuera devuelva lo tomado, ayudándose con meter un dedo en la garganta. De otro modo no lo sería posible seguir bebiendo, puesto que rechazar lo ofrecido no demuestra buena educación.

Cuando un visitante se va, la despiden dándole la mano, y de la misma manera saludan a los conocidos cuando llegan. Se limitan a tocarse brevemente las palmas de la mano, pero no suelen apretar la mano como es costumbre entre los blancos, aunque pensamos que esta manera de saludarse es una imitación de la de los blancos. Generalmente, el que se despide, no dice sino "rini" (quechua = me voy) y lo constestan "rini" (quechua = ¡anda!). En general, los Quijos se muestran hospitalarios con todos los forasteros que llegan a ellos, siempre que no hayan tenido malas experiencias con ellos.

Todos los Quijos tienen un sentido de adhesión entre ellos que se basa, principalmente, en la igualdad del idioma y la casi unifor-

midad de la cultura y tal vez también —inconscientemente— en la suerte histórica que han sufrido en común; sin embargo igual que en todas partes, la unión es más fuerte entre aquellos que sus vecinos próximos. Según Villavicencio, el "sentido de grupo" pierde en intensidad en el orden siguiente: de la familia extensa al partido propio, a los partidos vecinos, la población, los poblados de una región, y finalmente a los Quijos que viven lejos (148). A este respecto, no ha cambiado nada, tal como el autor ha podido constatar repetidas veces. También en las fuentes del siglo pasado se encuentran ejemplos de ello. Por ejemplo, a los misioneros jesuitas les resultó imposible reunir a los habitantes de algunos pueblos Quijos para concentrarlos en uno solo (149). Los miembros de varios partidos evitaban viajar juntos (150), y con facilidad informaban a los blancos sobre otros partidos, pero respecto a ellos mismos preferían callarse (151). Jiménez de la Espada anotó que en San José, sus cargadores de Loreto fueron tolerados en la comida y la bebida pero fueron excluidos de las danzas. En 1865, durante un viaje Napo abajo, algunos científicos españoles observaron una antipatía tan marcada entre sus remeros de Loreto y los de Ahuano que les resultó imposible formar una tripulación mixta para una canoa; cuando estos Quijos volvieron desde Tabatinga, los unos salieron por la mañana y los otros por la tarde (153).

No sabemos si en época precolombina, los Quijos tenían relaciones bélicas entre ellos, pero no parece improbable, porque Ortégón dice que salieron a hacer la guerra "a sus vecinos" (154), dejando sin anotar si estos vecinos eran otros Quijos o forasteros. De la época colonial y de tiempos posteriores ya no se informa de luchas de los Quijos entre ellos.

Cierto es que hoy día, los Quijos viven en paz con todos sus vecinos (menos los Aucas), pero llama la atención la actitud reservada que adoptan para con indios forasteros. El autor ha podido observarlo tanto en la Sierra como también durante una visita de indios Canelos que vinieron a verle a Archidona. También otros autores informan acerca de ello, así por ejemplo, Sinclair quien se había llevado algunos remeros Quijos de Puerto Napo y Payamino, cuando fue a ver a los Cofanes (155). En el siglo pasado mantenían relaciones poco amistosas con los Záparos. Cuando estos se encontraban con los Quijos, a ser posible no se tomaban en cuenta mutuamente, ni se ofrecían chicha (156). En este caso, la reserva demostrada es explicable, ya que muchas veces, por encargo de los blancos, los Záparos devolvieron a Quijos que se habían refugiado en regiones intransitables.

Los Quijos se creen superiores a sus vecinos no cristianizados.

Con desprecio, los llaman "aucas", o sea salvajes, un fenómeno que se encuentra con frecuencia entre grupos que en el proceso de la "civilización" están más avanzados que sus vecinos (157).

Sin embargo, las relaciones de los Quijos con sus vecinos no siempre han sido de naturaleza más o menos pacífica. Puede ser el resultado de cuatro siglos de dominio por parte de los blancos el que estos indios ya no den actualmente la impresión de ser muy valientes. De todas maneras, en el siglo XVI, combatían con mucho valor, tal como se desprende de los informes acerca de la conquista de la región de los Quijos por los españoles.

En aquella época utilizaban como armas de guerra lanzas de madera (que también se arrojaban), porras en forma de espada, con filo bastante apuntado y hachas de madera chonta, además de hondas y cuchillos. (158). Es de suponer que estos últimos eran de bambú, ya que todavía siguen usándose tales cuchillos cuando no tienen a mano uno de acero. Según Ortigón, las hondas eran del tipo de las llamadas "hondas a mango", es decir que en un palo se fijaban un lado de una red para sujetar la piedra, el otro lado se mantenía en la mano junto con el extremo del palo, y se soltaba para lanzar la piedra. Hasta ahora, estas "hondas a mango" no se conocieron como existentes en Sudamérica. Las hondas que en la época precolombina estaban difundidas en toda la región andina, casi siempre consistían solamente en una cinta de tela más o menos ancha. En general, llama la atención que la honda se encuentre entre los Quijos ya que más bien es típica de terreno abierto solamente (159). Las porras y hondas se abandonaron con el tiempo, pero las lanzas se han conservado hasta nuestros días, ya que al mismo tiempo sirven de armas para la caza. En los combates con los Aucas (los únicos que tienen lugar hoy día), los Quijos usan escopetas (160) y machetes que han sustituido a las porras de tiempos anteriores. A Tessmann le contaron de hondas como juguetes de niños (161). El autor no ha podido saber nada al respecto, pero de nuestra propia cultura sabemos que "bienes culturales sumergidos" se encuentran en forma de juguetes. Ordóñez de Ceballos nos informa de rodelas entre los Quijos (162). En otras partes no se mencionan pero puede ser que los hubiera, porque entre los Jíbaros (163) y otras tribus vecinas las encontramos aun hoy día (164).

En el siglo XVI, los indios que vivían en la parte septentrional de la región de los Quijos sabían defenderse de sus enemigos mediante fortificaciones. Los españoles las conocieron durante sus combates en esa región e informaron que en los caminos hubo grandes trampas-fosas donde se hundieron caballos y hombres. No dicen si al fondo de la fosa

se encontraron palos puntiagudos, pero sería probable, porque así se acostumbra a hacerlo en las trampas para la caza. Los accesos a los centros poblados estuvieron cerrados con empalizadas y en lo alto de pendientes inclinadas habían colocado rocas y troncos que cayeron sobre los atacantes cuando se aflojó una barrera (165).

De fuentes antiguas no sabemos nada sobre ataques con "gas" por parte de los Quijos. Sin embargo, hay un cuento que relata como se ahuyentan de un árbol los duendes del monte "juri-juri". Con este propósito, los Quijos encendieron un fuego y le echaron ají (*Capsicum* sp.) produciéndose un humo asfixiante (166). Por consiguiente, ellos también conocían los efectos de este humo que muchos otros grupos indios utilizaban en la guerra (167), y lo cual hace probable que los Quijos procediesen de igual manera.

Antes de emprender una expedición guerrera, en la cual participaban varios grupos, los caciques elegían a uno de entre ellos para que desempeñase las funciones de comandante en jefe. Cuando no conseguían ponerse de acuerdo en cuanto a un candidato, entonces parece que hacían decidir a la suerte tal como ocurrió en el año 1578, en el caso de los "pendes" Beto y Guami. Entre los preparativos de guerra contaba el ayuno en común, probablemente combinado con ceremonias religiosas, respecto a las que no sabemos nada. A los guerreros pintados y adornados con collares y plumas, los llamaban a la guerra con cuernos de concha y tambores de señal colocados en las alturas. Como señal de capitulación, los vencidos movían ramas verdes. Cuando hacían la paz después de las negociaciones, entonces, como símbolo de ello, rompían juntos las lanzas. (168).

A los prisioneros de guerra los hacían esclavos (169), pero también habrá ocurrido que se casaban con las mujeres y muchachas. De todas maneras, en el año 1751, informan así de los habitantes de Concepción en cuanto a sus combates con los Omagua-Yaté (170). En el siglo XVI, en Baeza solían traer las cabezas y manos de los enemigos muertos y colgarlos alrededor de las casas de los caciques. Para celebrar la victoria, organizaban grandes bacanales y los vencedores incluso se comían los brazos y piernas de los jefes de sus enemigos, ya asados o cocinados (171). A raíz de la conquista española abandonaron esta costumbre, mediante la cual es de suponer que querían hacer suyas las "fuerzas" del enemigo; pero incluso un siglo más tarde se la encuentra aún entre sus vecinos los Záparos y los Abigiras (172).

Cuando los Quijos entre ellos no se sentían suficientemente fuertes, entonces se aliaban con otras tribus, tal como ocurrió en 1578,

tanto con indios de la Sierra como también con los Omagua-Yaté (713).

La táctica de los Quijos era igual que la de la mayoría de los indios selváticos, siendo los modos de combate preferidos, el acercarse sigilosamente y atacar o asaltar repentinamente desde el acecho. Los españoles informan de asaltos realizados desde la oscuridad de la selva para atacar la retaguardia, y de frecuentes embestidas con salvas de piedras y lanzas así como ataques desde las fortificaciones, seguidas inmediatamente por la retirada de las mismas (174).

Aún hoy día, en sus combates con los Aucas, todo el arte bélico de los Quijos consiste en acercarse sigilosamente y realizar el asalto. Esta guerrilla se realiza con extremada crueldad y en general, no sólo matan a los hombres, sino también a las mujeres y niños. Pero hay casos de que a estos últimos sólo los toman presos y luego alguna familia Quijo los adopta.

Notas

- (1) Adam 1947.
- (2) Kirchhoff 1932, 88-89.
- (3) Ortegón 1958, 248.
- (4) Por ejemplo, Ortegón 1958, 242, 246.
- (5) Villavicencio 1858, 353; Castillo Renjifo 802, 112.
- (6) Basabe y Urquieta 1905, 106.
- (7) Por ejemplo, Requena 1905, a, 223; Osculati 1929, I, 217; Simsom 1882, 25; y otros.
- (8) Villavicencio 1858, 398-99.
- (9) Kirchhoff 1932, 178-82.
- (10) Lemus 1881, CX-CXII.
- (11) Pizarro 1942.
- (12) Cieza de León 1881.
- (13) Tessmann 1930, 238.
- (14) Ortegón 1958, 245-46.
- (15) Ordóñez de Cevallos 1905, 404 y en otras páginas.
- (16) Kirchhoff 1932, 178-82.
- (17) Ordóñez de Cevallos 1905, 403.
- (17 bis) Ortegón 1958, 242.
- (18) Ortegón 1958, 243; Cieza de León 1881, 65.

- (19) Ordóñez de Ceballos 1905, 400.
- (20) Ortigón 1958, 242; Ordóñez de Ceballos 1905, 406.
- (21) Ortiguera 1909, 407-08.
- (22) Ortiguera 1909, 415.
- (23) Ordóñez de Ceballos 1905, 402.
- (24) Los nombres de los caciques y cacicatos fueron tomados de las siguientes fuentes: Ortiguera 1905, Rumazo González 1946, Ordóñez de Ceballos 1905, Cabello Valboa 1951, Cabello Balboa 1945 Vivanco 1942, Jiménez de la Espada 1892 y 1897 b, y de otras.
- (25) Díaz de Pinera 1539.
- (26) Ortiguera 1909, 410, 412-13.
- (27) Grijalva 1947, 182; Bayle 1952, 364-65.
- (28) Lemus 1881, CV.
- (29) Los habitantes de San José se llamaban tal vez "Puraquilla" porque en el siglo XVI llevaban un adorno de platillos de oro. Sería de recordar los "Quillasingas" ("narices de luna") en el sureste colombiano, que llevaban este nombre por el adorno que llevaban en la nariz y que tenía forma de media luna.
- (30) Dávila 1920, 464-65.
- (31) Jiménez de la Espada 1892, 457.
- (32) Means 1932, 154-55; Bayle 1952, 372-73.
- (33) Rumazo González 1946, 125.
- (34) Por ejemplo, el 21 de Septiembre de 1870, este derecho se atribuyó a los Padres Jesuítas mediante Decreto del Ministerio de Gobierno (López Sanvicente 1894, 12-13).
- (35) Uriarte 1952, I, 63.
- (36) Simson 1886, 149.
- (37) Véase reproducción no. 98.
- (38) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 192.
- (39) Lemus 1881, CV-CVI, CX-CXII.
- (40) Osculati 1929, I, 217.
- (41) Cáceres 1892, 25.
- (42) Tessmann 1930, 238.
- (43) Cáceres 1892, 28.
- (44) Cáceres 1892, 25-37.
- (45) Villavicencio 1858, 352-53.
- (46) Véase reproducción no. 59.
- (47) Los indios lo llaman Comisario.
- (48) Probablemente, la palabra Huainaro no se deriva de la lengua quechua. En los diccionarios ecuatorianos se indica tan sólo como una particularidad de los Quijos (por ejemplo, Grimm 1896, 61), y en los peruanos no se menciona del todo.
- (49) Al Gobernador de Provincia, los Quijos le llaman "apu" (quechua=señor).

- (50) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 193.
- (51) Melo de Portugal 1905 a, 166-71.
- (52) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 192-193.
- (53) Villavicencio 1858, 379-81.
- (54) Karsten 1920 a, 62.
- (55) Tessmann 1930, 247.
- (56) Ortegón 1958, 248.
- (57) En este caso, seguimos las denominaciones de W. Schimidt (1954), quien prefiere emplear la palabra "Couvade" tan sólo para los raros casos de la couvade auténtica o severa.
- (58) Ortegón 1958, 244, 248.
- (59) La misma costumbre se encuentra entre los Canelos. Karsten (1920a, 61) la interpreta como un "fortalecimiento del niño," que a partir de ello ya no recibe daño por el trabajo del padre.
- (60) Según Porrás Garcés (1961, 51), esto sigue ocurriendo hoy día no pocas veces.
- (61) Karsten 1920 a, 71-72.
- (62) Villagómez 1919, 150; Francisco de Avila (1608) describe muy detalladamente las costumbres practicadas en la Sierra (especialmente en Huarochiri) con ocasión del nacimiento de gemelos (Trimborn 1942, 157-60).
- (63) Ortegón 1958, 246.
- (64) Rodríguez Docampo 1897, XLV; Lobato de Sosa 1595.
- (65) Maroni 1889-92, XXIX, 83; Figueroa 1904, 110.
- (66) Véase reproducción No. 100.
- (67) Ortegón 1958, 244.
- (68) Foster 1960, 122-23.
- (69) Tessmann 1930, 248.
- (70) Por ejemplo Colini 1883, 294; Pierre 1889, 50.
- (71) Véase reproducción no. 101.
- (72) Véase reproducción no. 102.
- (73) Véase lo que Jensen (1951, 83-84), dice al respecto.
- (74) Véase reproducción no. 103.
- (75) Tessmann 1930, 244.
- (76) Véase reproducción no. 104.
- (77) Véase reproducción no. 105.
- (78) Véase reproducción no. 106.
- (79) Se refiere al padre del novio.
- (80) Quechua = río grande o agua grande; nombre que los Quijos dan al río Napo.
- (81) Así en el texto quechua. Del español madrina, con la terminación "-lla" que significa más o menos. "tú madrina".
- (82) Se refiere al padre del novio.
- (83) Así en el texto quechua.

- (84) Ortegón 1958, 243.
- (85) Por ejemplo, Paz Maldonado 1897, 152.
- (86) Cieza de León 1881, 65.
- (87) Ortegón 1958, 243.
- (88) Tessmann 1930, 247.
- (89) Maroni 1889, 92, XXVII, 80 (Nota de Jiménez de la Espada).
- (90) Pierre 1889, 48.
- (91) Hintermann 1927 b, 258.
- (92) Wavrin 1948, 175-76.
- (93) Villavicencio 1858, 352.
- (94) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 178.
- (95) Muy raras veces se encuentra hoy día la costumbre española de añadir el apellido de la madre al del padre. Uno de nuestros informantes se llamaba Juan Calapuche Grefa, "ya que por la ley era igual a los blancos". Había visitado la escuela de los misioneros protestantes.
- (96) Por ejemplo, Jiménez de la Espada 1927, 28, LXVIII, 192.
- (97) Colini 1883, 292.
- (98) Ortegón 1958, 243.
- (99) Ortegón 1958.
- (100) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 473-74.
- (101) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 192-93.
- (102) Tessmann 1930, 248.
- (103) Villarejo 1953, 98
- (104) Karsten 1926, 147.
- (105) Ortegón 1958, 248.
- (106) Karsten 1920 b. 92-94.
- (107) Karsten 1930, 4-6; Rivet 1927, 13-15.
- (108) Según una comunicación verbal del Dr. José María Arguedas (Lima 1956).
- (109) Rodríguez Sandoval 1949, 101.
- (110) Probablemente de "tahua" que en el quechua del Cuzco significa cuatro.
- (111) Karsten 1930, 15; Karsten 1920 b, 82.
- (112) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 155-56.
- (113) Karsten 1920 b, 94-96.
- (114) Ortón 1870, 167.
- (115) Porrás Garcés 1961, 52.
- (116) Véase reproducción No. 107.
- (117) Por ejemplo 1570 (Peña 1943-44, 83).
- (118) Por ejemplo 1808 (Sánchez Rangel 1905, a, 23).
- (119) Con ello, probablemente quiere expresarse que el entierro está terminado después de ahuyentar a los espíritus malignos que siempre se reúnen en la cercanía de un muerto, y que entonces el

- cadáver se queda para siempre en su tumba.
- (120) Hintermann 1927 b, 262; Tessmann 1930, 248.
 - (121) Holloway 1932, 227.
 - (122) Simson 1886, 145.
 - (123) Simson 1886, 156.
 - (124) Ortegón 1958, 243, 248.
 - (125) Simsom 1886, 135.
 - (126) Pierre 1889, 53; Simson 1886, 131.
 - (127) Por ejemplo Ortegón 1958.
 - (128) Ordóñez de Ceballos 1905, 402.
 - (129) Ortegón 1958, 243.
 - (130) Armas Medina 1953, 414-22.
 - (131) Jiménez de la Espada 1927-28. LXVIII, 463-69.
 - (132) Andrade Chacón 1955, 6-7.
 - (133) "macanero" – "portador de la porra" (de quechua = macana = porra, con terminación española); "Banderayoc" – portabanderas (de banderas y la partícula posesiva quechua "yoc"); "lanza-yoc" – portalanças (de lanza y la partícula posesiva quechua "-yoc").
 - (134) Véase reproducción no. 99.
 - (135) Véase reproducción no. 9.
 - (136) Este baile se describirá detalladamente en el capítulo "Música y danzas".
 - (137) Ordóñez de Ceballos 1905, 412.
 - (138) Rodríguez Sandoval 1949, 125.
 - (139) Por ejemplo 1835, 1837, 1851 (Rubio Orbe 1954, 31-33, 45-46).
 - (140) Rubio Orbe 1954, 69.
 - (141) Véase reproducción no. 108.
 - (142) Lemus 1881, CVII.
 - (143) Ortegón 1958, 246.
 - (144) Villavicencio 1858, 381.
 - (145) Ortegón 1958, 242.
 - (146) Villavicencio 1858, 357.
 - (147) Ortegón 1958, 243.
 - (148) Villavicencio 1858, 352.
 - (149) Basabe y Urquieta 1905, 106.
 - (150) Cáceres 1892, 26.
 - (151) Villavicencio 1858, 353.
 - (152) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 474.
 - (153) Almagro 1866, 131; Barreiro 1926, 382, 391.
 - (154) Ortegón 1958, 242.
 - (155) Sinclair 1929, 216.
 - (156) Simson 1878, 503.
 - (157) Mühlmann 1951, 97.

- (158) Cabello Balboa 1945, 68; Ortegón 1958, 243; Ortiguera 1909, 409-10; Rumazo González 1946, 126; y otros.
- (159) Métraux 1949 a, 252-53, mapa 4.
- (160) Blomberg 1956, 31.
- (161) Tessmann 1930, 244.
- (162) Ordóñez de Ceballos, 1905, 402, 410.
- (163) Stirling 1938, 86-87.
- (164) Métraux 1949 a, 259-61, mapa 5.
- (165) Díaz de Pinera 1539, Sánchez Barreda 1560; Cabello Balboa
- (166) 1945, 72; Ordóñez de Ceballos 1905, 400, 402, 410; y otros.
- (166) Dávila 1920, 464.
- (167) Métraux 1949 b, 394.
- (168) Ortiguera 1909, 409, 415-16; Ordóñez de Ceballos 1905, 402, 410 y otros.
- (169) Ordóñez de Ceballos 1905, 406.
- (170) Uriarte 1952, I, 98.
- (171) Ortegón 1950, 242-43.
- (172) Chantre y Herrera 1901, 243-45.
- (173) Ortiguera 1909, 417-18; Lizárraga 1909, 527.
- (174) Por ejemplo, Díaz de Pinera 1539; Sánchez Barreda 1560.

PARTE III

CAPITULO VI

CULTURA RELIGIOSA Y ESPIRITUAL

Creencias religiosas y brujería

Si nos adherimos al criterio ampliamente documentado de Rudolf Otto, según el cual, con "religión" se entiende el encuentro del hombre con lo "sagrado" y su actividad correspondiente (1), resulta que esta definición abarca también parte de aquellas creencias y actos que en la literatura se encuentran con las denominaciones de "brujería", "magia", y otras parecidas. Se trata de aquéllas cuyo "funcionamiento" sólo puede explicarse en las creencias religiosas. Seguramente, resulta factible efectuar una distribución fenomenológica entre la "religión" y aquellas clases de "brujería" que no se basan en creencias religiosas, tal como lo hace por ejemplo, Josef Haekel (2). Pero con fines de exposición y debido a que en la práctica, los límites entre "religión" y "brujería" resultan inciertos entre los Quijos, trataremos de ambos fenómenos conjuntamente, al igual que lo hacen por ejemplo Métraux y Zerries al tratar de la religiones de los pueblos primitivos de la América del Sur en general (3).

Según Zerries, en las partes sudamericanas no andinas, el brujo, curandero o chamán (como quiera que se le llame de acuerdo con el criterio del autor o su posición afectiva), puede considerarse como centro de la vida religiosa en el sentido más amplio de la palabra (4). Esta constatación general de Zerries es valedera también para los Quijos, así que comenzaremos tratando de la posición y función del "brujo". En este estudio conservaremos la denominación neutral de brujo o hechicero, porque se usa generalmente en la literatura que trata de los Quijos;

sin embargo, lo mismo se podría emplear la designación de "chamán", empleada por Métraux y Zerries (5), ya que entre los Quijos se encuentran los mismos fenómenos típicos del "traslado en estado de trance", del "viaje al cielo" y de la "evocación de espíritus auxiliares", como se hallan también en el chamanismo siberiano que dio el nombre a esta manifestación.

Ya en las primeras fuentes del siglo XVI se señalan la influencia y el "poder" de los brujos Quijos (6). Tal como queda expuesto en el capítulo sobre "estructura política y vertical", desgraciadamente no podemos averiguar si en aquella época todos los brujos ejercían al mismo tiempo las funciones de cacique. Pero en algunos casos habrá sido así, por ejemplo, cuando Ortiguera habla de Beto y Guami como "indios caciques y hombres principales" (7). Los brujos se llamaban "pendes", lo cual significa hechicero (8). El mismo autor dice también que en el idioma de ellos, "pende" significa tanto como "Dios del país", lo cual a nuestro juicio no quiere decir que la posición del brujo fuese semejante a la de un dios, sino que simplemente caracteriza la posición poderosa de los pendes. En cuanto a su poder, sabemos que podían "hacer llover", "resucitar muertos", "transformar hombres en plantas y plantas en hombres" y otras cosas más. No se dice si durante sus prácticas, los brujos se ponían en estado de trance, sirviéndose para ello de alguna droga, pero es de suponer que así haya sido porque se dice que "les apareció el diablo y habló con ellos", y que "sabían trasladarse al otro mundo" (9), y ambos son fenómenos que los brujos hoy día no alcanzan sino en estado de trance.

Entre los cometidos de los brujos contaba también la adivinación. Ordóñez de Ceballos informa por ejemplo, que se observó el vuelo de una garza, para saber si una expedición guerrera resultaría con éxito y Ortigón escribe que primero masticaron la coca, luego se la sacaron otra vez de la boca y observaron los hilos y colores que en ella se formaron y constataron que de esta manera pudieron ver todo lo que les pareció digno de saber (11). En el mismo lugar sabemos también que los brujos vendían su sabiduría por vestidos y otros objetos de trueque (12). Hasta el día de hoy se hacen pagar por su actividad como tales.

Una vez que los Quijos oficialmente se hubieron convertido al cristianismo, no abandonaron por completo la hechicería, pero han mantenido mucha reserva frente a los sacerdotes y los funcionarios estatales. Casi no hay otra explicación de la completa carencia de noticias respectivas durante los siglos XVII y XVIII, si no hemos de suponer que estos asuntos no se mencionan a propósito, a fin de no reducir el éxito de la propia actividad. Por un lado, Basabe y Urquieta informa en 1754,

que existe mucha brujería y adivinación entre los Quijos (13); por otro lado, en 1799, Hernández Bello niega la existencia de hechicería entre ellos (14). En este lugar, puede prescindirse de tratar de las muchas disposiciones tanto reales como eclesiásticas que fueron emitidas en la lucha, muchas veces sin éxito, contra la "idolatría" de los indios, menos aún porque conocemos muchas disposiciones generales (15), pero ninguna que se refiera exclusivamente a los Quijos.

Luego, en los informes de científicos viajeros de los siglos XIX y XX (16) se encuentran nuevamente mayores detalles relativos al brujo de los Quijos, el "sagra" o "yachac" (quechua = el conocedor, el sabio). Cada "sagra" debe pasar por un período de formación que, generalmente, tiene lugar cuando el candidato tiene entre 12 y 15 años. Normalmente, el padre también es "sagra" e instruye a uno o varios de sus hijos. Pero también se da el caso de que espontáneamente, un muchacho se va como aprendiz con un "sagra" o que su padre le envía. Durante el período de formación, o sea algunos meses, los novicios tienen que tomar cada segunda tarde, cantidades cada vez mayores del jugo profundamente negro de hojas de tabaco remojadas en agua, a fin de acostumbrarse a "beber tabaco", que es condición previa para un futuro brujo. A pesar de que no se nos ha dicho nada acerca de la finalidad con que se toma el jugo de tabaco, podemos suponer que con ello se quiere alcanzar un crecimiento de la fuerza mágica general del cuerpo y de sus resistencias, contra espíritus malignos, tal como nos informa por ejemplo, Karsten en cuanto a los Jíbaros (17) y como se sabe también de otros pueblos sudamericanos (18).

Después de algún tiempo, también se acostumbra al novicio a tomar "ayachusca" (la decocción de la liana *Banisteria caapi*) sobre cuyo significado se informará más adelante.

Durante el aprendizaje, el novicio está sometido a severos ayunos. Como dieta diaria sólo se le permite comer algunos pequeños plátanos cocidos o medio huevo. Pero puede irse a la selva a fin de cazar con la bodoquera y luego comer a determinados pájaros pequeños (al autor le mencionaron los "pangamascapishcu" y "sasepishcu"). La época de ayunar es seguida por un período de unas 3 ó 4 semanas, durante las cuales se permite la comida diaria normal, y luego se reanuda la dieta.

Algún día, cuando el novicio pasa solo por la selva, se encuentra con su espíritu auxiliar. Puede ser una "sachahuarmi" (quechua = mujer de la selva) en forma de una india muy bonita con cinturón ancho y bonitos collares o un "sacharuna" o "yacuruna" (quechua

= hombre de la selva o hombre del agua respectivamente). Estos seres informan al "sagra" de aquellas cosas que deben saber en su calidad de brujos. Algunos "sagras" dicen que reciben regalos de sus "supais" (quechua = diablo, también espíritu), por ejemplo, cajetillas de cigarrillos y otras cosas, porque aun después de terminar el período de información, los "sagras" salen de vez en cuando solos a la selva, a fin de hablar con su "supai". Se consideran de especial sabiduría aquellos brujos cuyo espíritu auxiliar es el "maquipucuc-supai" (nombre que no puede interpretarse con seguridad). Este va muy bien vestido, lleva un sombrero y es más inteligente que los demás supais. De un brujo muy temido que en 1955 vivía en la parte superior del río Tena, nos decían que su "supai" tenía aspecto de gringo y que le había dotado de mucho "poder", introduciéndole por la boca, "lápices, tijeras y navajas" y otros objetos. Según algunos de nuestros informantes, estos "gringos-supai" son pequeños como muñecos, según otros tienen la estatura normal de un hombre. Aparte de este dato, el autor no ha podido obtener otros acerca de la adquisición de las "flechas mágicas", como hoy día llaman también a los objetos mencionados. Sólo decían que cuando se es "sagra" se las tiene. Según Tesmann, los novicios reciben las "flechas mágicas" de su maestro, después de haberle pagado (19).

Antes de terminar la formación, a los novicios se les somete a una prueba, realizada por el "supai uchutican" (denominación que no puede traducirse) que tiene una cabeza gigante con mucho pelo. Cuando los novicios pasan por la selva, los empuja y si no se caen, entonces llegarán a ser poderosos brujos. El abundante pelo de estos "supais" es una característica de los "duendes del monte", muy difundida en Sudamérica, y Zorries dice al respecto "que al nacer estos seres, podría haber influido la visión de grandes monos parecidos al hombre" (20).

Después de su período de aprendizaje, los novicios no son considerados inmediatamente como brujos perfectos. Primero tienen que acreditarse durante algunos años y vigorizar sus fuerzas tomando más jugo de tabaco y "ayac-huasca".

Generalmente, los "sagras" reciben su formación durante la juventud, pero también ocurre que hombres adultos se hacen brujos. Sin embargo, de ellos dicen que no alcanzan larga vida, probablemente porque no pueden soportar la "fuerza mágica".

Wavrin supo que aquellos que quieren llegar a ser brujos, comen un poco de tierra roja. A raíz de ello se hacen buenos médicos o malhechores. Dice que no todos tienen el valor de someterse a esta prueba, porque Dios ha encargado a los brujos hacer bien a la humanidad y no lo contrario, y a los malos, los castiga (21).

Aún en nuestros días, los brujos ejercen mucha influencia. Su actividad puede ser tanto protectora como maligna. Antes de ejercer sus prácticas, toman "ayac-huasca" (Banisteria caapi) y con ello entran en estado de trance. En la parte septentrional de América del Sur, la liana Banisteria caapi se conoce con los nombre más diferentes (Yajé, Natéma, Caapi y otros). El nombre "ayac-huasca", usual entre los Quijos, significa en traducción verbal "liana amarga", lo cual se nos confirmaba repetidas veces como contestación a nuestras preguntas. Hablando ligeramente, la primera "c" casi no se pronuncia, de modo que la palabra suena como "aya-huasca" (liana del alma o del muerto). A Karsten, esta forma le gusta más y afirma que habrá sido la más antigua, por lo cual, la usa (22). Reko da las traducciones de "vino del hombre muerto o "planta de los sueños" (23), que en nuestra opinión son productos de la imaginación aún más extraños que "liana del alma" que por lo menos resulta comprensible.

En la "ayachuasca" se encuentra un alcaloide, llamado "Banisterina" o "Yageina", que produce el deseado estado de trance (24). Antes de tomarla, algunas piezas de la liana se despedazan y se cocinan en una olla con agua, hasta que se produzca el extracto amargo. Después, el brujo empieza a sentir sueño y luego de media o una hora comienzan las visiones, durante las cuales ve imágenes ricas en colores y también presencia escenas eróticas. Estos sueños han motivado que hoy día, la "ayachuasca" la tomen también lagunos blancos de la parte superior del Amazonas e incluso los indios lo hacen por el mero placer, aunque las primeras tentativas tienen por resultado un gran malestar y luego un grave "chuchaqui". Pero para el brujo, estos sueños no son sino el agradable resultado adicional. En estado de trance quiere y puede relacionarse con los "supais" y ve, por ejemplo, cómo avanzan hacia él las "flechas mágicas" que le envían otros "sagras" enemigos y que quieren enviarle enfermedad y muerte. Muchas veces, las "flechas mágicas" se anuncian mediante un centelleo sólo percible por el brujo. Este recoge las flechas y las coloca a su lado, pero como le molestan, ruega al rayo que caiga abajo y destruya las "flechas mágicas". En la mayoría de los casos, consisten en pequeños pedazos de madera chonta. No fue posible averiguar con seguridad si esta madera se utiliza porque es una de las más duras, o si creen que la palma chonta está "poseída por un espíritu maligno" y que por ello posee un "poder mágico para la hechicería maligna", como dice Karsten (25). El mismo autor informa también que los "sagras" poseen piedras de forma y color poco usuales, que se consideran cargadas de energía. Ningún "sagra" podría ayudar a un indio victimado con tal "flecha mágica". (26).

Para defenderse de las "flechas mágicas", los "sagras" Quijos

usan también un haz de hojas de la planta "huairashinapanga" (eso es: hoja como el viento). Con razón, Zerries considera estos haces de hojas un sustituto de la matraca que entre la mayoría de las tribus sudamericanas cuenta entre los parafernales más importantes de la brujería (27).

Los Quijos creen que todas las enfermedades cuya causa no conocen (como por ejemplo, en el caso de que caiga un árbol y cuando hay heridas a raíz de una pelea), son consecuencias de la actuación de "sagras" enemigos, y por ello, la curación de enfermos cuenta también entre los cometidos de un "sagra". Pero en este lugar no nos ocuparemos más detalladamente de ello, porque en el capítulo sobre "medicina" se tratará de la curación realizada por los "sagras". Aquí sólo es de mencionar que se trata de apartar las flechas mágicas de otros sagras, las que motivan la enfermedad.

Los indios de la región de Tena y Puerto Napo saben que entre los Canelos del río Villano se encuentran algunos brujos especialmente poderosos que se llaman "bancos". No pueden comer la carne de determinados animales, como por ejemplo de las diferentes especies de jabalí. En el estado de trance causado por la "ayac-huasca", los "banco-supai" (de los cuales hay 3 ó 4 clases) vienen a verlos por el aire, en ferrocarril (sic!). Se sientan sobre la espalda del banco y hablan mientras que éste guarda silencio. Uno de ellos es el "huasquero", el "dueño" de la "ayac-huasca", y canta mientras que algún otro "banco-supai" cura, por ejemplo, a un enfermo. Estos "supais" pueden también evocar las almas de los muertos, las que entonces hablan con sus familiares. Pero las almas, sólo las ve el "banco".

Ahora, cuando un "sagra" de los Quijos molesta a los indios y éstos no saben defenderse de él, entonces solicitan la ayuda de un "banco". Antes de empezar el viaje, éste toma "ayac-huasca" y pregunta a los "supais" por el camino y el mejor método de vencer al "sagra" enemigo. Los "supais" purifican también el camino del "banco", a fin de que no se enferme. Según los Quijos, el "banco" embruja tanto al sagra, que éste olvida todo su arte y pronto después se enferma y se muere.

Algún día, uno de estos "bancos" llamado Gabriel López o "quilluuma" (cabeza amarilla) se encontró en el camino de vuelta desde Quito y le mordió una serpiente que le había enviado otro "banco"; cuando murió la serpiente, él también falleció. Su hijo no pudo ayudarle porque había interrumpido su formación y se había ido a Guayaquil a ganar dinero. Después de morir su padre, se fue inmediatamente a pasar un año con un "banco" a orillas del río Villano, a fin de ter-

minar su aprendizaje.

En el siglo pasado, los blancos aprovecharon la creencia de los Quijos de que los brujos Záparos eran más poderosos y se servían de algunos Záparos para que hicieran volver a la cercanía de los pueblos a aquellos indios Quijos que se habían retirado a la selva. Tres o cuatro Záparos traían con frecuencia hasta a cien Quijos (28). Ya que los Canelos del río Villano son Záparos quechuizados, parece que se trataba de los mismos "banco-sagras".

Ahora, después de esta digresión sobre los "bancos", con la cual queríamos señalar que se reconoce también a brujos extraños, indicaremos otras funciones más de los "sagras" Quijos. Entre ellas, se encuentra la adivinación en el sentido más amplio de la palabra. En Loreto, cuando el brujo está en estado de trance debido a la "ayac-huasca", se le aparece la "mama ayac-huasca" en forma de una gran Boa constrictor que se enrosca por él y a la cual pregunta todas las cosas que está interesado en saber. Por este motivo no matan a la Boa.

Los "sagras" se sirven también de otra droga llamada "huanduc" (patura arborea) para entrar en estado de trance. Durante ello se hacen "videntes" y ven, por ejemplo, dónde se encuentra un objeto perdido, quién es el ladrón y en qué parte del río se hallan en ese momento la mayoría de los peces. El "dueño" de esta planta es el "haunducpaya" (= el viejo huanduc) quien viste una sotana verde. Rascan el corazón del tallo de la planta, lo diluyen en agua, y lo absorben por la boca o la nariz.

En cuanto a otras aptitudes de los "sagras" se dice, por ejemplo, que pueden atravesar la tierra y andar por debajo del infierno. Esto lo afirman por ejemplo, dos "sagras" hermanos de Hauacamayo, río abajo de Santa Rosa, que se llaman Xavier Verde y "añango" (= hormiga; éste último nombre es un "burlashuti"). Xavier Verde murió hace algunos años, y "añango dice de sí mismo que es el "sagra más poderoso" y no morirá nunca. Hay un cuento transmitido por Wavrin y también según este los "sagras" pueden rendirse al mundo subterráneo, cuyas puertas, en este caso, han de encontrarse debajo de los remolinos del río Napo (29). En tiempos anteriores, los "sagras" sabían transformarse temporalmente en felinos (jaguars, pumas, etc.), tanto a sí mismos como a otros (30). Dicen que hoy día, ya no lo pueden hacer, y muy en general se dice que "en los buenos tiempos pasados", los "sagras" eran más poderosos que en nuestros días y que su sabiduría era mayor.

Pero aun en nuestros días, los indios de la Sierra creen que los

“sagras” del Oriente son más poderosos que sus propios brujos, los cuales van allá para formarse e instruirse. La primera información que tenemos al respecto, data de mediados del siglo pasado, pero probablemente ocurría así desde hace mucho tiempo. En 1865, Jiménez de la Espada encontró en Archidona a varios indios de la Sierra que estuvieron de aprendices del “sagra” Vicente Guya y le pagaron con vestidos y otros objetos (31). En 1938, Disselhoff se hizo “tratar” por algunos brujos cerca de Otavalo y observó que los procedimientos eran casi idénticos a los de los “sagras” selváticos, enterándose al mismo tiempo que los métodos e ingredientes provenían del Oriente (31). Pero por lo visto, ocurre también que a su vez, algunos “sagras” Quijos aprenden la brujería de los Colorados, que viven en la pendiente occidental de los Andes. (33).

En casos complicados, se llama a los “sagras” de la tierra baja para que vayan a la Sierra, y ahí ganan mucho dinero, porque no sólo los indios sino también los blancos se sirven de ellos. En cuanto a los “sagras” Quijos al autor se lo han confirmado repetidas veces, y él mismo encontró en Quito a un brujo Canelo de Puyo y en otra ocasión presencié en casa de él como curó a una mujer enferma de la Sierra.

Finalmente es de mencionar que en general “los sagras” son más conservadores que los demás indios y entre ellos se encuentran aún muy difundidas las costumbres de teñir de negro los dientes y pintarse el rostro.

Según se ve en lo anteriormente dicho, el brujo de los Quijos es “el mediador entre este mundo y el de más allá” (34). Ciertamente es que en la estructura social no ocupa una posición especial en el sentido de una clase determinada, pero se distingue claramente como “un funcionario de una institución religiosa, dotado de un poder misterioso” y se halla “como líder religioso frente a los profanos.., así que podemos considerarlo como perteneciente a los “sacerdotes” en el sentido más amplio (35).

Aparte de los ya mencionados “supais” como espíritus auxiliares del brujo, los Quijos conocen otros seres trascendentes más, que pueden clasificarse entre los **duendes del monte**.

A una especie de estos “supais”, se lo imaginan como un hombre barbudo que viste sotana como un misionero, pero cuyos pies no miran hacia delante, como es corriente entre los hombres, sino hacia atrás, lo cual es característica típica de los duendes del monte (36). Dicen que cuando un indio se encuentra con uno de estos “supais”, se

muere en el acto. Nuestros informantes oían hablar de sus padres que se habían encontrado a tales muertos con la mirada vidriosa y las extremidades convulsivas. Cuando en días bonitos y soleados, de repente se va nublando el cielo y empieza a tronar y relampaguear, entonces significa que estos "supais" salen a matar a hombres. De uno de estos supais se cuenta que anteriormente vivía en una pendiente boscosa en el camino entre Archidona y Tena. Cuando pasaba un indio, el "supai" silbaba y cuando el Quijo miraba para atrás, se moría al mirar al espíritu. Un día llegó un "Cocama" (un indio de la parte superior del Amazonas) que era un brujo poderoso. Le dió la una vuelta al cerro, así que en adelante, el lado habitado por el "supai" ya no daba al camino, y nuevamente resultó sin peligro caminar de Tena a Archidona. Ya en 1740, Magnin menciona que los indios de Maynas tenían la idea de un diablo de cutis blanco y vestidos negros que cargaba una escopeta sobre el hombro (37). Seguramente, con ello se hace referencia al "supai" de los Quijos en forma de un sacerdote aunque, por motivos comprensibles, el Padre no lo dice expresamente.

También el "malage-supai" tiene aspecto de misionero. Al mirarlo, los indios se enferman, tienen fiebre, vomitan y mueren pronto.

El varias veces mencionado "supai uchutican" con la cabeza gigante y el pelo abundante golpea con su hacha las raíces aéreas de grandes árboles, antes de que empiece a llover. Hay dos "supais" diferentes que llevan el nombre de "ingaro"; uno de ellos es un ser humano con cuernos y rabo. Hacia la medianoche, en la selva se le puede oír gritar durante aproximadamente una hora, sin interrupción. Anteriormente, el otro "supai ingaro" pasaba por las selvas en forma de un mono gigante y mataba a los hombres.

Hace algunos años, a uno de nuestros remeros de Latas (cerca de Puerto Napo), se le apareció un "supai" en forma de una bella mujer con cabello hasta la cintura, la cual echó piedras y luego desapareció de repente. De la región de Tena, Porrás Garcés informa de un duende del monte con una sola pierna, llamado "chullachaqui" (= "unípedo"), quien a solicitud de los indios mató un águila que raptaba los animales domésticos. La echó contra una roca y hasta hoy día puede verse el grabado rupestre, por los contornos del águila que se marcó en la roca (38). Entre los duendes del monte y del agua que son enemigos del hombre, se encuentra también el espíritu malo, que en forma de un hombre, una serpiente o un pez deja preñadas a las mujeres que durante el período de menstruación van a la selva o a tomar un baño (39).

También en aquellos cuentos que nos fueron transmitidos por

Wavrin y Dávila, los "supais" desempeñan un papel importante. Wavrin menciona a uno en forma de un ser humano que asusta a los indios (40), así como una Boa que devora a los hombres y que vive en el río Napo cerca de un lugar de la orilla que se llama Huacamayo. Cuando una canoa pasaba por este lugar, el Huacamayo (papagayo arara, que dió el nombre a este sitio), llamaba a la Boa y ésta devoraba la canoa y su tripulación. Finalmente, los brujos se trasladaron a este lugar para matar a la Boa y después de haber ayunado larga y severamente, el primero de ellos llegó y fue comido por la boa. En una sala dentro del vientre del reptil encontraron a todos los que habían sido devorados. Con un cuchillo, el brujo cortó el corazón de la serpiente y abriendo la pared del estómago puso en libertad a todos los encerrados (41)..

Dávila también informa de boas que comen hombres (42). Asimismo, nos transmite dos cuentos relacionados con "supais" llamados "juri-juri", que viven en la selva en árboles huecos y matan a los hombres para comer sus sesos. La "madre" de ellos es una mujer de edad que vive en una cueva en la selva. En uno de los cuentos, los "juri-juri" toman venganza de que los cazadores desprestigiaban a los monos aulladores y arrancaban los ojos a los primeros (43). Zerries compara este cuento con otros de los Arawak y Warrau de la Guayana y señala su "carácter claramente cazador". Cree poder suponer que los "juri-juri" mismos también "tienen calidad de monos" (44).

A ser así —y en el fondo no hay argumento en contra de esta suposición— la mencionada mujer vieja puede considerarse como "dueña de los monos aulladores". Al tratar de los brujos ya se han mencionado algunos "dueños" o "padres" y "madres" de determinadas especies de animales y plantas, así por ejemplo, el "huanducpaya" y la "mama ayac-huasca". Entre los Quijos, igual que en muchas culturas indias de América Central y del Sur, la creencia en seres trascendentes en forma de felinos ocupa un lugar muy importante (45). Así es que los Quijos hablan del "jaguar del mundo" (46) y de la "madre jaguar" (47) que se consideran los dueños de los felinos. Todos los rebaños animales, especialmente los "huangana" (Pecari; *Discotyles*) tienen como dueño un "supai" que les acompaña y les protege. A los cazadores les aparece en forma de una mujer vieja o de un hombre blanco barbudo que viste como un padre y los desvía de tal manera que se pierden en la selva y sólo después de mucho tiempo consiguen salir de ella (48).

El cuento no. 4 del Apéndice es de Avila y relata que el "dueño" de los tapires, "un hombre blanco bien vestido" pide que el cazador le deje una oreja, una pata y el rabo de los tapires cazados y que en el camino coloque bayas rojas en forma de cruz. Además, dice que el

cazador no debe comer nada de la caza, caso contrario se enfermaría y moriría. Tenemos aquí un ejemplo muy bueno de "los resultados del mundo de ideas de los cazadores" de los Quijos, eso es, "la reconciliación del animal muerto, o de su alma" (43), porque en el cuento, el mismo "dueño" de los tapires se llama el "alma" de ellos.

En 1577, Ortegón dice que los indios veneran algunos higos llamados "coquindos", así como árboles y pájaros (50), y de ello podemos tal vez deducir que estas plantas y animales tenían "determinados dueños" o se consideran como habitados por "espíritus".

Esto sigue siendo valedero en cuanto a la tierra misma y algunas altas montañas. La "madre tierra" ("pachamama") llegó a ser la madrastra de los héroes mellizos (51). No hemos podido averiguar y probablemente no ha sido así, que exista un culto dedicado a ella, tal como se encuentra muy difundido, por ejemplo, en la región andina (52). Tan sólo dicen que la tierra tiembla cuando se mueve la "pachamama". Existe una determinada tierra roja que pertenece al "duende de la tierra supai" (53). Según Karsten, los espíritus de las montañas ("urcusi-pai") son las almas de poderosos caciques y brujos (54), y entre ellos tienen un poder especial los de los nevados de los Andes, los llamados "rasu-urcu-supai". Hacia fines del siglo XVI, Ordóñez de Ceballos, cuando ascendió al volcán Sumaco, se encontró con un brujo que allí quería hablar con el diablo (55).

Las creencias de los Quijos acerca de los "sagras" y "supais" no siempre corresponden a una estructura de dogmas bien definida, pero menos aún lo hacen las relacionadas con el **alma, la muerte y el más allá**.

Generalmente, saben que el hombre tiene un alma ("aya"), sobre cuyo aspecto exterior no puede decirse nada, ya que es "invisible". Pero a veces se oye decir que tiene la apariencia de un "hombre", y de esta creencia resulta la frecuente dificultad de tomar fotos a los indios. Especialmente las mujeres, que tienen contacto menos estrecho con los blancos, temen "perder su alma".

Cuando la muerte no es resultado de una edad avanzada, los Quijos creen que ha habido embrujamiento por parte de un "sagra" o "supai". En cuanto a la suerte del alma después de la muerte, el autor observó que la creencia más difundida al respecto, es aquella de que las almas de los brujos se convierten en felinos que, durante algún tiempo, se quedan cerca de la tumba, mientras que las almas de los demás indios permanecen aún en el cuerpo durante algunas semanas. Parece que en

ello se refleja la idea del "cadáver viviente". Mientras que los restos mortales no se hayan descompuesto, no termina la existencia del difunto, y por ello es que, durante algunas semanas lo colocan alimentos sobre la tumba. Tan sólo una "segunda muerte", o sea la pérdida de la forma exterior del cuerpo, extingue su "vida" para siempre. Con esta idea se explica un dato de Ortegón del siglo XVI, acerca de los Quijos de Baeza, que dice que a sus muertos los entierran debajo de la hoguera de las casas y a otros los embalsaman con brea y les cuelgan en el humo (56). Habrán querido prolongar la "segunda vida" de estos otros (seguramente caciques o brujos) o salvarles de la segunda muerte definitiva. Tanto la misma idea del "cadáver viviente" como también el tratamiento del cadáver, distinto según la capa social, son indicios que esta creencia fue adoptada de la Sierra, donde los españoles encontraron muchos ejemplos de ella, especialmente en la parte que hoy día pertenece a Colombia. (57).

"Después de algún tiempo" (probablemente quiere decir el período hasta la descomposición del cadáver"), el alma del brujo, convertida en un felino, abandona la cercanía de la tumba y se traslada a alguna parte en la selva. Nuestros remeros de Latas nos contaron que los brujos toman el jugo de una pequeña planta llamada "pumayuyu" (= planta de puma), a fin de convertirse en felino después de su muerte, y que por ello no se matan los "tigres".

En la región de Loreto, todos los indios creen que después de morir, su alma se convertirá en un felino (58). Wavrin dice que a este propósito tienen que comer una "piedra negra" mezclada con determinadas hojas (59). En otro lugar, el mismo autor dice que sólo los malos se transformarían en "jaguares"; como habían sido hombres, el Quijo no los teme sino que se bate con el animal como con un hombre (60).

En Tena creen que los brujos llevan las almas de los muertos a un "pueblo de almas", situado en la selva entre Archidona y Tena, y que existe un pueblo especial para aquéllos que, durante su vida, han tomado "huanduc" (*Datura arbórea*).

A aquellos brujos que a raíz de comer una determinada tierra roja se han hecho "sagras malignos", al día siguiente del entierro se les encuentra desnudos y tumbados boca abajo sobre la tumba, y se ve claramente el hueco por donde han salido de ella. Luego de dos días y dos noches, el cadáver se hace duro y rígido y desaparece repentinamente. Entonces, el muerto ha "comenzado su viaje" y en forma de esqueleto con una sola pierna tiene que andar Napo arriba, en la orilla derecha. En su camino, debe dar la vuelta alrededor de cada afluente y cada quebra-

da, hasta llegar a las fuentes del Napo, las que también debe rodear, para luego volver por la orilla izquierda. De este viaje largo y penoso se salva tan sólo cuando llega a la montaña llamada "Las Galeras", donde se reúnen todos los brujos después de su muerte. Como único equipaje, estos esqueletos cargan su corazón en un pequeño saco que cuelga de un cordel pendiente del pecho. Su única esperanza es que en camino encuentren un hombre y lo puedan matar, porque de esta manera se libra el esqueleto, mientras que el muerto tiene que seguir el viaje en forma de esqueleto. Si uno se encuentra con alguno de estos espíritus, tiene que luchar o intentar matarlo, cosa que se consigue solamente cortando el cordel, del cual cuelga el saco con el corazón. La tierra rojiza que se mencionó más arriba, es de los corazones de tales espíritus esqueletos (61). Desgraciadamente, no se dice lo que llega a ser de los espíritus esqueletos muertos. Seguramente "desaparecen", mientras que su "alma" en el corazón se convierte en tierra roja y con ella se introduce nuevamente a otro brujo. El hecho de que esta tierra rojiza se considere como algo "muy especial", se refleja en aquella persona que la come, tiene luego que ayunar durante quince días y absorber jugo de tabaco por la nariz. En este caso, el alma de un brujo maligno aparece en forma de duende del monte, porque el hecho de tener sólo una pierna es una de las características de ellos (62).

Respecto de la suerte de las almas después de la muerte, se dice además que algunos brujos llegan a ser "duendes del monte" (63) y que las almas de los que se ahogaron en el río, viven en un pueblo al fondo del agua. El acceso se encuentra debajo de los remolinos y los dueños del pueblo son un "yacuharmi" (mujer del agua) o un "yacuruna" (hombre del agua) (64).

Las almas convertidas en jaguares toman venganza de aquellos que en vida se burlaron de ellos o les fastidiaron de otra manera. Las almas-jaguares les matan los animales domésticos y les asustan (65). Cuando un Quijo no puede averiguar cuál brujo ha traído la enfermedad y muerte a su familia, entonces cree que lo ha hecho un "animal en el cual vive el alma de un enemigo muerto" (66). Del zorro creen que es el "alma de un hombre envidioso"; juega toda clase de malas partidas al hombre y se conoce como figura mítica muy difundida tanto en la Sierra (67) como en la tierra baja (68). Del cuento No.5 contenido en el Apéndice, se ve claramente el carácter pícaro (trickster) del zorro (69).

Ya que los Quijos creen que incluso los animales tienen alma o están "poseídos de almas" no se puede pasar por alto la suposición de Zerries de que las costumbres maritales (que se componen principalmente de prohibiciones referentes a la cacería y la comida) tienen como

finalidad proteger al niño contra la "venganza de las almas animales" (70). El cazador mismo resulta demasiado fuerte contra la pequeña y débil criatura, tan unida al padre.

Según Colini, las almas de los esposos viven nuevamente unidas en el "mundo de más allá", razón por la cual sólo se casan dos solteros o dos viudos, porque de otra manera, uno de ellos se quedaría sólo en el otro mundo. (71).

También puede ocurrir que un brujo enemigo envíe almas de los muertos, para que molesten a los miembros vivos de su familia o les traigan enfermedad. Se le contó al autor que algunos indios las vieron paradas al lado del fuego o en la puerta. Estas almas tienen forma de hombre y difunden un mal olor algo parecido al de la flor de la palma de chonta. Para ahuyentarlos, se llama a un "sagra" quien, en estado de trance causado por la "ayac-huasca" los encierra en el "pueblo de almas". En esta creencia se refleja claramente el miedo de los difuntos, especialmente de los de la propia familia, porque "aya" significa tanto "alma" como también "difunto".

La brujería no está siempre unida a la persona del "sagra"; también otros Quijos pueden realizar prácticas "mágicas", así por ejemplo, fabricar medios para el **embujamiento de amor**. El modo más usual es usar las hojas de la planta "simayuca" como ingrediente más importante. Según Karsten se trata de una especie de *Peperomia* (72). El la distingue de las "múltiples plantas que se conocen con el nombre de piripiri" y "sirven todas para prácticas mágicas" (73). El autor ha sabido que el piripiri" y "simayuca" son dos nombres para indicar la misma planta. Así es que probablemente se trata de la planta "piripiri" (*Cyperus* sp.) (74), que en la parte superior del Amazonas se usa generalmente para el embujamiento amoroso y de otra clase y que se menciona ya por Magnin en el año 1740 (75). Las hojas de "simayuca" o piripiri se secan, se pulverizan y luego se mezclan con los dientes molidos del bufeo (*Inia Geoffroyensis*) (76). Entre los demás ingredientes hay que citar el corazón de un pequeño pájaro llamado "yacupishcu" (pájaro acuático), el corazón del "tiosa" (un pájaro silvestre con plumaje negro y pico rojo que "predice buen tiempo") y polvo de "manduro" (*Bixa orellana*). Si un hombre se frota la cara y las manos con esta mezcla y luego toca a una mujer, ella queda a su merced.

El mencionado pájaro "yacupishcu" juega otro papel más en la magia; cuando se le quema dejando las cenizas en el lugar, entonces crece "piripiri" en este sitio. He aquí un buen ejemplo de la creación de "plantas mágicas" del cuerpo de un animal con el cual se encuentra uni-

da también en otros aspectos. (77).

Parece que la misma idea se refleja en otro medio de embrujamiento que ha llegado a nuestro conocimiento. Matan a tiro al pájaro "turuyutu" (ortigómetra) y lo entierran en el lugar donde lo mataron, protegiendo el sitio con palos de los animales. Cuando el cadáver está podrido, sacan los huesos mayores y perforan un hueco con ellos. Ahora, cuando un hombre mira a una mujer por este hueco, "ella vendrá muy breve hacia él". Finalmente, se nos dijo también que fuman marihuana mezclada con tabaco, "para poder conquistar más fácilmente a una mujer."

Usan también marihuana como **embrujamiento de cacería**; y dicen que fuman esta droga para "ver mejor". Desde hace mucho tiempo, en el Viejo Mundo se conoce este estupefaciente hecho de cáñamo (*Cannabis sativa*) bajo el nombre de "hachich"; pero es seguro que entre los Quijos no fue introducido sino en la época postcolombina. El cáñamo se introdujo en América hacia 1545, pero se dice que los efectos estupefacientes de esta planta sólo se descubrieron en tiempos posteriores por algunos esclavos africanos del Brasil (78). La marihuana surte sus efectos sobre el cerebro y disminuye las funciones represivas, al mismo tiempo que sobresensibiliza los sentidos, así que, sonidos bajos se notan como altos y la luz normal se percibe como muy clara (79). Estos efectos descritos por Möller explican por qué los Quijos usan "marihuana" para el embrujamiento amoroso y de cacería. La marihuana no se usa pues como sólo estupefaciente. Los Quijos sólo conocen este nombre originario de México, lo cual apoya la suposición de que la "marihuana" no les llegó sino en tiempos más recientes cuando esta droga se fué extendiendo enormemente.

Las pulseras hechas de la piel de iguana confieren seguridad en el tiro; y se obtiene suerte en la cacería llevando una mano de tierra de las urnas "prehistóricas" que se encuentran con frecuencia en la región de los Quijos. El autor ha sabido que se trata de los restos del corazón y sesos del "supai ingaro", mezclados con tierra (80), y que sólo los brujos pueden servirse de este medio. Un día, en un declive a orillas del río Napo encontramos tal urna y solamente uno de nuestros remeros que había recibido enseñanza de "sagra", se llevó algo del contenido de este receptáculo. Porras Garcés informa que los brujos guardan en estas urnas los corazones de los animales por ellos cazados, "a fin de no destruir la vida en ellos". Cuando se van a la cacería frotan sus cuerpos con el contenido de la urna, comen algo de ellos y también lo dan de comer a sus perros. Creen que después de éstos, aquellos animales en cuyos cuerpos se han introducido las almas de animales cazados anteriormente

(y cuyos corazones descansan en las urnas) cruzan su camino y se dejan cazar más fácilmente (81).

Las prohibiciones y mandamientos a observar por un cazador, son otro ejemplo del "mundo ideológico de los cazadores" claramente reconocible entre los Quijos. Por ejemplo, no puede echarse el jugo de la caza inmediatamente después de cocinarla, porque de lo contrario, el cazador ya no acertaría a los animales; y el botín de caza apuntado con flechas envenenadas de bodoquera no ha de comerse con sal, para que el curare no pierda su poder. Según Karsten, las armas con que se mató a un hombre, ya no sirven para darle cacería, y el curare pierde su efectividad cuando se matan con la bodoquera serpientes, buitres y otros animales inservibles para comerlos (82). Acerca de creencias parecidas en Maynas nos informa Magnin en 1740 y Chantre y Herrera en el mismo siglo (83).

Según Tessmann, para tener suerte en la pesca, usan cierto tubérculo, en cuyo jugo lavan el sedal (84). Y nuevamente es este autor quien nos informa del embrujamiento de fertilidad para el cultivo de las tierras: a fin de avivar las llamas al quemar el claro, dice que escupen "piripiri" masticado a las llamas, y para fomentar el crecimiento de la yuca, rocían los vástagos con un extracto de "piripiri" (85).

En relación con las creencias religiosas de los Quijos, hay que tratar también del **canibalismo**, abandonado por los Quijos, desde hace mucho tiempo. Tan sólo del siglo XVI tenemos algunos datos al respecto, y ni estos son muy detallados. Ortegón informa de Baeza que trajeron las cabezas y las manos de los muertos en la guerra y los colgaron alrededor de la casa del cacique. Dice que para celebrar la victoria organizaron grandes orgías y con ocasión de ellas, los vencedores incluso comieron piernas y brazos de algunos jefes, ya asados o cocinados (86). De los Quijos de Archidona dice que solían matar y comer a los ancianos, indicando como motivo el hecho de que ya no podían trabajar (87). Y López de Gómara escribió unos 40 años antes, que a orillas del río Napo solían comer a los muertos. (88).

En definitiva, tanto el verdadero canibalismo como también el endo-canibalismo de Archidona pueden atribuirse a la misma idea de la transmisión de fuerza. Este motivo surgió ya en otra ocasión cuando, más arriba, hablamos de que la "tierra roja" del corazón de un espíritu esqueleto muerto transfiere al "sagra" un "poder mágico", y en la creencia de los Quijos, también el contenido de las urnas prehistóricas consiste de corazón y sesos de un "supai ingaro", muerto. Cuando hablan de que en Archidona, mataron y comieron a los ancianos", pro-

bablemente no se habrá tratado de todas las personas de edad sino solamente de los brujos, cuyo poder querían transmitir.

La **cacería de cabezas** está estrechamente relacionada con el canibalismo, porque también con ella quieren servirse de una "fuerza", en este caso de la del enemigo. El hecho de colgar cabezas y manos se basa en la idea de que especialmente estas partes del cuerpo son "portadores de fuerza", tal como lo expuso Schmitz al comparar el canibalismo melanesio con el suramericano (89).

Seguramente, los Quijos celebraban ciertos rituales relacionados con el acto de colgar los "trofeos" y con el canibalismo. Aunque los españoles sólo mencionan estos dos aspectos que les llamaron mucho la atención; esto se ve claramente al comparar informes del siglo XVI que fueron dados por personas que habían presenciado la cacería de cabezas y el canibalismo. De la América del Sur conocemos tales informes tanto en lo que se refiere a los pueblos de la Sierra (90) como a los de la tierra baja (91).

En el transcurso de lo que hasta aquí se ha dicho sobre las creencias religiosas de los Quijos, se ven claramente **influencias cristianas** en varios lugares. Esto no resulta nada asombroso, porque los Quijos han sido misionados desde hace 400 años; más bien llama la atención hasta qué punto se han conservado las antiguas ideas. Pero hemos de considerar que a los Quijos, la misión no los ha abarcado de manera muy intensiva ni ha podido hacerlo por motivos de la realidad geográfica y del número relativamente reducido de los sacerdotes. Y ello explica fácilmente la supervivencia de las creencias antiguas, más aún porque el brujo (natural rival del misionero) siempre tenía y sigue teniendo un contacto mucho más estrecho con los indios que el sacerdote.

Por ello es por lo que en muchos informes se encuentran quejas sobre el poco éxito logrado en el proceso de cristianización, pese a los grandes esfuerzos realizados por los sacerdotes. En 1754, Basabe y Urquieta escribe, por ej., que no se ha conseguido que los Quijos desistan de su creencia en la adivinación y la brujería (92). Hernández Bello dice en 1799 que son cristianos bastante flojos (93), el Obispo Sánchez Rangel anota en 1809, que aun tantos años después de la Conquista no han sido suficientes (94), Villavicencio habla en 1858 de su conocimiento muy incompleto del cristianismo (95) y en 1955, Andrade Chacón dice que tan sólo practicaban una forma muy vaga del catolicismo (96).

Al hablar con los blancos, los Quijos gustan caracterizarse

como cristianos, pero resulta asombroso lo poco que saben acerca de la esencia del cristianismo, tal vez con excepción de algunas personas más jóvenes que durante muchos años han visitado una escuela de misioneros. La verdad es que generalmente, sólo se han adoptado algunas formas exteriores, entre ellas el bautizo y tal vez el matrimonio eclesiástico. También vimos cómo el Domingo de Ramos colocaron ramos de palmera benditos en la pared de la casa para protegerse de los "espíritus malos" (97). Sin embargo, muchos detalles del cristianismo, los Quijos los han entregado a sus propias creencias religiosas o los han modificado. Entre otros casos, esto último ocurre en la aplicación de los nombres de los días de la Semana Santa para designar los días de cualquier fiesta en Loreto, sobre lo cual ya se ha hablado. Cuando los "supais" o "señores de plantas mágicas" aparecen en forma de un sacerdote, esto seguramente tiene como base la idea de que también ellos son portadores de un "poder extraordinario". En general, ya en época muy temprana consideraban el cristianismo como una religión muy "poderosa", porque en 1578, los "pendes" revolucionarios se apoyaron en apariciones y encargos del "Dios de los cristianos". En el siguiente capítulo sobre "Tradiciones míticas o históricas" veremos también que un "apóstol" desempeña el papel de un héroe cultural.

La conciencia de pertenecer a los cristianos se refleja en una creencia de Avila, transmitida por Dávila, según la cual incluso los indios "paganos" se convertirían en "jaguales" después de su muerte, pero que estos serían "salvajes" y no sólo asustarían sino también matarían a los hombres (98).

La idea, de que el infierno sirve sólo para castigar a los blancos y no a los indios, es un ejemplo de cómo los Quijos han "adoptado" las doctrinas de los misioneros. Creen que el indio, "después de su segunda vida, llega al cielo en forma de jaguar" (99). Otro ejemplo, lo vemos en el siguiente cuento sobre el Viernes Santo: "Cuando murió Jesucristo, los diablos se alegraron mucho y para celebrarlo organizaron una fiesta. Mataron gallos y cuyes y los cocinaron en un caldo con ají; pero cuando los diablos estuvieron comiendo, los cuyes resucitaron a la vida y corrieron de los platos. También los gallos se levantaron y para cantar aletearon y echaron la salsa de ají a los ojos de los diablos, así que estos se quedaron deslumbrados. Asustados, se dieron a la fuga y como no pudieron ver nada, cayeron al infierno por el abismo cerca del calvario. Sólo algunos diablos que se habían ido a cazar a la selva, se salvaron por ello de caer al infierno. Hasta hoy día viven en la tierra e intimidan a los hombres" (100).

En el ambiente indio, la muerte de Jesucristo, el "abismo cer-

ca del calvario”(101) y la caída de los diablos al infierno (102) han llegado a formar una unidad con la idea típicamente cazadora del deslumbramiento (103) que entre los Quijos ya la encontramos en un cuento sobre los “juri-juri”.

Si a las creencias religiosas de los Quijos les aplicamos las clasificaciones de acuerdo a sus manifestaciones que en la etnología están muy difundidas, entonces resulta que existe “brujería preanimística” así como “animismo”, o sea la creencia en la animación del hombre, el animal, la planta y también la naturaleza anorgánica. Pero tanto el “preanimismo” como también el “animismo” no son formas tempranas de o precedentes a lo religioso, sino aspectos mundialmente difundidos de la experiencia religiosa. Jensen cree poder demostrar que “todas las ceremonias que en la etnología acostumbraban denominarse brujería no tienen nada que ver con la llamada mentalidad de brujería sino, igual que otros fenómenos de la historia del espíritu humano radican, en el fondo, en verdaderos reconocimientos de la realidad, generalmente de carácter mítico-religioso (107)”. Tampoco los Quijos harán una excepción de ello, aunque las fuentes no nos permiten indicar la tradición explicadora de cada “actuación aplicada”. Probablemente, esto vale también para muchas de las mencionadas formas de embrujamiento amoroso y de cacería, que aparecen como magia **además** de lo religioso, porque no han llegado a nuestro conocimiento sino en el “estado de la aplicación”.

Resulta interesante observar —y en ello los Quijos no se distinguen de la mayoría de los indios selváticos de Sudamérica— que en el campo religioso se hacen notar principalmente elementos de las creencias pertenecientes a la época de cazadores, aunque desde el punto de vista económico, su tipo cultural ha de clasificarse bajo el de los cultivadores.

Finalmente, esta exposición habrá aclarado que tampoco los Quijos disponen de un sistema rígido de creencias religiosas. Los mismos indios no se dan cuenta de las contradicciones contenidas en lo que dicen, siempre que el investigador no se las indique. Las informaciones que éste recibe no sólo varían según la región y las personas, sino incluso del mismo informante pueden recibirse datos diferentes en distintas épocas, y de ninguna manera es así que el motivo siempre ha de buscarse en las diferentes maneras de preguntar de parte del investigador. Un fenómeno parecido, lo encontraremos también en el capítulo siguiente sobre “tradiciones míticas e históricas”.

Tradiciones míticas e históricas.

Como en todas partes, también entre los Quijos las ideas sobre lo que es su mundo están íntimamente relacionadas con las creencias religiosas y en parte son inseparables de ellas. Estas ideas se manifiestan principalmente en mitos cosmogónicos y de otra índole y "no estamos equivocados en considerarlas los principios de la especulación filosófica; o sea, que entre los "primitivos" igual que entre los más destacados representantes de la humanidad encontramos este "rerum cognoscere causas"(105)".

Pero el indio no sólo intenta explicarse el "llegar a ser así" del mundo en general, sino también las particularidades llamativas del hombre, de los animales, plantas y de la naturaleza inorgánica. "Estas interpretaciones se dan generalmente dentro de un mito y normalmente muy de paso; muchas veces se encuentran entrelazadas con la idea del mundo, de la creación de la tierra, y otras cosas. Raras veces se encuentran leyendas inventadas expresamente para explicar tal particularidad y cuando existen, es de suponer que se trata de posteriores creaciones de la imaginación que dan la impresión de un principio de "arte literario" (106).

En lo que sigue, las tradiciones de los Quijos se dividirán en tres grupos: a) Cuentos de los "tiempos primitivos", eso es, la época antes de la Conquista española, así como ideas sobre la tierra y los astros; b) relatos que tratan de la época posterior de la Conquista española, y c) motivos etiológicos o explanatorios que se encuentran bajo a) y b) o se hallan también en forma de cuentos independientes.

En muchas tradiciones llama la atención el gran número de motivos que se reconocen claramente como resultado del contacto con los blancos. En la mayoría de los casos no se hace necesario señalarlos porque se distinguen a primera vista.

Los Quijos no dan ningún dato relacionado con la creación del mundo, sino dicen que "existe desde tiempos inmemorables"; saben que simplemente existía ya "en tiempos primitivos". Un héroe cultural (en el cuento reproducido por Dávila es un apóstol) (107). creó luego las "rocas, quebradas, orillas, montes y alturas", diciendo solamente "hágase una roca", y así se hizo la roca, etc. El apóstol dejó también las serpientes, los murciélagos y todos los demás animales que no sirven de alimento.

No se conocen tradiciones relativas a la creación del hombre,

de los demás animales y las plantas; pero hay varios cuentos sobre un diluvio. En una de las versiones, éste se produjo por derrumbes que en el Amazonas obstruyeron los huecos al fondo del río, por los cuales había pasado el agua como por un colador. A consecuencia, el agua subió e inundó la tierra, incluso el Sumaco que es el monte más alto de la región de los Quijos. Sólo algunos hombres pudieron salvarse construyendo una balsa, donde ellos y algunos animales pudieron refugiarse. Vivían de yuca y maíz que cultivaban en un poco de tierra sobre la balsa. Después de diez años, los huecos de desagüe se abrieron nuevamente y poco a poco apareció otra vez la tierra (108). En la forma transmitida por Wavrin, el agua subió porque estallaron los volcanes y echaron lodo. Dios y los Santos, que en aquella época vivían en la tierra, se salvaron gracias a un gran "vapor" construido por Dios. Cuando, al subir las aguas, éste llegó a topar con el cielo, Dios y los Santos desembarcaron e ingresaron al cielo para siempre. Pero en aquellos tiempos ya había hombres, y entre ellos una vieja mujer, sus tres hijos y un hombre se salvaron sobre el monte Cotoque, que no fue inundado porque al subir las aguas creció y creció (109). En Tena, supimos que algunos hombres se salvaron sobre el monte Siuta que también siguió creciendo. Grandes animales acuáticos quisieron derrumbarlo para devorar a los hombres, pero no lo consiguieron. Ya que los hombres no tenían alimentos sobre el Siuta, comían los frutos de una hierba llamada "chunchupo" que ahí crecía (110).

De no saber que los cuentos sobre el diluvio existían ya en la época prehispánica (111), podríamos tener la impresión de que los cuentos respectivos de los Quijos son de origen postcolombino por estar tan envueltos en detalles cristianos.

Los Quijos creen que la tempestad es causada por un hombre gigante, que tiene piernas más largas que el cuerpo, una enorme cara seca y orejas como los murciélagos, y se alimentan con boas que pesca en los ríos. Los rayos son los movimientos de sus orejas y el trueno se produce cuando corre de un lado para otro (112). Las constelaciones de los astros que se ven en el cielo son utensillos, animales y hombres que fueron trasladados ahí y que desempeñan un papel en un largo cuento. Al principio del año, los "hombres", eso es, dos jóvenes y una muchacha (pertenecen a la familia "huata"; quechua = año) trepan por una liana al firmamento y ahí andan por el cielo hacia el occidente. Al llegar allá, se transforman en aves acuáticas que flotan río abajo sobre troncos de árboles (generalmente, los ríos de la región de los Quijos van en dirección oeste-este). Cuando llegan al oriente, nuevamente a principios de año trepan por la liana y comienzan de nuevo su camino (113).

Los dos hermanos de este cuento ostentan características que nos recuerdan bastante a los famosos héroes mellizos que desempeñan un papel tan importante en los mitos de los pueblos americanos (114). La hermana que en el curso de la leyenda sólo aparece de vez en cuando, tiene su contraparte en un mito sobre mellizos (115), que el autor anotó en Tena, en el cual es un tercer muchacho que también figura sólo durante algún tiempo. Pero en este caso, solamente los dos gemelos se transforman en astros y llegan a ser las estrellas de la noche y de la mañana, o sea las dos manifestaciones del planeta Venus en el cielo occidental y oriental.

La lucha de los héroes mellizos con los jaguares, especialmente con el "dueño de los jaguares", quien mató a la madre de los gemelos, así como con otros animales que devoran a los hombres, como el gran gavián ("carancho") y la gran serpiente, Schmitz los interpreta como lucha y victoria de los "dioses de la tierra" frente a los "dioses del cielo" (116). Zerries encuentra en ellos "con gran probabilidad la transición del estrato cultural de los cazadores al de los cultivadores, a que es de suponer que los héroes mellizos pertenecen principalmente (117). La multiplicación del maíz y la creación de la enorme "chagra" que se describen en un cuento son, a nuestro juicio, indicios de que la etapa de los cultivadores fue introducida por los gemelos. Las interpretaciones de Schmitz y Zerries no se contradicen, porque —cum grano salis— podemos decir que los "dioses del cielo" son típicos de los cazadores, y los "dioses de la tierra", característicos de los cultivadores.

El motivo mítico de la victoria sobre los jaguares que comen a los hombres y su reclusión en una cueva de la montaña llamada "Las Galeras" se encuentra no sólo en el mito de los mellizos (que podrá considerarse como la forma originaria) sino también en otros cuentos de los Quijos. En una de las versiones, después de haber ayunado y trasladados al estado de trance, los brujos vencen a los jaguares y los encierran en una gran cueva de "Las Galeras" (118). En otras dos leyendas existen también referencias al mito de los mellizos; en una se dice que un "apóstol" que tiene rasgos característicos de un héroe cultural, encierra al jaguar (119), y en la otra se habla de que los brujos piden a la "estrella de la mañana" que les ayude en su lucha.

Todos los cuentos tienen en común el hecho de que un jaguar que come a los hombres, es encerrado en una cueva (puede también tratarse de una hembra jaguar), y que los demás felinos van de vez en cuando a ver al "dueño" o a la "madre" de los jaguares. Entonces dan de comer al animal encerrado, ofreciéndole frutas, hojas e insectos. Le cuentan que ya no existen hombres ni animales de mayor tamaño,

porque de otra manera, el preso rompería su prisión y extinguiría a toda la humanidad. Los Quijos creen que tan sólo el "Día del Juicio" el jaguar se libertará, y todos los demás animales feroces, convertidos en piedras, se levantarán, matarán a todos los hombres y así comenzará el fin del mundo.

Si formalmente consideramos la historia como el saber de algo "ocurrido", entonces, aparte de otros aspectos, los mitos contienen también datos históricos, porque "tienden a presentar todo lo existente como algo evolucionado y por ello, necesariamente, suponen que anteriormente existía un estado de cosas diferentes (120). Ciertamente es que en casi todos los mitos, en nuestra acepción, están involucrados acontecimientos reales, pero para los miembros de un pueblo primitivo no son ellos los más importantes; para ellos es "verdadero" todo el mito en la forma transmitida por la tradición. Por ejemplo, en base a los resultados de la investigación prehistórica, apoyados por una cronología absoluta, sabemos que en cuanto se refiere a la historia de la humanidad, la época de los cultivadores es más reciente que la de los cazadores. Con su mito de los mellizos, también los Quijos dicen esto, pero inconscientemente; porque para ellos, los acontecimientos descritos ocurrieron "así" alguna vez "en el pasado". No les interesa "cuándo" se realizó la transición de un estrato cultural a otro y cómo se efectuó en realidad; y a juicio del autor, he aquí la diferencia entre nuestro concepto de la historia y el de los Quijos. Ellos no preguntan ni por la cronología absoluta de los acontecimientos del pasado (y sólo en escala muy reducida por la relativa), ni por el acontecimiento real.

Cuando se describen hechos ocurridos en los últimos 400 años, los que podemos fijar en el tiempo gracias a las fuentes escritas, entonces vemos hasta qué punto las tradiciones de los Quijos toman acontecimientos de las más diferentes épocas, proyectándolos al mismo nivel temporal, y con cuánto sentido crítico hay que considerar muchos de los mitos y cuentos respecto a su valor como documento histórico.

En lo que se refiere a la transición de los idiomas anteriormente hablados, el quechua, los Quijos cuentan que "los hombres que vivían en su región posteriormente al diluvio, no hablaban el quechua, sino un idioma olvidado hoy día, con el cual podían conversar con los animales y pájaros, y que eran completamente salvajes. Luego, el Papa de Roma les envió al Rey Inca para que les enseñara el quechua y les trajera la civilización (121). Y en otro lugar se dice que los "huiracocha", eso es, los blancos, "cambiaron el nombre" del cacique de los anteriores habitantes de la región de Avila (122). En el núcleo estas relaciones aciertan, porque sabemos que el idioma quechua se intro-

dujo y difundió entre los Quijos por los Incas y especialmente por los misioneros y otros blancos.

En "Latas", el mencionado "Rey Inca" quiso construir una ciudad con ayuda de un negro. Pero no lo consiguió y por ello procedió a fundar otra en la Sierra, donde dió vueltas a un toro, agarrándolo por el rabo y luego lo echó al suelo. De las diferentes parte del toro nació el material de construcción. Esta ciudad, que es el "centro del mundo", no dejará de existir sino al fin del mundo (123).

En este cuento se refleja no sólo la resonancia que tuvo una expedición de los Incas a la región de los Quijos, sino también la fuerte impresión que la ciudad de Quito causó a los Quijos desde su fundación en la época precolombina, así como el recuerdo de los negros que en tiempos de la Colonia española llegaron al Oriente, junto con los españoles.

Los indios conocieron a los negros sólo en condición de esclavos que debían realizar los trabajos pesados, y por ello es que en muchos cuentos figuran siempre "hombres negros y fuertes" que se dedican a las actividades que exigen mucha fuerza (124). Así es que en la leyenda sobre el "rey Inca" es un negro quien tiene que acarrear el material necesario para construir la ciudad.

Los Quijos vieron a los esclavos negros en una época muy temprana, porque ya en 1541/42 hubo algunos de ellos entre los miembros de la expedición descubridora de Gonzalo Pizarro (125). Aparte de ellos y otros que actuaban de servidores personales, los indios pudieron observar a los negros como lavadores de oro, especialmente hacia mediados del siglo XVIII. En 1745, en un campamento cerca de la desembocadura del río Masahuallí al Napo, vivían más de 50 esclavos negros de un tal Tomás Valencia (126). Este lugar se llama "Latas", lo cual explica porqué el "Rey Inca" quiso construir una ciudad en "Latas" con la ayuda de un negro.

Los Quijos se acuerdan también de los abusos cometidos por conquistadores españoles en el siglo XVI. En uno de los cuentos, los brujos deliberan la manera de cómo sustraerse a las opresiones sufridas por los españoles. Llegan a la conclusión de transformarse en jaguares feroces y retirarse a la selva. Son aquellos jaguares que por fin, en uno de los cuentos arriba mencionados, son encerrados en "Las Galeras" por otros brujos (127). En ello se reflejará el recuerdo de que con frecuencia grupos enteros huían de los españoles.

En un cuento de San José se habla de que los españoles intro-

dujeron enfermedades que causaron grandes pérdidas entre los indios que no siempre eran inmunes a ellos. Los primeros misioneros de esa población sufrieron una enfermedad gripal y contagiaron a los indios. "Estos, cansados de tanto estornudar, se metieron palitos en la nariz, con lo cual se excoriaron y en algunos, estas heridas se infectaron y murieron. De puro coraje, el cacique mató a los padres y les echó al agua (128). En este caso, no sólo recuerdan las enfermedades sino también uno de los movimientos revolucionarios.

De mucha importancia en los cuentos es la instrucción en la fe cristiana y las nuevas costumbres, impartida por los misioneros. Con frecuencia hablan de campanas de iglesia y de estatuas de Santos (129), o sea de cosas que eran nuevas para los indios y con ello ha de explicarse que un apóstol apareciese en el papel de un héroe cultural de tiempos primitivos (130). La institución de los sacerdotes, introducida por los españoles en el siglo XVI (al principio eran ayudantes de los misioneros, posteriormente organizadores de las fiestas indias), los Quijos la colocan en "los tiempos antiguos de los antepasados", en los que los sacerdotes tienen aventuras con espíritus (131).

En otro cuento de Avila se mencionan las grandes pérdidas de los combates contra los "habitantes de las regiones orientales" (132). Seguramente se refiere a los asaltos que los Omagua-Yeté o los indios de Sucumbíos efectuaron en la segunda mitad del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII (133).

Entre los Quijos, el recuerdo de un español muy viejo y religioso llamado Alonso Rengifo, quien vivía como ermitaño en la parte de Concepción (el misionero Manuel Uriarte lo encontró allí en septiembre de 1753 (134)), se concretó en el cuento del "hombre blanco y barbudo, de ojos verdes y de mirada penetrante", quien "no habló el quechua y se alimentó exclusivamente de frutos silvestres". Después de su muerte, se transformó en un puma blanco y "por ello, el puma blanco es raro y vive en lugares solitarios" (135).

En el capítulo sobre "Creencias religiosas y brujería", ya vimos que los Quijos consideran las urnas funerarias "prehistóricas" como la obra de brujos y espíritus y no se acuerdan de la costumbre anteriormente practicada de efectuar inhumaciones secundarias en urnas.

Pero los Quijos han dado interpretaciones diferentes no sólo a acontecimientos tan remotos, sino también a otros de los últimos dos siglos. Tal como se describió en el capítulo sobre "Comercio y Transporte", después de la expulsión de los jesuitas en el siglo XVIII y especial-

mente en el XIX, los Quijos viajaban al río Huallaga en el Oriente peruano, a fin de buscar sal. Como motivo de ello dicen hoy día que en tiempos pasados, una vieja mujer depositaba sal con sus lágrimas a orillas del Napo, y que luego se trasladó de este río a Huallaga. Dice que por ello se hizo necesario buscar la sal desde allá, porque después de irse la anciana, la sal del Napo se transformó en piedra caliza y se volvió inservible. Los indios llaman "cachihuañuchca" (—sal muerta) a aquel lugar del Napo donde, según ellos, hubo sal en tiempos pasados (136).

Intercalados en las tradiciones míticas e históricas de los Quijos, pero también en forma independiente, se encuentran con frecuencia motivos etiológicos o explanatorios; eso es, explicaciones de determinadas particularidades del hombre, de los animales y de la naturaleza inorgánica.

Para mayor claridad, estos motivos se reunirán en un grupo aparte, aunque en la idea de los Quijos no puede separarse de las tradiciones míticas e históricas, al igual que estas últimas forman una unidad entre ellas.

Ya se describió más arriba como nació el puma blanco. Acerca de las manchas de la luna se cuenta que anteriormente, la luna era un hombre, y cuando quiso irse al cielo, su mujer no había terminado de arreglarse. Por ello, el marido se fue solo, pero su mujer quiso retenerle y le cogió con sus dedos manchados de "huito" (Genipa). A ello se deben las manchas hasta ahora visibles. Un pequeño pájaro "elucu" que canta cuando hay luna llena lo interpretan como mujer que llama a su marido (137).

Según otro cuento, la luna era también un hombre casado que de noche se acostó con su hermana sin darse a conocer. La hermana quiso saber quién era su amante y una noche le frotó con "huito". A la mañana siguiente, el hombre lo notó, huyó a la selva y subió al cielo. Las manchas de "huito" se ven todavía y como la luna tiene vergüenza, se esconde de vez en cuando. La mujer deplora a su marido infiel en forma del pájaro "elucu".

Dentro de esta leyenda se encuentra también la explicación de porqué el "frailecito", un pequeño mono (*Saimirens sciurens* L.), tiene un hocico negro. Cuando el hombre huyó a la selva pidió al mono que le lamiera las manchas, pero este no lo consiguió porque se cansó pronto. Quitó sólo un poco de la pintura, así que el hocico del animal se volvió negro, pero también se ven aún las manchas en la luna (138).

El "maquisapa" (= el de los dedos grandes), un gran mono

negro (*Ateles marginatus*) que no tiene sino cuatro dedos en cada mano, anteriormente poseía cinco. Un día, el "machín", un mono de color claro (*Cebus albifrons*) le dijo: "Tú eres negro y tienes cinco dedos en cada mano, como tienen los indios. Yo soy un "blanco" y no tengo sino cuatro. En ello, la mostró sus manos, escondiendo los pulgares. El "maquisapa" quiso igualarse a él y se cortó un dedo de cada mano. Luego, el otro se burló de él, le enseñó todos sus dedos y le dijo: "Imbécil, ahora tienes sólo cuatro dedos, pero yo tengo cinco (139)".

Parece que en este cuento se manifiesta también la experiencia de los Quijos de que no siempre es conveniente querer ser como los blancos y además de que éstos, muchas veces, no son sinceros en sus negociaciones con los indios.

El pájaro "ninapishcu" (= pájaro de fuego) tiene su cabeza vivamente roja desde los tiempos del diluvio. Junto con los hombres, se encontró sobre la montaña que, al subir el agua, creció y creció, y en ello, el pájaro topó con su cabeza al cielo (140).

El mencionado negro quien, para el "Rey Inca", tenía que acarrear material para construir una ciudad, fue transformado en un pájaro negro del tamaño de un faisán, llamado "trompetero" (*Psophia leucoptera*). Y en la espalda, este pájaro tiene un lugar con plumas grises e hirsutas, ya que la espalda del negro estuvo lastimada por haber transportado tantas piedras y vigas (141).

Los Quijos se explican el color obscuro de la piel de los negros diciendo que éstos fueron "castigados por Dios" y que las "llamas del infierno ennegrecieron su cutis" (142).

Los temblores relativamente frecuentes en la región de los Quijos se originaron cuando la "madre tierra", la madrastra de los héroes mellizos, da vueltas en su tumba (143).

En la opinión de los Quijos, los blancos obtuvieron sus conocimientos técnicos gracias a una casualidad. Cuando bajaron las aguas, el "vapor", en el cual "Dios y los Santos" se habían refugiado del diluvio del cielo, flotó a la tierra de los blancos y allí encalló. "Gracias a este vapor, los forasteros aprendieron a construir barcos, máquinas y otras cosas que habían observado en el vapor hecho por Dios" (144).

De este último cuento se ve muy claramente la poca edad que tienen parte de las tradiciones, porque no hace más que unos 100 años que existen vapores en el curso superior del Amazonas y sus afluentes.

Entre los Quijos pasa como en todas partes, que sólo unas pocas personas conocen y transmiten las leyendas. Generalmente, los brujos son los "maestros del pueblo" y cuando ocurren acontecimientos inexplicables, se les pregunta a ellos, tal como se dice en el cuento sobre el "puma blanco" (145).

Las leyendas o tradiciones de los Quijos que fueron reproducidas en este lugar, nos muestran que estos indios no carecen de su concepción histórica, pero las ideas y una selección de hechos se reflejan en una mezcla tan variada, que resulta difícil reconocer la verdad histórica objetiva. Debido a que el mismo fenómeno se presenta también en las leyendas de otros pueblos sin escritura, el etnólogo norteamericano Dorson llega a la siguiente conclusión: "Tradiciones populares no pueden ocupar el lugar de documentos históricos convencionales, sino tan sólo pueden completarlos". (146). Pero a juicio del autor, esta declaración es demasiado exigente, porque cuando no existen al mismo tiempo fuentes escritas, sólo queda la posibilidad de encontrar el núcleo de las tradiciones y ponerlo al servicio de la investigación histórica. Otro asunto es hasta qué punto se logrará aquello.

Por otro lado, las tradiciones populares tienen una gran ventaja en comparación con las fuentes convencionales, porque de ellas se ve claramente cuáles de los acontecimientos históricos han dejado especial impresión, ya que sólo ellos ingresan a las leyendas.

Medicina

Los Quijos creen que la mayor parte de todas las enfermedades son consecuencia de la actuación de un brujo forastero, y por ello llaman al propio "sagra" para que cure al enfermo (147). La curación se efectúa al caer la noche. Cuando el "sagra", después de tomar "ajac-huasca", se encuentra en trance, entonces conjura al paciente desnudo, le sopla humo de tabaco y pasa por él y por sí mismo el haz de hojas "huairashinapanga". Después, chupando, le saca las "flechas mágicas" del cuerpo, las que fueron enviadas por el brujo enemigo. En calidad de tales encuentra astillas, piedrecitas, pequeños cuchillos, serpientes y ranas que las hace desaparecer a sople o las traslada por "encantamiento" a su brazo, de donde las chupa más tarde en la selva y los deposita al pie de un gran árbol. La sugestión que emana del brujo y la fe del indio en el poder de aquél son tan grandes, que en muchos casos el enfermo no tarda en sentir alivio de sus dolores y pronto se cura.

Que el autor sepa, la cura se realiza siempre en la casa del enfermo. Pero del siglo pasado, Jiménez de la Espada informa que también se efectuaba en la selva o a orillas de un río. Dice que el médico estaba a solas con el paciente y que existían brujos que efectuaban siempre la cura de muchachas jóvenes y bonitas en la selva, lejos de la familia (148).

En Loreto, el "sagra" llama a su "supai" para que le ayude en la curación. En voz baja, le canta, por ejemplo, la siguiente canción, que en este caso está dirigida a un "sacharuna" (149):

"Sacharuna, curas todo,
sacharuna, sabes todo.
Te ruego ayudarme
para curar a este enfermo.

Mira, qué buen hombre es éste
que debe vivir.
¿Con quién se quedaría la mujer,
con quién los hijos?
Déjame ver los que han enviado la enfermedad.
Tú, nuestro señor, sabes todo,
tú, nuestro señor, ves todo,
tú, nuestro señor quien protege a los hombres,
ayúdame a quitar la enfermedad.

Siempre te agradezco y te alabo.

Te veo como me ayudas a curar.
Ayúdame a alejar la enfermedad
para que vuelva a quien la ha enviado.

Te agradezco, nuestro señor
Me has ayudado, tienes un buen corazón.
Eres nuestro señor, dale la vida al enfermo."

Después del tratamiento, el "sagra" impone al paciente y sus familiares más cercanos un régimen estricto por algún tiempo.

Como protección de las "flechas mágicas" sirve también la pintura de la cara, ya que Santiana supo que uno de los motivos para pintarse era no ser conocido por los brujos (150).

Aparte de este método "sobrenatural", los Quijos se sirven también de remedios naturales. En la opinión de los indios, ambas formas de curación de enfermos son reales, así que para el observador no siempre resulta posible separar una de la otra. Por ello, Karsten rechaza en general hacer una distinción, porque en la creencia de los indios, todo remedio posee un "poder mágico", lo cual no se contradice con que alguna planta "puede realmente poseer efectos benéficos" (151). Pero el autor cree que aquí como en otros casos, Karsten exagera la "creencia mágica o brujería" de los indios del Oriente ecuatoriano que, por ejemplo, saben muy bien que una pierna rota tiene que ser entablillada y que no vuelve a ser normal aunque se le "conjure".

El juego de "piedras meteoros" (152) cocinado, ha de considerarse como remedio "mágico", pero cuando se toma la decocción del tabaco, el más difundido de los remedios (153), no sólo tiene importancia el efecto del tabaco para fortalecer al paciente, sino que seguramente también el efecto vomitivo causado por él.

La medicina natural y la sobrenatural se unen también en una cura que aplican los Quijos cuando han sido mordidos por una serpiente venenosa. Por un lado, comen sal, tabaco y ají y se abstienen durante algunos días de comer ciertos alimentos, como la grasa, y por otro lado no pueden comer "peces con dientes" ni entrar a una casa donde se encuentre una mujer encinta (154).

Sal y azúcar, sirven también de "contravenenos" o antitóxicos, cuando por descuido, un indio se ha rascado con una flecha envenenada (155).

Como todos los pueblos primitivos, los Quijos conocen mu-

chos remedios vegetales. Ya en el siglo XVI dijeron de ellos que eran buenos conocedores de las hierbas y lograron con ellas curar a los españoles de algunas de sus dolencias (156). Entre otras cosas, usaban la canela como remedio (157) y, según Lemus, la chicha no era solamente bebida y alimento, sino que al mismo tiempo protegía contra la cistitis (158).

Otros remedios vegetales que se mencionan en la literatura, son, por ejemplo, el jugo del árbol "higuerón" (Ficus), que se usa para combatir lombrices intestinales (159), así como las plantas "zigta" (160) y "piripiri" (Cyperus sp.) (161), que ya fueron mencionadas varias veces.

Asimismo, los Quijos usa remedios provenientes del mundo animal. Sirva de ejemplo una medicina confeccionada de la miel y las larvas de una especie de abeja llamada "arambasa". Miel y larvas se meten en una botella y ésta se guarda en un rincón de la casa durante aproximadamente dos semanas. La mezcla se toma en casos de reumatismo, resfriados y "dolores generales", pero dicen que también tiene efectos de afrodisíaco (162).

Los Quijos no realizan operaciones en el sentido más propio de la palabra, pero con mucha habilidad saben quitar los huevos (y las larvas que van naciendo de ellos), que determinados insectos ponen debajo de la piel del hombre en el momento en que pican. Así lo hace,, por ejemplo, una especie de tábano (Tabanus). El hombre, apenas nota la picadura, pero al cabo de unas dos semanas se forma una hinchazón colorada, en la que vive la larva. Un pequeño punto negro indica la cabeza de ella. Ahora, los indios soplan el humo de tabaco sobre una de sus uñas, hasta que se haya depositado un poco de nicotina que, con un palito se aplica a la hinchazón. Con ello se consigue que la larva salga unos milímetros más. Hay que esperar exactamente a este momento para pinchar al animal con un alfiler y sacarlo. Se hace con mucho cuidado para que no ocurra que parte de la larva se quede en la piel y origine una larga y maligna infección. Tratándose de la "nigua" (Tunga penetrans), la hembra preñada penetra en la piel debajo de las uñas del pie y allí se hincha cuando maduran los huevos. También en este caso se trata de sacar al animal entero con una espiga o un alfiler, a fin de evitar infecciones.

Según los Quijos, las "ayunas" son otra medicina de índole general, pero las aplican de manera tan estricta que da la impresión de que muchas veces mueren más bien de hambre y debilitamiento que por la misma enfermedad. Las enfermedades contagiosas, los Quijos intentan

evitarlas mediante la fuga. Especialmente en los informes del siglo pasado se dice repetidamente que los viajeros encontraron pueblos vacíos, porque los habitantes habían huído a otras regiones; por ejemplo, fuera de la región de los Quijos (163). Durante sus viajes a la Sierra, los Quijos se informaban inmediatamente si en alguna parte habían surgido enfermedades contagiosas, y en caso afirmativo no seguían el viaje sino que volvían a su tierra (164). Aún hoy día ocurre que las víctimas de una enfermedad contagiosa son abandonadas a su suerte, mientras que todos los demás habitantes de la casa se cambian a otro lugar.

No son pocos los Quijos que, aparte de sus propios remedios, saben apreciar los medicamentos modernos, y en especial les gustan mucho las inyecciones. Pero desgraciadamente, los medicamentos distribuidos entre los indios por la misión y la administración, son mucho menos que suficientes. El estado general de salud no es muy bueno entre los Quijos, lo que se ve por ejemplo en los informes de León (165) y Santiana (166). Ambos médicos sólo pudieron examinar parte de los Quijos occidentales, principalmente los de Cotundo, Archidona y Tena, pero sus constataciones podrán generalizarse, de manera que a base de ellas se hace posible dar una visión general del estado de salud de los Quijos.

Las enfermedades más difundidas son la disentería a base de amebas y bacterias, la cual afecta en diferente intensidad a casi el 100 o/o de los niños y a un porcentaje poco menor de los adultos.

El porcentaje de los que sufren de paludismo aumenta mientras menor es la altura sobre el nivel del mar de una población, y va desde el 0 o/o en Papallacta hasta el 40 o/o en Puerto Napo. Con cierta frecuencia se presenta también la fiebre tifoidea, la tuberculosis, enfermedades contagiosas de la piel, influenza y otras enfermedades.

Además, llama la atención que los dientes están muy limados, lo cual se debe especialmente a los alimentos muchas veces medio crudos o mezclados con arena y otras cosas (167).

Hasta el siglo pasado, igual que todos los indios, los Quijos sufrían de vez en cuando graves epidemias de viruelas que se introducían de la Sierra. Pero después que se ha generalizado la vacunación en la Sierra, ya no hay sino pocos casos de viruela entre los Quijos, a pesar de que ellos mismos sólo están vacunados en su menor parte. Ya en 1809, el Obispo Sánchez Rangel quiso introducir la vacunación entre ellos (168), pero lo mismo que ocurrió con muchas otras disposiciones bienintencionadas, no pasó del propósito.

Desgraciadamente, a base del material disponible resulta casi imposible constatar si desde el siglo XVI ha habido algún cambio en la clase o intensidad de las enfermedades entre los Quijos. Muchos de los informes carecen completamente de datos relativos a enfermedades, y en otros son tan generales que no resulta factible hacer comparaciones. Por lo menos, parte de las enfermedades arriba mencionadas existían entre los Quijos ya en el siglo XVI, lo que se lee en una anotación de Lemus, quien menciona las "viruelas", la "desentería" y "resfriados" como las enfermedades más difundidas entre estos indios (169). Parece que ya antes de la Conquista española se daban epidemias de viruelas en la Sierra. Pero también en estos casos parece probable que fueran "importadas" de las regiones centramericanas que ya estuvieron ocupadas por los españoles, porque Pedro Pizarro escribe con ocasión de la descripción de la muerte de Huaina Capac en Tomebamba que éste murió de viruelas que anteriormente no se conocían en aquella parte (170).

Música y danzas.

En relación con la descripción de la fiesta matrimonial así como en otros lugares, ya se trató brevemente de música y danzas; pero también en otras ocasiones se toca música y se baila, y por ello describiremos resumidamente los instrumentos de música y las danzas.

En cuanto a la clasificación de los instrumentos de música y tono de los Quijos, seguiremos la obra básica de Izikowitz sobre los instrumentos musicales de los indios sudamericanos (171).

Entre los Quijos de "la Provincia del Coca" se usaban en el siglo XVI, tambores fijos de señales, que, según las fuentes disponibles, se utilizaban principalmente en la guerra (172). Estos tambores no se describen más detalladamente, pero todos los indicios van en el sentido de que se trataba de tambores a honddura, de madera, que existen aún hoy día entre otras tribus de la parte superior de la Cuenca Amazónica, por ejemplo, entre los Jíbaros (173) y los Huitotos (174). En el siglo XVI, estos tambores se encontraban también entre los vecinos de los Quijos, así como en Otavalo en la Sierra (175) y en el curso medio del Napo (176). Desgraciadamente, las fuentes no nos dicen hasta qué época existían los tambores de señales en la "Provincia del Coca" ni si los había igualmente entre otros Quijos, pero podríamos deducirlo de una observación contenida de un cuento de Avila. Se dice que "hace mucho tiempo", los indios de esa región escucharon el sonido de un gran tambor llamado "timbique" y que siguieron su teñido durante todo el día (177). El resto del cuento no interesa en este contexto, pero el dato citado pone de manifiesto que aún existen Quijos que recuerdan los "tambores de señales" de los tiempos anteriores.

El autor no ha podido observar que los Quijos dan señales golpeando las raíces aéreas de grandes árboles, tal como se acostumbra hacer, por ejemplo, entre las Cotós (178) y otras tribus de la Cuenca Amazónica. Perose le contó que un duende del monte llamado "uchutican" procedía así.

A los instrumentos idiófonos pertenecen también los cinturones de la mujeres (179), y en sentido más amplio, también todos los collares y hombreras, en los cuales, las piezas de hueso, cáscaras de nueces y otros objetos similares no sólo se encuentran enfilados, sino que además cuelgan de cortos hilos, de manera que con cada paso y especialmente al bailar se produce un sonido rítmico.

El instrumento de música más importante de los Quijos es el

“tambor cilíndrico a dos parches” (180). El cuerpo del tambor está hecho de una pieza de madera de cedro. El parche superior, sobre el cual se tamborea, consiste en la piel del mono aullador (“coto”; *Alouatta seniculus*), raspada para hacerle más fina. Según los Quijos, usan la piel del mono aullador porque es el animal que en la selva grita con voz más alta y por ello, el tambor suena mucho. El otro parche, casi siempre se hace de la piel del jabalí. Cada una de las pieles está envuelta en un aro de madera chonta o de bambú, que está colocado al exterior del tambor. Otros dos arcos se hallan encima y están unidos entre sí mediante cordeles para templar los parches. Estos cordeles cubren todo el instrumento de un lado para otro, y otro cordel aprieta los primeros. En este último, se encuentra atado un lazo que sirve para cargar el tambor sobre los hombros. Transversalmente sobre el parche inferior se encuentra tendida una piola fuertemente retorcida que sirve de “cuerda vibradora” para aumentar el volumen del sonido. En esto, así como en toda la construcción, el tambor de los Quijos se parece al tambor militar europeo hasta tal punto, que uno se pregunta si no se trata de una imitación del mismo. Pero no puede decirse nada seguro al respecto, porque el siguiente dato de Bernabé Cobo sobre los “Incas” nos aconseja proceder con prudencia. Dice que el instrumento más difundido es el tambor llamado “huancar”, y que los hay pequeños y grandes y están hechos de un tronco de árbol hueco que en ambos lados está cubierto de piel de llama, y los de mayor tamaño son como nuestros tambores de guerra (181). Además, tanto entre las figuras cerámicas de los Mochicas de la costa septentrional del Perú como también en las ilustraciones de Huaman Poma de Ayala de la Sierra, se representan tambores que, siempre que son reconocibles, parecen o son iguales a los tambores de los Quijos en cuanto a su construcción (182).

El hecho de que los Quijos usan la denominación “caja”, no dice nada acerca de si estos tambores son autóctonos, ya que al introducirse el idioma quechua, los indios adoptan al mismo tiempo nombres españoles.

Los tambores miden unos 15 cm. de alto y 20 cms. de diámetro y se tañen con un palillo de madera chonta o con la palma de la mano.

De las dos clases de instrumentos de cuerda que se conocen entre los Quijos, el arco musical seguramente ya se conocía en tiempos precoloniales. Se llama “turumpa” (183) y está hecho de un arco de bambú de aproximadamente 1,30 mts. de largo y de una cuerda de cordel fuertemente retorcido. Hoy día, esta última se sustituye a veces por una cuerda metálica.

Para tocar este instrumento, una parte del arco se apoya en los dientes de la mandíbula superior, teniendo la boca media abierta. El tocador sujeta con la mano izquierda la otra parte del arco, y con la derecha tañe la cuerda cerca de la boca. Tapando la cuerda de diferente manera con los dedos de la mano izquierda, el músico varía la altura del tono. Aunque la cavidad bucal sirve de caja de resonancia, el sonido del arco musical es tan tenue, que en realidad sólo lo oye el que lo toca. Sólo de noche se ve a los Quijos tañer la "turumpa" (generalmente después de haber tomado "ayachuasca") y cada tocador se halla solo, sentado en un rincón de la casa.

El violín es el otro instrumento de cuerda de los Quijos y fue introducido entre ellos en la época colonial. Es de suponer que ya los primeros españoles trajeron el violín o sus precursores, pero no sabemos en qué época los Quijos han adoptado este instrumento. En general, se opina y seguramente es acertado, que unos misioneros jesuitas alemanes introdujeron los violines en Maynas (184); pero no hay forma de demostrar que sea igual para los Quijos, porque las fuentes no dicen nada al respecto. Entre estos indios los violines se mencionan por primera vez en informes que datan de la segunda mitad del siglo XIX (185). Pero parece que en esa época ya estaban tan difundidos, que hemos de suponer que ya existían con anterioridad.

En cuanto a la forma, los violines de los Quijos corresponden a los europeos. Cuerpo y cuello están trabajados de una sola pieza de madera y la tapa prevista de aberturas acústicas se pega encima.

En los ejemplares más antiguos, las cuerdas son de tripa, pero hoy día se usan igualmente cuerdas de metal. El arco del violín es generalmente de bambú con una cuerda del pelo de las crines o cola del caballo.

Cualquier músico europeo rechazaría los violines de los Quijos, pero entre los indios del Oriente son muy apreciados. Por ejemplo, se comercian a los Jíbaros y Canelos, que a cambio dan bodoqueras.

Entre los Quijos, el "disco zumbador" es el más primitivo de los instrumentos de viento. El autor no lo ha visto, pero Tessmann que lo clasifica entre los juguetes, dice que existe y que fue introducido por los misioneros (186).

Hace algunos decenios, los Quijos usaban grandes conchas de caracol y cuernos de vaca en calidad de trompetas. Pero ambos instrumentos sólo sirven para dar señales. Los primeros eran autóctonos,

mientras los segundos fueron introducidos en el curso de la época colonial

Los Quijos conocen tres clases de "flautas", es, la flauta vertical, la flauta travesera y la flauta de Pan de una sola hilera. Las flautas verticales están hechas de bambú o de canilla de cóndor. Son flautas de pico con cinco o seis orificios, miden unos 20 cms. de largo y con frecuencia están adornadas con líneas pegadas (187).

Mientras las flautas verticales se llaman con la palabra quéchua "pingullu", las flautas traveseras se denominan "flauta" (188). Estas últimas están hechas de bambú, miden unos 55 a 65 cms. de largo y están adornados con líneas rascadas o con plumas pegadas (189).

La flauta de Pan de una Hilera no se vé sino raras veces entre los Quijos y se importa de la Sierra. Tessmann describe un ejemplar con quince tubitos (190), el autor mismo sólo las ha visto con 30 tubitos (191).

Izikowitz cuenta entre los instrumentos de viento también los trompos hechos de un fruto hueco y provistos de un agujero (192). Pero él mismo señala que tan sólo se trata de un juguete (193).

La armónica es el instrumento más moderno de los Quijos y desde hace algunos decenios, lo obtienen de los comerciantes. Es muy apreciada entre los indios, pero debido a su alto precio, aún no tienen mucha difusión.

El musicólogo Sr. Dr. A. Wellnitz tuvo la amabilidad de analizar las pruebas musicales que el autor grabó en cintas magnetofónicas entre los Quijos de Archidona. Gracias a sus resultados, resulta posible hacer algunas observaciones relativas al **estilo musical** de los Quijos.

Las grabaciones contienen canto con acompañamiento de tambores, solos de flauta, solos de violín, conjuntos de varios instrumentos (flauta y tambor, o flauta, violín, tambor y canto), así como música tocada a la armónica.

Los Quijos cantan solamente con acompañamiento de un tambor, que se tañe por el músico con la mano. El compás del tambor y las sílabas habladas se corresponden mutuamente. Entre las "estrofas", o sea las diferentes partes del texto, continúa el ritmo de tres cuartos con arsis y de esta manera las une entre ellas..

Típico de la flauta "pingullu" es un carácter melódico más libre con mayor ámbito. Esto, se nota también en los conjuntos de varios instrumentos donde por ejemplo, el tambor, violín y el canto marcan el ritmo básico, mientras que la flauta manifiesta un carácter melódico más libre.

Tratándose de los instrumentos modernos de los Quijos, como son el violín y la armónica, se nota nuevamente el mismo "estilo musical" como en el canto con acompañamiento de tambor, o sea el mismo ritmo de tres cuartos con arsis, como también igual carácter melódico. El violín se toca a dos voces, las armonías que aparecen en la armónica de varias voces, han de considerarse como solamente accidentales.

Resumidamente, Wellnitz dice lo siguiente: las presentes piezas dejan ver que las melodías, aún en su ejecución por diferentes instrumentos dependen fuertemente de un esquema rítmico (tres tiempos con arsis). Las melodías sólo se componen de pocos modelos melódicos con aplicación y composición diferentes. En el aspecto tonal, se basan en la tercera y sus "sobreposiciones". Llama la atención el hecho de que el movimiento de las melodías tiene tendencia general descendente. Esta característica resalta aún más por las entonaciones siempre más altas. En los cantos se puede apreciar que la recitación se encuentra encima de la "finalis", sino en ella. El movimiento de los modelos melódicos puede caracterizarse como "arco melódico" abierto con tendencia descendente. Cuando varios instrumentos se tocan conjuntamente, no puede hablarse realmente de polifonía, sino sólo de que simultáneamente se toca música con varios instrumentos."

En lo que se refiere al problema del cambio cultural resulta interesante notar que se ha conservado el estilo musical más antiguo, quiere decir que con los instrumentos europeos, como son el violín y la armónica, no se tocan melodías modernas sino indias, las que podemos suponer autóctonas. En este contexto, quisiéramos llamar la atención a una observación nuestra. A los Quijos no les gustó la música europea (clásica, moderna y militar) que teníamos grabada en cintas y que tocamos para ellos, pero cuando volvieron a escuchar sus propias melodías el entusiasmo fue grande. De todos modos, nuestra música resulta extraña al oído de los Quijos, lo mismo que nosotros no estamos acostumbrados a la de ellos, aunque de ninguna manera quisiera el autor hacer suyo el criterio de Simson, que dice que esa música "ofende el oído" (194).

En relación con las ceremonias de boda, ya se describió una

danza especial, en la cual se acostumbra que hombres y mujeres bailen conjuntamente. En las orgías normales que algunos grupos Quijos celebran cada semana (otros con menor frecuencia), son en primer lugar los hombres quienes bailan. Forman una fila encabezada por un flautista que es seguido por uno o más tamboristas. A diferencia de los cantos, en cuyo acompañamiento el tambor se tañe con la mano, usan un palillo de madera chonta. La fila de los bailarines se mueve lentamente en forma de círculo, siguiendo el ritmo de los tambores. Después de algún tiempo, se cambia de dirección y continúan formando un círculo en la otra dirección. Estas danzas duran a veces horas. Pero en cierto sentido, se efectúa un cambio de los bailarines, porque siempre hay algunos hombres que salen de la fila y reciben chicha de las mujeres y muchachas. Los que han bebido demasiado, se quedan sentados en un rincón y ya no participan. Wavrin informa que los receptáculos de chicha siempre tienen que vaciarse hasta el fondo y si no se hace así, vierten el resto sobre la cabeza de uno (195). El autor no observó este detalle entre los Quijos, pero sí con frecuencia entre los Canelos del río Bobonaza.

De vez en cuando bailan también las mujeres que forman una fila aparte que igualmente se mueve al compás de los instrumentos tocados por los hombres.

Si en el siglo pasado, en las fiestas mencionadas o en otras (por ejemplo, con ocasión de la entrega de las "varas de justicia") estuvieron presentes el misionero, un funcionario administrativo o el "varayoc" indio de mayor categoría, entonces ellos fueron honrados con un baile especial, tal como lo vio Jiménez de la Espada en San José, en el año 1865 (196). Dos filas de hombres bailaron hacia el huésped en línea recta, dando siempre dos pasos adelante y uno atrás. Una vez que llegaron adonde él, el más viejo de entre los bailarines le ofreció un receptáculo con chicha, y la persona honrada de esta manera agradeció con un corto discurso, a raíz del cual las dos filas de hombres bailaron alrededor de él.

Parece que el llamado "baile con el cántaro" se conoce tan sólo en Loreto y las demás poblaciones de esta región. Se baila para concluir una de las fiestas que duran cuatro días, y para ello, hombres y mujeres se colocan en dos líneas separadas, con cierta distancia entre ellas. Un hombre después de otro da un paso para adelante, carga sobre el hombro uno de los grandes receptáculos pesados que sirven para guardar la pasta de chicha, y al son de tambores y flautas baila delante de la fila de las mujeres. Al describir este baile, Andrade Chacón compara la escena con un "revoltoso juego de carnaval" porque el bailarín, en general muy bebido, se esfuerza enérgicamente en guardar el equilibrio (197).

Es de suponer que estos bailes, con excepción de pequeñas variaciones datan de la época precolombina, aunque de los siglos XVI, XVII, XVIII carecemos de datos relativos a los bailes entre los Quijos. Podría servirnos de indicio el hecho de que Bernabé Cobo describe bailes casi idénticos como acostumbrados en la Sierra, a la época incaica (198).

Resulta interesante observar que hasta hoy día, los indios de la Sierra imitan las danzas de los Quijos. Para el "baile de los Yumbos", los bailarines se pintan el busto y llevan adornos conseguidos por trueque del Oriente, entre otros, collares hechos de frutos y huesos, y coronas de plumas (199). En Pujilí, por ejemplo, se baila el Yumbo en honor de San Francisco, siendo estrictamente prohibido reírse de los danzantes "porque en este caso, el Santo se enfada y no envía lluvia para los campos" (200). Hay que preguntarse si en ello no se refleja, de manera indirecta, la creencia de los indios de la Sierra, de que los de la llanura y especialmente los Quijos, disponen de mayor "poder mágico".

Idioma

Actualmente, los Quijos están totalmente "quechuizados" y han olvidado que, en alguna época, sus antepasados no hablaron este idioma. Solamente en algunos cuentos se hace notar el vago recuerdo de un cambio efectuado en el idioma. Por ejemplo, en la leyenda anotada por Wavrin que versa sobre el diluvio, se dice que en tiempos pasados, hablaban un idioma ahora olvidado, y en el cual podían conversar con los animales y pájaros, y que luego el "Papa en Roma" les envió al "Rey Inca" para enseñar a los Quijos el "idioma quechua" (201).

Resulta imposible constatar de qué idiomas se habrá tratado, porque hasta ahora no se ha logrado encontrar vocabularios o textos de estas lenguas desaparecidas. Pero, de las fuentes se puede ver que no todos los indios de la región de los Quijos tenían el mismo idioma. Por ejemplo, Lemus dice en 1608, que en toda la provincia se conoce el idioma quechua, pero aparte, los indios tienen diferentes lenguas maternas (202). Parece que estas "lenguas maternas" existían aun más tarde, porque en 1754, Basabe y Urquieta habla de ellas (203), y en su "Catálogo delle Lingue. . ." de 1784, Hervás menciona que el idioma Archidona ya estaba extinguido, pero que el de Napotoa aún se hablaba (204).

De estos idiomas ahora olvidados, sólo nos llegaron tres palabras: Ortiguera menciona "pende" o "pendi" como designación de los brujos (205), Ordóñez de Ceballos habla de "abba" (= padre) (206) y Lemus de "conceto" (= corazón) (207). Jijón y Caamaño cree encontrar una correspondencia entre estas palabras y otras parecidas del idioma de los Colorados de la Costa. Pero no nos parece lícito concluir de estos datos muy vagos un parentesco idiomático, menos aún porque tenemos la impresión de que se debe a un error el que Ordóñez de Ceballos atribuye la palabra "abba" a uno de los idiomas Quijos. Se trata de una palabra de los Tupí-Guaraní y habrá sido de los Omagua-Yoté que en aquella época eran vecinos de los Quijos y que también fueron visitados por Ordóñez de Ceballos.

En la literatura contemporánea se encuentra casi siempre el dato de que los Quijos hablaron un dialecto del Chibcha que pertenecía al subgrupo "Barbacoa" del grupo "Talamanco-Barbacoa" de la familia lingüística del Chibcha. (208). Pero a nuestro juicio, esta afirmación queda todavía por probar, porque los ejemplos dados en ella, no son de naturaleza lingüística, sino de índole histórico-cultural en general (por ejemplo, se dice que los Quijos son parientes de los Panzaleos de la Sierra, de habla chibcha, porque la cerámica de éstos se ha encontrado entre aquéllos), y congruencias culturales no dicen nada acerca de

si el idioma era el mismo. Si a pesar de ello, esta afirmación estuviera acertada, entonces habrá de indicar de todas maneras, que tan sólo puede haberse tratado de uno entre varios idiomas de los Quijos y no de la lengua Quijo, porque tal como se indicó más arriba, existían varias. De una de ellas se dice también que "en algunas palabras" coincide con el idioma Cofan (209).

Se menciona que en 1559, Gil Ramírez Dávalos, durante su viaje a los Quijos, se llevó a algunos "indios ladinos" en calidad de intérpretes (210) en 1577, Ortegón nos informa de que los sacerdotes de la Sierra que lo acompañaron, tuvieron mucho éxito entre los Quijos "por ser conocedores del idioma de los indígenas" (211). Pero ni de estos datos se desprende de qué idioma se sirvieron los intérpretes o los sacerdotes, y si no se trató "del dialecto chibcha común a los Quijos y a los indios de la Sierra" o del idioma quechua.

Ya en la época de la Conquista española, el quechua estuvo difundido como idioma comercial, por lo menos entre los Quijos de la parte septentrional y esto no resulta asombroso porque los Quijos mantenían un estrecho contacto con la Sierra y los Incas de esa región. Ortegón informa también de que llamaban a sus ferias con la palabra quechua "gato" (212) y en varios lugares Ordóñez de Ceballos habla de negociaciones con caciques de los Quijos, las que se realizaron en quechua (213).

Debido al trato de los Quijos con los encomenderos españoles y los funcionarios administrativos, que provenían de la Sierra y seguramente hablaban todos más o menos bien el quechua, pero especialmente porque la misión fue realizada en este idioma, el quechua seguía extendiéndose siempre más, hasta que finalmente se abandonaron las lenguas autóctonas. En 1693, incluso se confirma expresamente a un candidato a la parroquia de Baeza, que poseía los conocimientos en quechua necesarios para poder enseñar en este idioma (214).

Los filólogos llaman "Napeño" al dialecto quechua que los indios hablan hoy día (215). No existe unanimidad acerca de la posición del Napeño dentro de la familia lingüística del quechua; algunos autores lo cuentan entre el "Quiteño" (216), y otros más consideran el "Napeño" como dialecto especial aparte de los mencionados, mientras otros lo agrupan con el quechua de los Canelos dentro del "dialecto oriental" (217 y 218). Ciertamente es que el "Napeño" ostenta particularidades tanto de vocabulario como de gramática, lo que le distingue no sólo del quechua de la Sierra sino también del de los Canelos. Dado que el autor no es filólogo, tendrá que prescindir de tratar detalladamente el Na-

peño y se limitará a hacer algunas observaciones.

Con otros dialectos ecuatorianos del quechua, el Napeño tiene en común el cambio de la pronunciación de "p" a "b", de "t" a "d", de "c" (= k) a "g" y de "a" a "ah", fenómeno que no se encuentra en el cuzqueño del Perú. Este cambio fonético es relativamente reciente y Grimm, por ejemplo, escribe que en 1896 ya se había realizado en la Sierra, pero entre los Quijos tan sólo se encontró en su fase inicial. A su vez, Grimm consultó para fines comparativos, un libro de texto del quechua ecuatoriano, del año 1753, en el cual todavía no se encuentra ese cambio (219). Desde aquella época, también se volvieron más fáciles las formas gramaticales. Por ejemplo, se abandonó por completo la distinción entre las formas de plural inclusivo y exclusivo. Las formas de conjugación con inclusión del objeto prenominal casi ya no se oyen ni tampoco la duplicación de un subjetivo con el fin de expresar una cantidad. Y en cuanto a la negación, se limitan a anteponer el adverbio "mana" sin añadir al verbo la partícula "-chu".

Como ya se dijo, las particularidades gramaticales hasta ahora mencionadas se encuentran también, de manera más o menos marcada, en los demás dialectos ecuatorianos del quechua (220). De entre las que son características exclusivas del „napeño“, el autor no quisiera citar sino algunos ejemplos que le llamaron mucho la atención. Así es que como terminación del genitivo los Quijos usan "-hua" en lugar del "-pac" o "-hac" acostumbrado en otras partes, y la tercera forma plural del presente no la forman añadiendo "ncuna" a lo cual corresponde "rcanun" o "shcanun" en las dos formas del pasado. La terminación de la tercera persona del plural del futuro es "-nunga" y no "-ngacuna" como en la Sierra.

En el aspecto lexical, llama la atención que en el léxico de los Quijos faltan muchas palabras quechuas en comparación con el de otros indios de habla quechua, pero no sabemos si en el transcurso del tiempo se han olvidado o si ni siquiera fueron adoptados. Por ejemplo, en lugar de "mayu" = río, sólo se emplea la palabra "yacu" = agua, y en vez de "ancas" = azul y "comer" o "chota" = verde, se dice en ambos casos "virde" (221). Y aquí tenemos también un ejemplo de la adopción de palabras españolas que se encuentran con mucha frecuencia en el lenguaje familiar. En parte sustituyen palabras quechuas, como en el caso indicado, en parte fueron adoptados junto con objetos nuevos de los blancos. Pero no siempre se ha conservado el significado original, así que del español "sable" ha llegado a ser "saule" = machete. Este último ejemplo resulta también interesante porque hoy día ya no se usa mucho la palabra "saule" sino que muchos Quijos utilizan ya el nombre "ma-

chete". También es usual "quechuizar" palabras españolas (por ejemplo, "boti" del español "botella") (222), poner terminaciones quechuas en palabras españolas (por ejemplo "casarana", del español "casar"), utilizar la "s" del plural español en lugar del plural quechua que es "-napavela" – vela de cera; del quechua "napa" o cera de abejas y del español "vela").

Podríamos dar aún muchos más ejemplos de esta índole pero con ello no debe olvidarse que los Quijos mismos también van creando nuevas designaciones de su propio idioma, para indicar cosas nuevas. Por ejemplo, crearon la palabra "tucsinajambi" = inyección, de las palabras "tucsina" = picar, picadura, y de "jambi" = veneno o medicina.

La cantidad de palabras españolas que fueron incorporadas al propio lenguaje familiar varía casi de individuo a individuo. Depende de la mayor o menor intensidad del contacto con los blancos, razón por la que generalmente los hombres hablan un quechua más "hispanizado" que las mujeres.

Notas

- (1) Por ejemplo, Mensching 1949 a, 12; 1949 b, 22-23.
- (2) Heakel 1958, 41, 57.
- (3) Métraux 1949 c, 559; Zerries 1961, 272.
- (4) Zerries 1961, 369.
- (5) Métraux 1949 c, 588-599; Zerries 1961, 369-376.
- (6) Por ejemplo, Ortegón 1958, 243; Ortiguera 1909, 407; y otros.
- (7) Ortiguera 1909, 407.
- (8) Ortiguera 1909, 408.
- (9) Ortiguera 1909, 407-09.
- (10) Ordóñez de Ceballos 1905, 416.
- (11) Un método casi idéntico de la adivinación existía también entre los indios de la Sierra. Véase por ejemplo, Cobo 1956, II, 227.
- (12) Ortegón 1958, 243.
- (13) Basabe y Urquieta 1905, 106.
- (14) Hernández Bello 1919, 259.
- (15) Véase, por ejemplo, Armas Medina 1953.
- (16) En primer lugar, se trata de los informes de Jiménez de la Espada 1927-28, Karsten 1920 a, 1920 b, 1926; y Tessmann 1930.
- (17) Karsten 1920 b, 56.
- (18) Por ejemplo, Stahl 1926, 128-29; Métraux 1949 c, 590.

- (19) Tessmann 1930, 245.
- (20) Zerries 1954, 256. En una serie de estudios comparativos (por ejemplo, 1952 a, 1952 b, 1953, 1954, 1955, 1961), Zerries ha investigado el problema de los "duendes del monte", su relación con el brujo, los "dueños de los animales", etc. en Sudamérica. Ya que no es finalidad del presente estudio, volver a tratar de estas cuestiones en lo que se refiere a los Quijos, sino describir el cambio cultural de éstos, el autor se limitará a dar una exposición de las creencias de los Quijos.
- (21) Wavrin 1927, 335.
- (22) Karsten 1920 b; 39, nota 2. Tessmann (1930, 242) señala también que significa "Liana amarga".
- (23) Reko 1949, 65, nota 1.
- (24) García-Barriga, 1958, 61.
- (25) Karsten 1926, 305.
- (26) Karsten 1926, 366-67.
- (27) Zerries 1961, 371.
- (28) Villavicencio 1858, 376.
- (29) Wavrin 1927, 336.
- (30) Véanse los cuentos no. 3 y 7 del Apéndice y Wavrin 1927, 328.
- (31) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 364.
- (32) Disselhoff 1940, 304-05.
- (33) Porras Garcés 1961, 142.
- (34) Zerries 1961, 369.
- (35) Mensching 1947, 232-34.
- (36) Zerries 1954, 284-86.
- (37) Magnin 1940, 164.
- (38) Porras Garcés 1961, 91-92.
- (39) Karsten 1926, 147.
- (40) Wavrin 1927, 334.
- (41) Wavrin 1927, 334-35.
- (42) Dávila 1920, 466.
- (43) Dávila 1920, 463-64.
- (44) Zerries 1954, 259.
- (45) Por ejemplo, Krickeberg 1961; Trimborn 1939 b; Trimborn 1961; Zerries 1961; y otros.
- (46) Véase el cuento no. 3 del Apéndice.
- (47) Wavrin 1927, 327-29.
- (48) Wavrin 1927, 333-34.
- (49) Zerries en su discurso sobre "Die geistigen Grundlagen des Wildbeutertums in Zentral - und Südamerika", pronunciado en el Congreso de la Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde" en Friburgo, 1961.
- (50) Ortegón 1958, 244.

- (51) Véase el cuento no. 3 del Apéndice.
- (52) Por ejemplo Trimborn 1961, 143.
- (53) Wavrin 1927, 336.
- (54) Karsten 1926, 335.
- (55) Ordóñez de Ceballos 1905, 449.
- (56) Ortegón 1958, 243.
- (57) Véase por ejemplo, Eckert 1948; Trimborn 1949, 226-33; y en otras páginas.
- (58) Véase el cuento no. 7 del Apéndice.
- (59) Wavrin 1927, 337.
- (60) Wavrin 1927, 335.
- (61) Wavrin 1927, 335-36.
- (62) Zerries 1954, 280.
- (63) Karsten 1926, 335.
- (64) Wavrin 1927, 333, 336.
- (65) Dávila 1920, 465.
- (66) Colini 1883, 294.
- (67) Por ejemplo Trimborn 1939 b, 79, 81, 83, 89.
- (68) Por ejemplo Zerries 1954, 119, 120, 122.
- (69) Un "trickster" es un ser trascendente de carácter pícaro. Muchas veces se trata de un antiguo héroe cultural.
- (70) Zerries 1954, 156.
- (71) Colini 1883, 292.
- (72) Karsten 1954, 29.
- (73) Karsten 1935, 214-15.
- (74) Por ejemplo, Zerries 1952 a, 80.
- (75) Magnin 1940, 164.
- (76) Comer el corazón de bufeo les da un "poder amoroso especial" a los Cocamas del río Ucayali (Lüling 1961, 238); los Canelos usan una pulsera hecha de la piel de este animal en calidad de "magia amorosa", y la manteca les sirve de afrodisíaco (Karsten 1935, 215).
- (77) Véase Zerries 1952 a, 69.
- (78) Möller 1951, 361.
- (79) Möller 1951, 364-65.
- (80) Véase el cuento no. 6 del Apéndice.
- (81) Porras Garcés 1961, 50-51.
- (82) Karsten 1920 b, 23.
- (83) Magnin 1940, 165; Chantre y Herrera 1901, 87.
- (84) Tessmann 1930, 247.
- (85) Tessmann 1930, 246.
- (86) Ortegón 1958, 242-43.
- (87) Ortegón 1958, 248.
- (88) López de Gómara 1954, I, 241.

- (89) Schmitz 1961, 12, 15, 26-27; y en el lugar indicado.
- (90) Véase por ejemplo, Trimborn 1939 a; Eckert 1940.
- (91) Por ejemplo, Staden 1929.
- (92) Basabe y Urquieta 1905, 106.
- (93) Hernández Bello 1919, 259.
- (94) Sánchez Rangel 1905 a, 25.
- (95) Villavicencio 1858, 355.
- (96) Andrade Chacón 1955, 6.
- (97) Véase reproducción no. 115.
- (98) Dávila 1920, 465.
- (99) Wavrin 1927, 335.
- (100) Dávila 1920, 466-67.
- (101) "Mateo" 27, 52.
- (102) Apocalipsis 20, 10.
- (103) Zerries 1954, 259-60.
- (104) Jensen 1951, 281.
- (105) Lehman-Nitsche 1939, III.
- (106) Lehmann-Nitsche 1939, VII.
- (107) Dávila 1920, 466.
- (108) Dávila 1920, 267.
- (109) Wavrin 1927, 329.
- (110) Véase el cuento no. 2 del Apéndice.
- (111) Krickeberg 1961, 71; Trimborn 1961, 117, 128, 147; Zerries 1961, 285, 187, 291, 293, 295.
- (112) Wavrin 1927, 334.
- (113) Wavrin 1927, 330-33.
- (114) Véase, por ejemplo, Gusinde 1930; Zerries 1954; Kühne 1955, y otros.
- (115) Véase el cuento no. 3 del Apéndice.
- (116) Schmitz 1961, 23.
- (117) Zerries 1954, 383.
- (118) Wavrin 1927, 328-29.
- (119) Dávila 1920, 466.
- (120) Jensen 1951, 117.
- (121) Wavrin 1927, 329.
- (122) Dávila 1920, 464.
- (123) Wavrin 1927, 330.
- (124) Véase el cuento no. 8 del Apéndice; Dávila 1920, 465.
- (124) Carvajal 1942, 121.
- (126) Riofrío y Peralta 1747.
- (127) Wavrin 1927, 328.
- (128) Dávila 1920, 465.
- (129) Véase el cuento no. 8 del Apéndice; Dávila 1920, 465.
- (130) Dávila 1920, 466.

- (131) Dávila 1920, 463-64.
- (132) Véase el cuento no. 8 del Apéndice.
- (133) Oberem 1961, 108-10.
- (134) Uriarte 1952, I, 119.
- (135) Véase el cuento no. 7 del Apéndice.
- (136) Wavrin 1927, 334.
- (137) Véase el cuento no. 1 del Apéndice.
- (138) Wavrin 1927, 326-27.
- (139) Wavrin 1927, 337.
- (140) Wavrin 1927, 329.
- (141) Wavrin 1927, 330.
- (142) Orton 1870, 193.
- (143) Véase a cuento no. 3 del Apéndice.
- (144) Wavrin 1927, 329.
- (145) Véase el cuento no. 7 del Apéndice.
- (146) Dorsen 1961, 27.
- (147) Véase también el capítulo sobre "Creencias religiosas y brujería".
- (148) Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 364.
- (149) El texto quechua de esta canción, que aquí fue traducido al español, lo recibimos en 1955 gracias a la amabilidad y por conducto de D. Rafael Andrade Chacón, en Loreto.
- (150) Santiana 1947, 24.
- (151) Karsten 1920 b, 24.
- (152) Wavrin 1927, 337.
- (153) Simson 1878, 504.
- (154) Maroni 1889-92, XXVI, 420.
- (155) Karsten 1920 b, 16.
- (156) Ortegón 1958, 244.
- (157) Cieza de León 1945, 130.
- (158) Lemus 1881, CVI.
- (159) Hernández Bello 1919, 258.
- (160) Karsten 1920 b, 19-20.
- (161) Tessmann 1930, 246.
- (162) Villarejo 1953, 130.
- (163) Por ejemplo, Jiménez de la Espada 1927-28, LXVIII, 178, 369; Simson 1877, 569; Simson 1886, 182, 184; López Sanvicente 1894, 25; y otros.
- (164) Cáceres 1892, 10.
- (165) León 1946.
- (166) Santiana 1954.
- (167) Sánchez Rangel 1905 a, 27.
- (168) Sánchez Rangel 1905 a, 27.
- (169) Lemus 1881, CVI.
- (170) Pizarro 1944, 50.

- (171) Izikowitz 1935,
 (172) Ordóñez de Ceballos 1905, 399-400.
 (173) Karsten 1935, 110.
 (174) Tessmann 1930, 321, tabla no. 53.
 (175) Velasco 1946, I, 269.
 (176) Carvajal 1942, 6.
 (177) Véase el cuento no. 7 del Apéndice. La palabra "timbique", tal vez viene de tímpano, de todas maneras no pertenece al idioma quechua.
 (178) Tessmann 1930, 198.
 (179) Véase reproducciones no 27 y 39.
 (180) Véase reproducción no. 109.
 (181) Cobo 1956, II, 270.
 (182) Jiménez Borja 1951, (La parte ilustrativa no lleva números ni de las reproducciones, ni de las páginas.
 (183) Los indios de la Sierra llaman al arco musical "paruntei" (Moreno 1949, 37).
 (184) Chantre y Herrera 1901, 650; Recio 1947, 426.
 (185) Por ej., Simson 1882, 24; Colini 1883, 292, 357; Wiener 1884, 38.
 (186) Tessmann 1930, 244.
 (187) Véase reproducciones nos. 110 y 111.
 (188) Según Tessmann (1930), 244) se llaman "pijuana".
 (189) Véanse reproducciones no. 112 y 113.
 (190) Tessmann 1930, 243.
 (191) Véase reproducción no. 114.
 (192) Véase reproducción no. 103.
 (193) Izikowitz 1935, 267.
 (194) Simson 1882, 24.
 (195) Wavrin 1948, 365.
 (196) Jiménez de la Espada 1927028, LXVIII, 464-65.
 (197) Andrade Chacón 1955, 7.
 (198) Cobo 1956, II, 270-71.
 (199) Moreno 1949, 105-108.
 (200) Rodríguez Sandoval.
 (201) Wavrin 1927, 329.
 (202) Lemus 1881, XIV.
 (203) Basabe y Urquieta 1905, 106.
 (204) Hervás 1784, 62.
 (205) Ortiguera 1909, 408.
 (206) Ordóñez de Ceballos 1905, 397.
 (207) Lemus 1881, CIV.
 (208) Por ej., Jijón y Caamaño 1941-47, I, 289-95, III, 416, 449, 661;

- Rivet Loukotka 1952, 114-14, Loukotka 1944, 12; Mason 1950, 184.
- (209) Borja 1897, 129.
- (210) Jiménez de la Espada 1897 b, CLXIX.
- (211) Ortegón 1958, 245.
- (212) Ortegón 1958, 242.
- (213) Ordóñez de Ceballos 1905, 401-02, 404, 407.
- (214) Balcarcel 1700.
- (215) Por ej., Ortíz 1954, 364-65.
- (216) Por ej., Grimm 1896, VI.
- (217) Por ej., en las traducciones de la Biblia de la "Scripture Gift Mission" de Londres, aparecidas en 1946.
- (218) Por ejemplo Loutkotka 1944, 17.
- (219) Grimm 1896, VI.
- (220) Igual que en todos los dialectos septentrionales del quechua, también en el "Napeño" se dice "chuscu" por cuatro. El límite entre "tahua" = cuatro, del quechua austral y "chuscu" = cuatro, del septentrional, se encuentra en la parte central del Perú, entre las poblaciones Concepción y San Gerónimo en el Valle del Mantaro (Dep. Junín). (Comunicación verbal del Sr. José María Arguedas, Lima 1956).
- (221) Aquí surge la pregunta de si a lo mejor es un indicio de que en uno de los antiguos idiomas Quijos no había sino una sola palabra para designar "azul" y "verde". Por los menos, sabemos de lenguas indias donde es así, por ejemplo en los idiomas Maynas.
- (222) Según Tachudi (1891, 119, nota 1), los indios del Perú no adoptaron juntamente con el nuevo objeto también la palabra. Ahí llaman una botella "khaka" que es la palabra que corresponde a un receptáculo de gollete angosto.

**RESUMEN
Y
OBSERVACIONES FINALES**

El etnólogo norteamericano Julian H. Steward formuló tres postulados ideales a cumplirse en los estudios sobre el proceso de la transculturación en Latinoamérica: Primero, debería hacerse una exposición de la cultura de los indios en su estado original existente al comienzo del contacto; segundo, habría que describir las particularidades culturales de los blancos que llegaron a establecer contacto con el grupo indio en cuestión; y tercero, sería de analizar el proceso histórico del encuentro entre blancos e indios con consideración a la política seguida por la respectiva potencia occidental (1). Con este último postulado se cumplió en la parte II ("La historia del contacto de los Quijos con la cultura occidental"); datos relativos a la cultura de los Quijos en los tiempos del primer encuentro con los españoles se hallan en la parte III ("La cultura de los Quijos y su transformación desde el siglo XVI") y en lo que sigue serán resumidos brevemente. A fin de hacer resaltar las particularidades de las diferentes provincias culturales de la región de los Quijos en el siglo XVI.

Hoy como antes surgen dificultades en cuanto a una descripción de los elementos constructivos de la cultura occidental que ejerció la influencia, y debido a la falta de estudios detallados al respecto, no trataremos de ello sino a grandes rasgos. Ya en el siglo XVI, generalmente no se trata en América de la cultura española que influenció sobre las culturas de los indios, sino que sólo se encuentran facetas de ella que varían según las personas que la representan. Seguramente hay muchos elementos culturales que son comunes a, digamos un sacerdote, un funcionario administrativo y un "conquistador", todos provenientes de España (2); pero al mismo tiempo podemos afirmar que son representantes de elementos culturales traídos por los miembros de estos tres grupos profesionales no abarca todavía el conjunto de la herencia cultural de la madre patria. Además, hay que tener en cuenta que la cultura

“española” de España no es lo mismo que la cultura “española” de Latinoamérica. Desde los principios de la Conquista fueron abandonados algunos elementos, se incorporaron otros de las Culturas indias, y finalmente se modificaron algunos. En la época del primer contacto de los Quijos con los españoles, este proceso ya se estaba desarrollando desde hacía medio siglo, y ha continuado hasta nuestros días. Por ello, el complejo de la cultura que ejerce sus influencias sobre otra, Foster lo llama de manera natural como “cultura del contacto”, sin preguntar en detalle por la procedencia de los elementos de esta cultura (3).

Pero en el transcurso de la historia, también ejercieron su influencia sobre los Quijos otros “representantes de cultura” que no eran de procedencia española sino de otras culturas occidentales. Por ejemplo, en el siglo XVIII hubo misioneros jesuitas alemanes que ejercían como párrocos de Archidona, y hoy día, los misioneros católicos son, en parte, italianos, y los protestantes norteamericanos, etc.

Sería ideal investigar tanto la cultura “personal”, por lo menos de los blancos más importantes que actuaron entre los Quijos, como también —en cuanto al conjunto del contacto— la cultura “general” de Quito, por ejemplo, ciudad que para los Quijos era el punto de partida más importante de la “Cultura del contacto”. Pero, como ya se ha dicho, hasta ahora no es posible proceder así, porque son demasiado pocos los estudios que se han realizado a este respecto. Por consiguiente, hemos de limitarnos a suponer como dado, en el siglo XVI, este “cultura del contacto”, como se la describe en términos generales en los estudios de Friederici, Schottolius, Morales Padrón, Armas Medina (4) y otros. Para los siglos posteriores tenemos incluso que limitarnos más o menos a los datos no muy detallados en este aspecto, que se encuentran en las fuentes sobre la región de los Quijos.

La cultura de los Quijos en la época de la Conquista española

Los datos existentes sobre los Quijos en el siglo XVI son bastante incompletos y heterogéneos, pero a pesar de ello ponen de manifiesto que la cultura de los indios de la región de los Quijos no era uniforme, sino que se destacan cuatro “provincias culturales”. Se distinguen por una cantidad mayor o menor de elementos que volveremos a señalar brevemente en lo que sigue. Para mayor facilidad, las provincias se designarán con las letras A a D (5).

La provincia cultural A abarcó aproximadamente las regiones “Hatunquijos”, “Cosanga”, “Sumaco” y “Avila” que se encuentra a una altura sobre el nivel del mar de entre 1.000 y 2.000 mts. Hacia el

norte era colindante la provincia cultural B que se extendió hacia el río Coca. La provincia cultural C se encontró al sur de la A y abarcó aproximadamente la región de Archidona hasta el curso inferior del río Suno, en la dirección este-oeste y llegó hasta el río Napo. El resto de la región de los Quijos, o sea el río Payamino con sus afluentes, formó la provincia cultural D, donde vivían los Calientes, en el "País de la Canela". De ninguna manera se trata aquí de límites claramente delineados que separaron una provincia cultural de otra si es que existieron, los datos contenidos en las fuentes no son suficientes ni mucho menos, para fijar una demarcación exacta. Muchas veces, ni se puede determinar si algún elemento cultural que sabemos que existía, pertenecía a una u otra provincia cultural o tal vez a todas.

Hasta el punto que las fuentes dicen algo al respecto (y en este lugar sólo nos basaremos en ellas), las diferentes provincias culturales de los Quijos se destacan por las siguientes particularidades:

En la época de la Conquista española, la provincia A tenía una población relativamente densa. En Baeza, los hombres vestían dos piezas de tela fijadas sobre el hombro, mientras las mujeres llevaban una gran manta por las caderas. Se practicaba la deformación craneana y se llevaban adornos de oro. Las casas estaban cubiertas con paja y las paredes de madera revestidas con barro. No se dice si eran casas de familia extensa, sólo sabemos que siempre formaban grupos de tres o cuatro. Parece que eran casas rectangulares en las cuales existían asientos de piedra. Aparte de yuca, maíz, camote, fréjoles y otras plantas que se cultivaban en toda la región de los Quijos, plantaban también papas y granadillas. El algodón utilizado para la tejeduría se introducía de Quito o de la región de Archidona. En términos generales puede decirse que el comercio estaba bastante desarrollado. Sabemos de una moneda en forma de collares llamados "carato", y de que cada ocho días se realizaba una feria en el lugar de residencia del cacique. Probablemente había mercaderes profesionales. Parece que el poder de los Caciques era mayor que entre los demás Quijos, porque les pagaban tributo y ejecutaban trabajos por ellos. Los guerreros vencedores colgaban también en las casas de ellos las cabezas y manos de los enemigos muertos. Para la defensa, les servían tanto estacadas y trampas-fosos como también "avalanchas" artificiales de pedazos de roca y troncos que los hacían caer sobre los atacantes. Entre las armas se mencionan como particularidad las "hondas a mango". Durante las fiestas de victoria comían "brazos y piernas" de caciques enemigos muertos. Los prisioneros de guerra tenían que realizar trabajos de campo y domésticos en calidad de esclavos. No lamentaban a sus muertos, sino que bailaban y cantaban y luego les enterraban debajo de las hogueras. A otros los embalsamaban con

brea y los colgaban en el humo. En la cavidad intestinal, colocaban sus bienes, como por ejemplo láminas de oro y collares. Después de nacer un niño, el padre tenía que ayunar durante 20 a 30 días y durante este tiempo, sólo podía tomar chicha y masticar coca que en mezclaba con tabaco y miel. La coca servía también a los brujos para la adivinación. Estos vendían su sabiduría contra perros y otros animales. Por falta de datos más detallados no hay cómo determinar si todas estas particularidades mencionadas como existentes en Hatunquijos y Baeza, se encontraban difundidos uniformemente en toda la provincia cultural A. Ciertamente es que, al referirse a Avila, Ortigón dice que las moradas de los indígenas, sus vestidos y sus costumbres son las mismas que los de Baeza, pero que a pesar de ello podía haber diferencias. Así es que el mismo Ortigón dice que en Avila enterraban a niños recién nacidos, aún vivos, en grandes receptáculos, cosa que no informa de Baeza. Además, no sería de extrañar que las casas no tuvieran paredes revestidas con barro, sino solamente estuvieran hechas de palos de bambú, así como otras particularidades más que se explican por la menor altura y, por consiguiente, el clima más abrigado.

Para caracterizar la "Provincia del Coca", resultan dificultades de índole semejante. Los datos etnográficos tempranos que existen al respecto, se refieren casi exclusivamente a la parte situada al noreste de Baeza, de modo que no podemos decir si toda la región abarcada por la provincia cultural B, formaba una unidad cultural. En cuanto a la indumentaria, se informa que las mujeres tapaban las partes pudendas con un pequeño pedazo de paño y que los hombres sólo llevaban un largo cordel por la cintura y tenían el pene atado hacia arriba. Sabemos también que estos indios dormían en sus casas (las de los caciques eran "grandes") sobre hojas colocadas en el suelo. Los caciques tenían asientos de madera y solían colocar en sus puertas los trofeos de cacería. Como especialidad se mencionan rodela y grandes tambores de señales. En la provincia del Coca, que comienza a una distancia de cuatro leguas de Baeza, se dice que los indígenas tenían muchas plantaciones de coca, que las cultivaban con sumo cuidado y que cosechaban las hojas tres veces al año. Estas se secaban y se vendían por comerciantes para ser masticadas. También criaban abejas en árboles y gracias a ello tenían mucha miel.

En la región de Archidona, el lugar más importante de la provincia cultural C, los hombres, igual que en B, sólo vestían un cordel por la cintura y tenían el pene atado hacia arriba. Pero las mujeres vestían un pedazo de tela pasado alrededor de las caderas, que les llegaba hasta las rodillas. Por ello, parece que conocían el arte de tejer, para lo cual utilizaban algodón que en esa región existía en cantidades tales que

los españoles la llamaban "Los Algodonales". Vivían en casas de familia extensa, cuyos techos estaban confeccionados de hojas de palma. Si además, se dice que las casas eran como las de Baeza, entonces creemos que sólo quiere decir que se trataba de construcciones rectangulares, porque nos parece poco probable que en Archidona tuvieran "bahareques", eso es, paredes de madera revestidas con barro. En las casas donde dormían sobre hojas en el suelo, existían "fundiciones de oro" pero no se dice nada acerca de su forma. A los españoles, les llamó la atención que estos indios, aunque andaban desnudos, solían lavar oro y confeccionar de él muchos adornos para el pecho, los brazos y narices. Como arma de cacería se nos menciona la bodoquera con flechas envenenadas. La técnica de pesca más importante era represar un río y envenenar el agua con barbasco. Las mujeres daban a luz a solas, a orillas de un río o riachuelo y luego, durante algún tiempo, no entraban a la casa, mientras sus maridos tenían que ayunar y no podían comer ni tomar otra cosa que vinillo. De la yuca hacían también un pan llamado "cazabe". Se dice que los ancianos solían matar y comérselos, pero probablemente esto sólo se refiere a los brujos, porque además se dice que cuando alguien muere, en general lo entierran debajo de la hoguera de la casa y a otros los embalsaman y los cuelgan al humo.

No existen sino muy pocos datos relativos a los Calientes de la región de la Canela, o sea la provincia cultural D. Se dice que vivían dispersos en chozas mal construídas, que eran salvajes y carentes de cultura, solían tener muchas mujeres y que pasaban por la selva con tanta agilidad que era asombroso ver su agilidad. De manera semejante se informa en otro lugar que su territorio estaba poco poblado y los habitantes vivían en comunidades dispersas. Estos indios iban desnudos y vivían en conjuntos familiares a orillas de los ríos y no reconocían ni dueños ni caciques. Pero en 1538 se dice que los Calientes (probablemente tan sólo parte de ellos) dependían de los caciques de "Cahui" y "Huarozta" (de la provincia cultural A). En la región de los Calientes se daba la canela buscada por los españoles. En algunas fuentes se informa que los árboles eran silvestres y se criaban en la selva; según otros autores, solían también cultivarlos en huertos. La canela se comerciaba hacia regiones muy lejanas y ya en el año 1532-33, los españoles la conocieron en Cajamarca.

Aparte de estos elementos culturales, propios de cada provincia cultural, algunos de los cuales nos llaman la atención tal vez sólo debido a lo incompleto de las fuentes, también los había que estaban difundidos por toda la región de los Quijos, de manera más o menos intensiva. Así es, por ejemplo que la yuca y en menor grado también el maíz, eran la base de la producción de alimentos en todas partes. El

sembrío se hacía en desmontes de la selva, y para el desmonte se servían de hachas de piedra. Un utensilio agrícola muy importante, era el palo de plantar. Generalmente se conocía la chicha como bebida diaria. Además, hemos de considerar que la pesca, la cacería y la recolección tenían una importancia relativamente grande. En todas partes llevaban el pelo largo, se ponían adornos hechos de materiales vegetales o animales y solían pintarse la cara. Las casas eran rectangulares y probablemente habitadas por familias extensas; no conocían centros de población. Con excepción de los Calientes, había caciques que dirigían a un pequeño grupo de familias, mientras que los caciques principales sólo se elegían como jefes en caso de guerra. Entre las armas encontramos lanzas y mazas. Con ocasión del nacimiento de un niño solían celebrarse costumbres maritales, y parece que generalmente los difuntos se enterraban en el piso de la casa. Los brujos eran poderosos y de mucha influencia y tenían las características de los "chamanose".

Acerca de la cultura de los Quijos en la época de la conquista española podemos decir, en forma resumida, que la parte noroccidental se caracterizó por una serie de particularidades que, en forma igual o muy parecida, se encontraron también entre los indios de la Sierra. En base a nuestros conocimientos actuales, no podemos decir si se trató de inmigrantes de la Sierra que se habían adaptado al nuevo ambiente, o si tan sólo hubo una influencia de indios selváticos, causada por las estrechas relaciones mantenidas con la Sierra. En este aspecto, no llegaremos a conclusiones más concretas sino después de disponer de estudios más detallados sobre la arqueología de la región de los Quijos. Entre los demás Quijos prevalecieron tan claramente los elementos culturales típicos de indios selváticos que, sin duda alguna, los podemos incluir entre éstos.

El cambio cultural entre los Quijos.

Desde mediados del siglo XVI, las mencionadas culturas Quijos fueron influenciadas por la "cultura del contacto" y en consecuencia se presentaron cambios culturales de diversa índole e intensidad, los cuales, clasificados por elementos culturales, fueron descritos detalladamente en la parte III ("La cultura de los Quijos y su transformación desde el siglo XVI"): Pero a fin de poner de relieve la característica del cambio cultural entre los Quijos, parece conveniente volver a mencionar resumidamente algunas de estas transformaciones y exponer, cuáles de los elementos culturales fueron adoptados como nuevos y cuáles fueron abandonados, y también si una transformación solamente se expresa en un "cambio de acento". Asimismo, habrá que explicar los motivos de ello y señalar cuándo se efectuó el cambio y en qué forma se realizó;

eso es, si se produjo lenta o bruscamente.

1.— Pérdida de elementos culturales:

a) En el campo de los **social** llama especialmente la atención la completa desaparición del cacicato y de sus privilegios. Paralelamente a ello se produjo la descomposición de los grupos dirigidos por los caciques. Además, se perdieron la organización del comercio ampliamente acostumbrada sobre todo en la región de Baeza (dinero "carato", mercados profesionales, ferias periódicas), la estructuración social (caciques — hombres libres — esclavos), la poliginia así como elementos relacionados con la guerra (caciques de guerra electos, fortificaciones, trofeos de guerra, rodelas, mazas, hondas, tambores de señales, etc.).

b) En cuanto a la **cultura material** o las habilidades técnicas, aparte de algunos elementos ya mencionados en a), se abandonaron el uso de herramientas de piedra, el arte de tejer, la producción y el uso de tela de corteza, la elaboración de oro, el cultivo y uso de coca y canela, la cría de abejas, la producción de sal proveniente de plantas, el "pan de yuca" ("casabe"), así como la costumbre de llevar un cordel por la cintura y atar el pene hacia arriba, la deformación craneana, los tarugos en los labios (tembetás), los adornos de oro y el pelo largo de los hombres.

c) Como pérdida más notable de un elemento de la cultura espiritual y religiosa ha de considerarse el abandono de las lenguas antiguas. En el campo de lo religioso vemos que se abandonaron la "cacería de cabezas" y el "canibalismo", pero que aún en nuestros días se refleja la idea de la "transmisión de fuerza" que existía detrás de ellos.

2.— Adopción de elementos culturales

a) El lugar de los caciques soberanos iba a ser ocupado por la Corona española o los funcionarios españoles y ecuatorianos. Se introdujo la institución de los "varayocs" (funcionarios administrativos o eclesiásticos indios) para los cometidos administrativos a nivel inferior. Probablemente, los "partidos" y "parcialidades" sustituyeron a los anteriores grupos, o sea a las familias que vivían reunidas y dependían de un cacique. Puede ser que también los "carutambos" constituyan una institución nacida tan sólo en la época hispánica. Asuntos nuevos para los Quijos, lo eran los largos viajes comerciales al oriente peruano para comprar curare y sal y lo es el ir a trabajar con los blancos, no sólo en la región de los Quijos, sino también en las plantaciones de la Costa y en otras partes del Oriente; así como el uso de dinero español y ecuatoria-

no. Igualmente hemos de considerar resultados del proceso de aculturación la institución de los "padrinos" de bautizo —y probablemente— los de boda, la corta edad en que se casan, los nombres españoles, parte de los "juegos funerarios" y la costumbre de saludarse dándose la mano.

b) En lo que se refiere a la cultura material, se han impuesto en forma casi general el uso de herramientas de metal (especialmente el machete que llegó a ser "instrumento universal"), así como la indumentaria completa (primero la india, luego la de estilo blanco). También se encuentran, aunque en escala más reducido, ellas, cucharas, y puntas de lanzas de metal, escopetas, las labores de ganchillo para las bolsas de carcería, etc. Animales domésticos nuevos (gallinas, cerdos, y algunas vacas) y nuevas plantas de cultivo (por ejemplo, frutos cítricos y arroz), así como productos alimenticios comprados (entre otros dulces, pan, aguardiente) han cambiado o más bien complementado la dieta diaria. Asimismo, se han integrado a la cultura de los Quijos la producción de aguardiente y, en el ámbito de la vivienda, las tarimas y en menor grado, también mesas, sillas, ventanas y construcciones palafíticas. El peinado y los adornos se han modificado en cuanto que los hombres y algunas mujeres se cortan el pelo y llevan collares de perlas de cristal, así como sortijas de metal. Resulta imposible enumerar todos los artículos comerciales que hoy día se encuentran, en mayor o menor número, entre los Quijos, pero a título de ejemplo se mencionarán alfileres, espejos, fósforos, lámparas de petróleo, navajas, tijeras y muchos otros.

c) En el campo de la cultura espiritual y religiosa se manifiesta la influencia de la "cultura del contacto" por la difusión general del quechua y la adopción de palabras españolas, el uso de instrumentos musicales europeos (violín y armónica) y la apreciación de medicamentos modernos pero también en la imaginación de algunos espíritus en forma de "curas" o "gringos", en los motivos europeos envueltos en cuentos míticos o históricos, en la denominación de los días de una fiesta en Loreto, en la realización del bautizo en el hecho de fumar marihuana como "medio mágico" y en otros.

3.— Cambios de acento:

Con "cambio de acento", entendemos el cambio habido en el significado, la presencia y la forma de elementos culturales, tanto de aquellos que datan de la época precolombina, como de otros que se adoptaron alguna vez durante el proceso de transculturación.

a) La institución de los "varayocs", introducida hacia fines del

siglo XVI, volvió a abandonarse entre parte de los Quijos. El mismo proceso observamos respecto a los funcionarios eclesiásticos, pero entre algunos grupos (por ejemplo Loreto) se han convertido en "organizadores de fiestas", o sea que de "órganos" de los blancos han llegado a ser parte integrante de la cultura india. Al abandonarse nuevamente el sistema de los varaycoqs, fue disminuyendo también la importancia de los partidos, lo que primero se manifestó en el abandono de las casas de reunión. Las costumbres maritales se observan con menor intensidad o no se observan del todo; cuando nacen mellizos, muchas veces ya no matan a uno de los dos, sino que le entregan como criado a los blancos o a alguna otra familia india; durante las ceremonias funerarias se ejecutan juegos al estilo de los blancos, y sólo parte de los bienes del difunto se entierran con él. Conflictos bélicos ocurren raras veces y, sólo con los Aucas, y los largos viajes comerciales al oriente peruano ya no se realizan a consecuencia de los conflictos fronterizos entre el Ecuador y el Perú.

b) En cuanto a la indumentaria, el cambio era doble, porque primero se llevaban vestidos indios y ahora son al estilo de los blancos. Adornos y pintura ya no son corrientes, y muchas veces, los Quijos confeccionan los adornos solamente para venderlos a los blancos. Para los grupos occidentales (Cotundo, Tena y Archidona), la cacería y la pesca ya no tienen el mismo valor que antes, pero el cultivo de plantas alimenticias y el trabajo para los blancos adquieren mayor importancia. En la cacería, la escopeta ha sustituido casi por completo a la lanza.

c) Al lenguaje familiar se filtran cada vez más palabras españolas y el número de Quijos que entienden y saben leer y escribir el español, aumenta lenta pero continuamente. De la simultaneidad de fiestas "paganas" y cristianas han resultado unas que tienen características de ambas. La importancia del brujo empieza a disminuir en lo que se refiere tanto a su posición de líder religioso como también de médico.

4.— Razones del cambio cultural:

Al tratar de la "Historia del contacto de los Quijos con la cultura occidental", vimos que, igual que en todas partes de América Latina, hubo una discrepancia más o menos fuerte entre las intenciones del Estado y la realidad de la Conquista europea. Refiriéndose a la época colonial, Schottelius dijo lo siguiente: "Por un lado, esclavitud abierta bajo el pretexto de que los indios no son seres racionales y por otro, la grandiosa concepción —desde luego nunca llevada a la práctica— de un libre Estado indo-hispánico de vasallos de la Corona de Castilla; estos son los dos polos de la política indigenista española en América. Entre

estos extremos, la práctica colonial ha creado una amplia gama de diferenciaciones sociales" (6).

Esta "práctica", tanto en la época colonial como en la republicana, es el elemento causante de la transformación cultural, no sólo de manera directa, o sea mediante disposiciones, sino también en forma indirecta, como a través de "ejemplos" o cuando un cambio obligatorio de un elemento cultural trae consigo el de otro que, en general, está funcionalmente unido con éste.

En su contacto con los Quijos, los representantes de la "Cultura del contacto" perseguían y siguen persiguiendo diferentes objetivos y todos ellos pueden clasificarse bajo uno de los tres siguientes fines que son: dominar a los Quijos (finalidad estatal), misionarles (finalidad religiosa), y "hacer sus beneficios entre ellos" (finalidad particular). Pero en la realidad, estos tres objetivos se encuentran tan entremezclados que resultaría forzoso considerar, por ejemplo, la actividad de los funcionarios y soldados como tendiente exclusivamente hacia la finalidad estatal, la de los sacerdotes sólo de acuerdo con la religiosa y la de los comerciantes y colonos tan sólo con la particular. En el transcurso de este estudio se citaron varios ejemplos de que un sacerdote podía también ejercer el poder civil y pedir a los Quijos el pago de su actividad, o de que un encomendero no sólo cobraba tributo sino que igualmente tenía a su cargo la misión de los indios y que además hacía de soldado y de funcionario administrativo. Y finalmente, en cualquier época había funcionarios y sacerdotes, colonos y comerciantes que no se contentaban con los ingresos que los estaban permitidos por la ley, sino que los aumentaban de manera más o menos ilegal.

Generalmente, los blancos tenían tendencia a prohibir todas aquellas instituciones y costumbres que les parecían "inconvenientes" o "indecentes" (por ejemplo, canibalismo, cacería de cabezas, andar desnudos, poliginia, deformación craneana) e introducir otras que servían a sus fines y correspondían a sus ideas (por ejemplo "varayocs", "reducciones", vestidos completos, uso de tarimas).

Probablemente, el cambio más marcado en el campo de la organización social ha sido la pérdida de la libertad política y la sustitución de las instituciones del poder autóctonas por las de los blancos y los funcionarios investidos por ellos. Parece que el levantamiento de 1578-79 dio motivo a la definitiva pérdida de poder de los caciques, de los cuales los españoles, en los primeros decenios, aún se servían de órganos ejecutores, porque en esa fecha, los españoles se dieron cuenta de que nunca se conseguiría la "pacificación" de los Quijos, mientras que éstos estu-

vieran al mando de los caciques que eran los jefes en los motines. Mediante los "repartimientos" y las "reducciones", por lo menos se aumentó el proceso de desintegración de las anteriores unidades políticas. El dominio de los blancos, común a todos los Quijos e igual en toda la región, llevó a un sentido de solidaridad, al surgimiento de una conciencia de grupo. Los primeros indicios de ello se mostraron ya en 1578, cuando gran parte de los Quijos se levantaron contra los españoles, y a nuestro juicio, esto significa algo más que el hecho de que dos o más grupos políticos se aliaron, tal como se acostumbraba anteriormente.

Los españoles suprimieron el comercio indio con mercaderías y hombres tanto para apoderarse ellos mismos de esta fuente de ingresos como también para no tener que admitir que los Quijos se sustrajaran por cierto tiempo a su dominio, lo que hubiera significado una disminución de los ingresos tributarios. Pero el reducido número de blancos y la realidad geográfica de la región de los Quijos, hicieron imposible controlarlos en la medida deseada. Por ello, se iba estableciendo la costumbre de hacerse pagar por los indios el permiso de realizar viajes comerciales y de otra índole, así como de permanecer durante algún tiempo en los "carutambos". Especialmente después de abolirse el sistema de las encomiendas, cuando los Quijos pagaban sus tributos directamente a la Corona, la "licencia" (generalmente en unión con los "repartos") ofreció la posibilidad de obligar a los indios a efectuar pagos. Los Quijos no estaban muy "inclinados a la transculturación" y por consiguiente, sólo quedó obligarles a aceptar artículos comerciales modernos mediante la coerción directa e indirecta, o sea por los "repartos" o el sistema del patronazgo. En el primer caso, se servían de la fuerza bruta y en el segundo, los blancos aprovecharon la afición de los Quijos a las bebidas alcohólicas para embriagarlos y que carecieran de juicio.

Hoy día, los Quijos no dependen directamente de los blancos, sino en cuanto a herramientas de metal (especialmente machetes), sal y vestidos. Las herramientas modernas son tan superiores a las autóctonas de piedra que en época muy temprana fueron adoptadas voluntariamente por los Quijos. Muy pronto, los Quijos abandonaron la confección de sal de cenizas vegetales a favor de la sal de roca introducida por los blancos, y con sus viajes comerciales al oriente peruano se hicieron autosuficientes. Pero desde el momento en que, a principios de este siglo, la frontera ecuatoriano-peruana se cerró casi por completo, los indios del Oriente ecuatoriano dependen nuevamente para conseguir sal de los blancos.

En cuanto a los vestidos, el caso es un poco distinto. Con ex-

cepción de los habitantes de las regiones más altas (por ejemplo Baeza), los Quijos andaban más o menos desnudos, y sólo a raíz de muchas disposiciones por parte de la administración y la misión se acostumbraron a llevar vestidos. Parece que al principio no eran sino mantas, pero más tarde imitaron, en una forma adaptada al clima, el ejemplo de los indios de la Sierra y llevaron pantalones hasta las rodillas así como pequeños ponchos, y las mujeres vistieron la "cushma". Los indios mismos confeccionaron sus vestidos mientras que había encomenderos interesados en recibir de los Quijos telas en concepto de tributo. Pero posteriormente, resultó más conveniente para los blancos traer telas de la Sierra, entregarlas a los indios en concepto de "repartos" y obligarlos a pagarles en oro y cordeles de pita. Así es que después de algún tiempo, los Quijos abandonaron por completo el arte de tejer. Pero aún cosían ellos mismo sus vestidos y sólo en los últimos decenios empezaron a comprar a los comerciantes prendas confeccionadas al estilo europeo. En cambio, sería exagerado el atribuir este proceso exclusivamente a los "repartos". Seguramente, en este caso, igual que en otros de uso de artículos modernos, el punto inicial se encuentra en el comercio obligatorio (por ejemplo tratándose de la sustitución de tela de corteza por cobijas de lana compradas) pero al mismo tiempo se crearon con ello nuevas necesidades. Tampoco se puede pasar por alto que en nuestros días, aunque no de modo generalizado, se note entre los Quijos la tendencia de adaptarse a los blancos y seguir la moda de ellos. Esto se observa sobre todo entre los jóvenes que han sido soldados o han trabajado en la Costa, pero también entre aquéllos que han aprendido algún oficio o saben hablar, leer y escribir el español. El autor cree haber podido constatar que especialmente los egresados de las escuelas de la Misión evangélica son muy accesibles a todo lo nuevo, hecho que sólo podrá explicarse por la influencia de los misioneros norteamericanos que ahí trabajan y que educan a sus alumnos en el sentido del estilo de vida similar al acostumbrado en los Estados Unidos.

Mediante el sistema del "patronazgo", los blancos no sólo persiguen la finalidad de vender sus mercaderías con la mayor ganancia posible, sino que al mismo tiempo quieren obligar a los indios endeudados a que realicen sus trabajos de campo y de otra clase y que los vendan víveres. En estos aspectos dependen de los indios pero en su mayoría, estos difícilmente se convencen de cultivar más frutos del campo para venderlos o a contratarse con el fin de conseguir dinero para comprar los bienes deseados. Cierto es que esto ocurre, pero no en escala suficiente como para satisfacer la demanda de mano de obra de los blancos, sobre todo si se toma en cuenta que los más activos de entre los Quijos prefieren trabajar fuera de la región de ellos y beneficiarse de los sueldos más altos que se pagan en otra parte.

Los Quijos dependen de sus patrones hasta tal punto, que éstos pueden obligar a familias enteras a que abandonen sus lugares de residencia y se trasladen para trabajar en alguna hacienda de la parte media del Napo o Putumayo. Naturalmente, ello significa un trastorno notable de la estructura social, sobre todo, si de una familia extensa solamente se trasladan algunas familias nucleares.

Además, esto es uno de los motivos de que en parte se hayan abandonado las instituciones de los "varayocs" y los "partidos". Con algunas excepciones, la administración ecuatoriana no está interesada en conservar estas instituciones, porque ya no es el funcionario quien aumenta su sueldo con los "repartos" y se sirve de los "varayocs" para cobrar las deudas, sino el comerciante particular que, en calidad de patrón hace sus negocios con el indio como individuo o la familia. La misión católica desea conservar el sistema antiguo de los "partidos", en este caso de la época colonial, porque le ofrece la mejor posibilidad de abarcar a todos los indios. Sin embargo, el ejemplo de los protestantes que se dirigen más bien al individuo conjuntamente con el deseo de los indios de abandonar esta institución nunca muy apreciada por ellos, han traído consigo su desaparición en aquellas partes donde ambas religiones trabajan paralelamente.

Por lo que se puede saber de las fuentes, no fue por obligación por lo que se introdujeron nuevas plantas de cultivo y animales domésticos entre los Quijos. A este respecto, los indios pudieron elegir libremente entre lo "ofrecido". En esto, como en otros casos (pelo corto, menos adornos y pintura, etc.) el ejemplo de los blancos tuvo efectos estimulantes. Lo mismo ocurre en lo que se refiere a la adopción de la técnica de destilar aguardiente, aunque seguramente influye también el deseo inconsciente de independizarse de los blancos.

No siempre resulta factible de modo inequívoco, indicar el motivo por el cual se abandonaron viejas plantas de cultivo y técnicas. En cuanto a la coca, habría que mencionar no sólo las prohibiciones de la Corona, sino también la falta de interés de los blancos en el cultivo y comercio de la coca conjuntamente con la ocupación de los Quijos en trabajos de interés para los blancos. En lo que se refiere a la canela, el caso es parecido porque ni la calidad ni la cantidad correspondía a las esperanzas. No se explica por qué dejaron de confeccionar "cazabe" de la yuca y de criar abejas. Muy pronto, los Quijos abandonaron el llevar adornos de oro y elaborarlo ya que al principio, los españoles quitaron a los indios las alhajas y después mostraron más interés en el metal como tal y exigieron la entrega del oro en polvo lavado por los indios.

En el campo de la cultura religiosa y espiritual, parte de lo nuevo adoptado por los Quijos se debe a la actuación directa de la misión, por ejemplo, respecto del bautizo y los padrinos del bautizo, el violín, las denominaciones españolas, etc. La adopción del idioma quechua se intensificó por lo menos, pero la prohibición de todas las costumbres e instituciones consideradas como "paganas" no pudo llevar a su completa desaparición: el número de sacerdotes era muy reducido y todo lo religioso estaba muy arraigado. En el fondo, las antiguas creencias siguen existentes hasta nuestros días, aunque se han adoptado elementos cristianos y otros de los blancos al igual que en los cuentos místicos o históricos. Las variadas experiencias que los Quijos tuvieron con los blancos de su región y con los "gringos" (norteamericanos y europeos en el sentido más restringido) se reflejan en las ideas relativas a algunos espíritus, por ejemplo de tal manera que duendes del monte están vestidos como un Padre y que espíritus auxiliares de un brujo se parecen a un gringo o por lo menos visten como tal.

5.— El proceso del cambio cultural

En lo que se refiere a una exposición cronológica del cambio cultural desgraciadamente, las fuentes no siempre nos permiten fijar el tiempo exactamente. Muchas veces no puede decirse sino que tal o cual elemento cultural existía ya en la época de la Conquista española, pero que más tarde (en el caso menos favorable hoy día) ya no se dió entre los Quijos. Asimismo, en muchos casos no hay como averiguar cuándo se adoptó un elemento nuevo o cuándo, por primera vez, se manifestó la tendencia a la intensificación o disminución en la presencia o el significado de algún elemento.

Parece que en el primer siglo de contacto, la transformación ha sido la más marcada y con ella, las dificultades para los Quijos fueron mayores, lo que se manifestó en los movimientos revolucionarios de la segunda mitad del siglo XVI. En este primer período de adaptación se abandonaron importantes elementos culturales (por ejemplo el cacicato, la organización del comercio y la guerrera, la poliginia, las herramientas de piedra, la elaboración de oro, la deformación craneana, la cacería de cabezas y el canibalismo etc.) y se adoptaron otros nuevos (por ejemplo la organización administrativa española con la "reducción" y la "encomienda", etc., las herramientas de metal, los vestidos y otros). Posteriormente, la transformación cultural tomó un ritmo más cambiado. En la época del siglo XVII hasta fines del siglo XIX los Quijos han abandonado menos elementos culturales de los que aceptaron nuevamente. Entre los primeros se encontró, por ejemplo, el arte de tejer, y entre los segundos cerdos y gallinas como animales domésticos, el uso de sal com-

prada, la técnica de destilar aguardiente, probablemente el cultivo de tabaco y en parte el de arroz, el violín, etc...

A partir de los últimos decenios del siglo XIX, parece que el cambio cultural entre los Quijos se intensifica nuevamente. En forma acusada, se observa la tendencia a abandonar particularidades culturales indias y a adaptarse a los blancos. Desde luego, esta tendencia no es de igual intensidad entre todos los individuos y todos los grupos de los Quijos pero se nota especialmente fuertes en la región de Archidona y Tena, donde los Quijos mantienen un contacto más estrecho con los blancos. En los últimos decenios se adoptaron, por ejemplo, escopetas, vestidos de moda, la armónica, y muchos otros, el número de alumnos aumenta lenta pero continuamente, hay más hombres que se contratan voluntariamente para algún trabajo, etc. Simultáneamente, llevan cada vez menos adornos indios, los Quijos compran medicamente occidentales y no confían ya exclusivamente en el arte de los brujos. Las instituciones de los "varayocs" y "partidos" se encuentran en decadencia.

6.— El resultado del contacto cultural:

Si miramos en forma resumida, el cambio cultural habido entre los Quijos en los últimos 400 años, entonces podemos concluir que no se ha producido ninguna modificación sensible en la manera de vivir de los indios. Hasta hoy día, se ha conservado entre ellos, más o menos generalmente, al tipo cultural de "cultivador con organización en familias extensas, con cultivos en desmontes a base del palo para plantar, y con importancia relativamente grande de la cacería y la pesca". En comparación con ello, todos los cambios se manifiestan también como cambios de acento" que en la "esencia" del tipo cultural. Desde este punto de vista tenemos un ejemplo de la "permanencia como actitud general dentro del tipo cultural" (7), que a juicio del autor se debe en primer lugar a las condiciones geográficas.

Entre los "elementos culturales nuevos" se encuentran algunos que fueron integrados completamente por los Quijos, o sea que los adoptaron como algo propio (por ejemplo, idioma, vestidos, herramientas, elementos cristianos en el campo religioso, etc.), mientras que otros aún son considerados por los indios como cuerpos ajenos y cuyo abandono o cuya no existencia no lo sienten como "falta de algo" (por ejemplo, la institución de los varayocs y también artículos de lujo como espejos, tijeras, etc.).

La constatación general de que "dentro de cada grupo, la cultura de grupo se encuentra subdividida en una amplia escala" (8), se en-

cuentra confirmada entre los Quijos, también respecto del diferente grado de transculturación. Generalmente, puede decirse que los hombres han adoptado mayor número de elementos de la cultura del contacto que las mujeres. Esto se explica ya por el hecho de que éstos han tenido mayor contacto personal con los blancos que aquellas. Los hombres realizan los viajes solos y en compañía de los blancos; entre ellos es mayor el número de los que han visitado la escuela; son ellos los que comen; y en primer lugar son ellos los que se contratan como trabajadores.

Pero generalmente, el afán de lucro aún no se encuentra muy desarrollado entre los Quijos. Aún se aprecia mucho la vida "a la antigua" que, para los hombres, lleva implícita bastante ocio. Igual que a otros pueblos nativos, a los Quijos les cuesta bastante esfuerzo adaptarse a un trabajo continuo. Parte de sus antiguas ocupaciones como la pesca y la cacería, con frecuencia significaban para ellos más bien diversión que "trabajo" y además, dependían mucho de las necesidades del momento. Prefieren dedicarse a la fabricación y venta de algunos artículos, porque ello les garantiza en mayor número que libertad de disposición.

El cambio cultural es más marcado entre los indios de la región de Tena y Archidona. No llama mucho la atención porque en esta parte vive la mayor parte de los blancos y se encuentran los centros de la Misión y la administración. Aquí encontramos los comienzos de la descomposición de la organización en familias extensas y la tendencia a formar familias nucleares "independientes" y también vemos que la antigua economía de autoconsumo se ha transformado, en grado relativamente considerable, hacia una economía mixta de consumo y monetaria, con afán de lucro y una nueva escala de valores. Esta última se manifiesta en que la vida a la antigua ya no se aprecia siempre como lo mejor. Algunos indios se dan cuenta de su "pobreza económica" en comparación con los blancos, y el deseo de alcanzar un nivel de vida más alto les induce a buscar posibilidades de ganar dinero.

Pero, hasta ahora no se trata de algunos pocos. Generalmente, la actitud que los Quijos adoptan frente a la transculturación está condicionada por las experiencias que, hasta ahora, han hecho con los blancos. Al principio, se muestran escépticos frente a todo lo nuevo, incluso a las sugerencias bienintencionadas y positivas para ello. En esta actitud son confirmados especialmente por los brujos, que son la parte conservadora de la población. Estos, temen perder su influencia y con ella los ingresos correspondientes a sus actividades.

Después de la disolución del cacicato, los brujos solos forma-

ban la "élite" de la sociedad de los Quijos. Aunque, por el momento, no se notan sino los primeros indicios, parece que se va formando una nueva élite entre los indios artesanos y los que han egresado de la escuela. Pero su posición no es fácil, porque, por un lado, tienen en contra de ellos a los brujos aún de influencia, y por otro lado tienen que ver repetidas veces que "sólo son indios" y ser tratados como tales. Ocurre con frecuencia que los "blancos" de la región de los Quijos (entre los cuales aun hay analfabetos) no creen, por motivos egoístas, que un indio deba saber leer y escribir y hablar español. Esto no se dice oficialmente, pero en las conversaciones siempre se les nota. Además, el Quijo "emancipado" se encuentra con dificultades debidas a la simultaneidad del sistema legal Quijo y la ley ecuatoriana, así por ejemplo, en casos de herencias y en el problema sobre la distribución de tierras de la familia extensa.

Entre estos indios "emancipados" también se nota claramente que muchas veces, han abandonado una parte considerable de las tradiciones religiosas y míticas. Para ellos, la antigua tradición simplemente ya no es "determinante de la vida" y carecen de la experiencia necesaria para que aquella sobreviva.

El número de elementos culturales que los Quijos han adoptado de la "cultura del contacto" "más avanzada" (apoyada por el poder estatal) es mucho más grande que la de los elementos indios que fueron aceptados por los blancos, pero también los hay. Se nota tanto la influencia de las condiciones geográficas (por ejemplo en cuanto a alimentación y construcción de casas) como también la de la mujeres indias, con quienes los blancos se casan con frecuencia (por ejemplo, en las ideas relativas a espíritus, en la infiltración de palabras quechuas en el lenguaje familiar, etc.).

No sabemos si algunos elementos —y en caso afirmativo, cuáles— de los esclavos negros se integraron a la cultura india; las fuentes no dicen nada acerca del contacto entre estos dos grupos étnicos, y tampoco se ha investigado la específica "cultura de los esclavos" de la época colonial. Del material disponible no se desprende tampoco hasta qué punto los indios que de otras partes fueron traídos a la región de los Quijos, influenciaron la cultura de éstos. Pero, en vista de que su número era relativamente reducido, su influencia cultural no habrá sido muy grande.

Generalmente, puede decirse que la pérdida de elementos culturales entre los Quijos fué más intensa en el primer siglo de contacto, que después se atenuó y que finalmente, en los últimos 30 a 40 años,

volvieron a perderse elementos culturales indios, en mayor escala. las pérdidas en la época temprana eran especialmente grandes en la provincia cultural A, en la región de Baeza y la colindante "provincia del Coca". Aquí son las características andinas (por ejemplo, las ferias, el cultivo de coca, los tributos a los caciques, el tener esclavos, etc.) que se abandonaron o tuvieron que abandonarse. Desde el siglo XVII hasta el XIX fue realizándose una nivelación de las culturas de los Quijos hacia una "cultura general de indios selváticos"; pero en los últimos decenios, ésta muestra cada vez más la tendencia a abandonar elementos indios y adoptar otros de la cultura occidental, transformándose de esta manera en un tipo cultural que mejor podría llamarse "cultura mestiza". Por consiguiente, los Quijos se encuentran actualmente en un estado de transición de la "tribal society" a la "peasant society".

Notas.

- (1) Steward 1943, 201, 202.
- (2) No se tomarán en cuenta las particularidades regionales de España.
- (3) Foster 1960, 10-20, Malinowski (1951, 50) opina de manera semejante, también respecto a Africa.
- (4) Friederici 1925; Schottelius 1935-37; Morales Padrón 1955; Armas Medina 1956.
- (5) En esta parte final se prescinde de volver a indicar las fuentes utilizadas en las partes descriptivas del presente estudio.
- (6) Schottelius 1935-37, X, 64.
- (7) Haeckel 1960, 112.
- (8) Keiter 1956, 653.

APENDICE

Cuentos recopilados entre los Quijos en el período de 1954 a 1956

1.— El hombre de la luna. (Tena)

En tiempos pasados, la luna era un hombre casado que vivía en la tierra. Cuando quiso ir al cielo, su mujer debía acompañarlo, pero no terminó de ponerse el cinturón, y por ello, el hombre se fue solo. La mujer quiso detenerle y le cogió por las manos. Le pasó éstas por la cara con sus dedos manchados de huito (1). De ahí vienen las manchas que se ven en la luna. Cuando hay luna llena, hasta hoy día puede oírse cantar un pequeño pajarito "eluco" en la selva. Es la mujer que llama a su marido.

2.— El cuento del diluvio (2). (Tena).

En los tiempos del diluvio, cuando toda la tierra estaba cubierta de agua, algunas montañas crecieron cada vez más altas, entre ellas también el Shiuta (3). Conversó con el Sumaco, pero éste no pudo levantarse. Algunos hombres se salvaron sobre el Shiuta, y aún se encuentran tuestos de sus ollas. En las aguas se encontraron grandes animales acuáticos que cavaron cuevas en el monte, para hacerlo derrumbar y luego devorar a los refugiados, pero no lo consiguieron. Ya que los hombres sobre el Shiuta no tenían alimentos, comían los frutos de una hierba llamada "chunchupo" (?) que ahí crecía.

3.— Los mellizos y los jaguares. (Tena.)

En tiempos pasados había un poderoso brujo que sabía transformarse en jaguar y comía a muchos hombres. Un día trajo de lejos a una mujer encinta y la llevó a su casa. Más tarde salió a la selva a cazar

y, durante su ausencia, ésta mujer se escondió debajo del maíz almacenado sobre un estante. Cuando volvió de la cacería, durante la cual había matado a algunos hombres, el brujo empezó a preparar un plato con los muertos. Entonces, desde su escondite en lo alto, la mujer escupió sobre la comida. El brujo lo vió, buscó a la mujer y la encontró en su escondite. La echó al suelo y la mató. A fin de preparar su carne para secarla, abrió su cuerpo y vió una bolsa como de goma, en la cual observó dos fetos vivos. La mujer del brujo quiso criar a los niños, pero de repente llegó un gavián ("carancho") que se llevó la bolsa. Esto, lo vieron algunos buitres, y la mujer del brujo les pidió que le devolvieran la bolsa.

Los niños de la bolsa, dos varones, crecieron rápidamente y al poco tiempo tenían la estatura de muchachos de unos 12 años y eran muy inteligentes.

En esa época había muchos jaguares que molestaron a los hombres y los devoraron. A los dos muchachos se unió un tercero que no se sabe de dónde llegó. Los tres meditaron cómo matar mejor al brujo y a los demás jaguares. Se fueron a Las Galeras (4), donde hasta hoy día hay muchos jaguares que llegan desde lejos para comer ahí sal. Los tres muchachos cavaron un hueco en el monte, pero como no dispusieron sino de sus uñas y de palos, los llevó mucho tiempo. Luego, invitaron al brujo a visitar la cueva y le pidieron les ayudara en la última limpieza. Cuando éste hubo entrado, los muchachos cerraron rápidamente la entrada con una mezcla de tierra y piedras y llamaron: ¡Sé duro!, e inmediatamente, la masa se volvió dura como la piedra. El brujo quiso salir y golpeó la pared de tal manera que el monte tembló. Desde aquella época, el gran jaguar que se llama el "jaguar del mundo", se encuentra encerrado en Las Galeras.

Todavía siguen viniendo los demás jaguares para visitarle. Cuando desde el interior del monte se oye un trueno, entonces es que el encerrado los llama. Le traen carne de animales salvajes, pero el viejo no la quiere y les dice: "¿Por qué no me traen carne de hombre?. Para mí, la carne de animales salvajes no es más que una comida de frutos".

Ahora, los jaguares querían tomar venganza y matar a los muchachos, y éstos, a su vez, pensaban extinguir a todos los jaguares. Cuando los muchachos pasaron por la selva, tuvieron que cruzar un barranco y para ello colocaron encima un tronco de árbol para que hiciera de puente. Dos de los muchachos se escondieron a un lado, el tercero al otro lado del barranco. Los jaguares siguieron la pista y cuando todos se encontraron sobre el árbol los muchachos echaron éste al barranco. To-

dos los jaguares murieron, con excepción de una hembra jaguar que estaba preñada. Por eso sigue habiendo jaguares.

Después, los dos muchachos (5), quisieron matar también el gran gavilán y la gran serpiente, que ambos devoraban a los hombres. Se trasladaron a un lugar donde de noche, el gavilán dormía sobre una roca. Con un palo le rompieron primero un ala y luego lo mataron a golpes.

Matar la serpiente resultó más difícil. Pero dieron con el sendero que ella utilizaba y allí construyeron una trampa en la que mataron a la serpiente. El gavilán y la serpiente se transformaron en piedras. Los antepasados vieron anteriormente estas piedras. Al final del mundo, el gavilán y la serpiente se levantarán nuevamente.

Luego, los muchachos se quedaron durante varios años con su madrastra o sea la mujer del brujo. Un día, ella les encargó cosechar maíz, pero no trabajaron mucho y cuando la mujer los hizo reproches, sólo dijeron "¡Maíz, maíz!", y de repente, el montón de maíz creció y creció hasta cubrir a la mujer, así que los muchachos tuvieron que sacarla. Otro día debieron de cortar leña. Cuando la mujer volvió de su trabajo en el desmonte, sólo encontró una pequeña cantidad. Una vez más les preguntó por qué no habían trabajado más y los muchachos contestaron tan sólo con la exclamación "¡Leña, leña!". Enseguida, el montón de leña creció hasta cubrir a la mujer y los muchachos tuvieron nuevamente que salvarla. Otro día, debieron limpiar una "chagra" quitando las malezas. Como de costumbre, los muchachos no estuvieron muy trabajadores y se contentaron con decir "¡Campo, campo!" cuando se acercó la madrastra. A esto, surgió una chagra tan grande que la mujer casi se perdió en ella. Cuando envió a los muchachos a buscar agua, trajeron muy poca, y la mujer les riñó. Los muchachos llamaron "¡Agua, agua!", y del río llegó tanta agua que la mujer se ahogó. Más tarde, los muchachos la encontraron río abajo, devolvieron el cadáver y lo enterraron en el piso de la casa. Ahora, la mujer se llama "Pachama" (madre tierra) y cuando da vueltas en su tumba, tiembla la tierra.

Los muchachos abandonaron la casa y subieron al cielo. Allí, uno de ellos se convirtió en estrella de la tarde, el otro en estrella de la mañana.

4.— El alma del tapir (Avila)

Hace muchos años, vivía un indio llamado Juanico Urapari o "Huagrattullo" (= hueso de tapir), cuyo sustento era la cacería de tapires; los conducía hacia lugares a los cuales se traslada el tapir para la-

mer el suelo pantanoso. Hasta hoy día, el alba es la hora más favorable para ello. En uno de estos lugares de lamer se encontró Juanico Urapari en su choza de cacería y esperó la llegada del tapir, cuando de repente en lugar de la caza esperada, apareció un hombre blanco y bien vestido y le dijo: "Los tapires que has matado y que estás esperando ahora, tienen un alma y esta alma soy yo. Pero hasta el día de hoy no me has pagado nada por la carne que me quitas y por consiguiente, ella se transforma en espuma y a tí no te queda casi nada, cuando la secas al fuego. Desde ahora, has de saber que también debes decirlo a los demás, que también tienen que pagarme. Han de darme una oreja, una pata y también mi pequeño rabo, y además deben colocar en el camino una cruz de bayas rojas. Sin todo esto, mi carne se desvanecerá en nada, se transformará en espuma y no tendrá sabor ni servirá de alimento. Además, aquél que ha cazado al animal no comerá nada de su carne, porque si la come enfermará y morirá con fuertes dolores de estómago". Después de decirlo, desapareció bruscamente y dejó a Juanico Uripari en estado de confusión. Luego de haber amanecido, volvió enseguida a su casa para contar lo ocurrido. Algunos días más tarde se fue nuevamente a la cacería de tapires y, siguiendo las instrucciones del espíritu, le dejó una oreja, una pata y el rabo. Luego formó la cruz de bayas rojas y finalmente cargó con el animal muerto. Después de haberlo partido en pequeños pedazos, empezó junto con sus familiares a secarlos y se quedó muy sorprendido al darse cuenta que la carne no se transformó en espuma ni perdió peso.

Desde aquel tiempo, los indios nunca dejan de pagar el tributo al alma del tapir, cuando han matado a alguno de estos animales. Y el cazador nunca come de la carne porque tienen miedo a morir de dolores de estómago.

5.— "Racunchanga" y el zorro (Loreto).

En tiempos pasados vivía en Loreto un indio que llevaba el sobrenombre de "Racuchanga" (≡ pierna gorda). Como todos los demás, al atardecer se iba al río Suno para pescar. Un tarde pescó como siempre y al principio todo estuvo como de costumbre, incluso había pescado ya algunos peces. Luego, detrás del primer recodo del río de repente que delante de él, pescaba un ser que no pudo reconocer concretamente en la oscuridad. Creyendo que era otro indio no le prestó mayor importancia y siguió arrojando sus redes. En la tercera vuelta del río vió claramente que en definitiva se trataba de otro hombre, que trató de echar su red delante de la suya. "Racuchanga" se enojó mucho y riñó fuertemente al otro, pero éste no le hizo caso y arrojó su red aún más cerca de la suya, así que "Racuchanga" no pudo pescar ni un solo pez.

Se impacientó, atacó al otro y empezó a golpearle despiadadamente, pero él recibió también golpes tan fuertes que casi se desmayó. Con enormes esfuerzos consiguió finalmente vencer al otro y llevarlo a la orilla donde quedó tendido y sin vida. En este momento, a "Racuchanga" se le ocurrió que no se trataría de otro hombre sino de algún ser sobrenatural. Corriendo, volvió a la casa, donde contó lo ocurrido y explicó que había matado a un espíritu. A la mañana siguiente, acompañado de muchos amigos y parientes, se trasladó al lugar del hecho, y por las huellas en la orilla vieron efectivamente que ahí había tenido lugar una lucha feroz. En el lugar donde el otro había caído encontraron un zorro muerto. Desde aquel momento ya no dudaron de que el zorro no era otra cosa sino el alma de un hombre envidioso, que se divertía en disturbar la pesca de noche y ahuyentar a los peces. Y desde entonces matan a todo zorro que encuentran y lo persiguen hasta vencerlo, tal como hizo "Racuchanga".

6.— El "supai" Ingaro. (Tena)

Anteriormente, un espíritu maligno, llamado "ingaro", pasaba por las selvas. Mataba a todo hombre que encontraba y tenía forma de un mono más grande que un hombre. El corazón, no lo llevaba en el pecho, sino debajo de las axilas. Un día, algunos hombres lograron sorprenderlo dormido y le cortaron el corazón. Después le sacaron también los sesos. Cuando corazón y sesos se hubieron descompuesto, los hombres los mezclaron con tierra y comieron la masa. El resto lo pusieron en grandes urnas y enterraron éstas en el suelo. Cuando alguien encuentra estas urnas, coge un poco de la tierra que contiene y la pone en su bolsa de cacería, para tener suerte al cazar, o mezcla algunos granos con el tabaco, a fin de consejarse con buena salud.

7.— El puma blanco. (Loreto).

Se cuenta que hace muchos años, cerca del pueblo de Concepción apareció un hombre blanco y barbudo de ojos verdes y mirada penetrante. Tenía el cutis totalmente blanco y se alimentaba de frutos silvestres y de papaya. No hablaba ni español ni quechua. Estableció su domicilio en medio de la selva, en un lugar muy distante del centro poblado y allí vivió durante años. En ese tiempo, intentó aprender el idioma de los indios y pronto se hizo amigo de ellos y con el tiempo adoptó las costumbres y la manera de vivir de éstos. Solía salir temprano por la mañana para trasladarse a lugares alejados donde cantaba. Avanzada la tarde volvía a su vivienda y conversaba amablemente con los indígenas. Una vez, cuando no lo habían visto en sus chozas durante muchos días, los indios se extrañaron mucho y decidieron averiguar el

porqué de su larga ausencia y visitarle en su vivienda solitaria. Salieron de madrugada y llegaron por la tarde del mismo día. Lo encontraron en su lecho gravemente enfermo y a punto de morir. Intentaron hablar con él, pero todos sus esfuerzos fueron nulos porque había perdido el habla. De noche rugió como un puma y se murió.

A fin de descansar, los indios se retiraron a una pequeña choza hecha de hojas y al día siguiente quisieron enterrar el cadáver. A la madrugada se tomaron unos vasos de chicha y luego se trasladaron a la morada del fallecido para enterrarle. Estando de camino, de repente les dió miedo y se miraron mutuamente. Pero sin atribuir mayor importancia a este incidente, siguieron el camino para, cuanto antes, enterrar al difunto y luego volver a sus casas. En el momento en que todos iban a entrar respetuosamente a la casa de luto, se sobresaltaron porque en aquel lugar, donde antes estaba el cadáver se encontraba un gran puma blanco. Los indios salieron bruscamente de la casa y se fueron. Confusos, volvieron a su pueblo adonde llegaron exhaustos y sin aliento, para contar el gran acontecimiento.

En aquella época vivía entre ellos un hombre viejo que era muy poderoso y el brujo del pueblo. Este los tranquilizó con la siguiente explicación:

“Todos nuestros antepasados y nosotros sabemos que el alma de un indio difunto se transforma en un puma oscuro, porque nuestra piel es de este color. Por ello, el blanco, que como sabéis tenía el cutis y el pelo claro, se transformó en puma blanco después de su muerte y vivirá solitario en lugares apartados. Si se encuentran con él, déjenlo en paz, igual que en vida.”

Por este motivo, el puma blanco se da raras veces y vivió en lugares solitarios. Cuando un indio lo ve, el puma ruge y entonces los indios se alejan enseguida y lo dejan tranquilo para que no haga daño. (6).

8.— **La campana.** (Avila)

Hace mucho tiempo, la gente de la región del Sumaco y los habitantes de la parte oriental se declararon la guerra. En estos combates, todo se quemó y se destruyó y la gente se mató mutuamente. Finalmente quedaron dos mujeres y un hombre en una choza que levantaron en el lugar donde anteriormente se encontraba su pueblo, en un sitio en el curso superior del río Suno que hoy día se llama “El Molino”. Un día, escucharon el tañido del “timbique” (de un gran tambor). Si-

guieron camino en esa dirección y después de haber caminado todo un día, llegaron finalmente a una pequeña choza en un lugar llamado Achayacu. En la choza se encontró sentado un hombre que tocó el tambor. Después de la presentación usual y cuando la conversación sobre los acontecimientos estaba en pleno curso, resolvieron quedarse en este sitio. Se procrearon y la población volvió a aumentar nuevamente. De esta manera, después de muchos años, se formaron los pueblos San José (río abajo de "El Molino"), Avila, en la región de Achayacu, y Loreto al otro lado del Río Suno.

Una noche de luna llena, a la medianoche, oyeron sonar una campana, y con cada toque, el tañido se volvió más fuerte. Curiosos y decididos salieron para irse al lugar de donde venía el sonido, y se dieron cuenta de que llegó de un lugar profundo en el Río Achayacu. A través del agua vieron que en el fondo se encontraba una campana. Intentaron levantarla, pero sin éxito. Casualmente, se encontraban en esa región varios hombres de color oscuro, que eran altos y fuertes. Hablaron con ellos y todos juntos se trasladaron al río. En un esfuerzo común y mediante sogas anudadas lograron sumergirse en el agua y atar la soga a la campana. Luego la sacaron y la llevaron a Avila donde se encuentra hasta hoy día. Se sabe que cuando hay luna llena esta campana toca con un sonido alto como aquella vez en el agua. Por ello jamás alguien duerme solo en Avila cuando los demás habitantes no están. (7).

Notas

- (1) Con el jugo de los frutos de huito (Genipa), los Quijos se pintan la cara con dibujos negros.
- (2) Por lo visto, no se trata sino del fragmento de un cuento más largo, pero no hemos podido saber mayores detalles al respecto.
- (3) Un monte aislado cerca del aeropuerto de Tena.
- (4) Una montaña de unos 1.000 a 1500 mts., situada entre el río Napo y el Sumaco.
- (5) En la parte restante del cuento, sólo se trata de los mellizos mencionados al principio.
- (6) En la opinión de algunos Quijos puede también haberse tratado de un jaguar en vez de un puma.
- (7) La campana lleva la leyenda:

JHS Ora pro Novis
San Juan Bautista

No contiene indicaciones relativas al lugar y época de su fabricación.

BIBLIOGRAFIA

- Acosta 1954 Acosta, José de : Historia Natural y Moral de las Indias. (1558) (1). En: Obras del P. José de Acosta. Madrid 1954 (Biblioteca de Autores Españoles, LXXIII).
- Acuña 1942 Acuña, Cristóbal de: Nuevo Descubrimiento del Gran Río del Amazonas. (1639). Quito 1942. (Biblioteca Amazonas, IV).
- Adam 1947 Adam Leonhard: Virilocal and Uxorilocal. En: American Anthropologist, XLIX, Menasha 1947.
- Adam-Trimborn 1958 Adam, Leonhard und Trimborn, Hermann: Lehrbuch der Völkerkunde. Tercera Edición, Stuttgart 1958.
- Ahumada 1588 El fiscal de S.M. con Agustín de Ahumada gobernador que fue de los Quijos sobre que se ha enviado preso a la Audiencia de Quito (1588). MS (2) en AGI (3). Escribanía de Cámara 912 A.
- Alcedo 1786-89 Alcedo, Antonio de: Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América. 5 tomos, Madrid 1786-89.
- Almagro 1866 Almagro, Manuel de: Breve descripción de viajes hechos en América por la Comi-

- sión Científica enviada por el Gobierno de S.M.C. durante los años de 1862 a 1866. Madrid 1866.
- Alcedo y Herrera 1915 Alcedo y Herrera, Dionisio de: Descripción geográfica de la Real Audiencia de Quito. (1766). Madrid 1915.
- América Pintoresca 1884 América Pintoresca. Descripción de viajes al Nuevo Continente por los más modernos exploradores. Barcelona 1884.
- Andrade Chacón 1955 Andrade Chacón, Rafael E.: Observaciones. MS 1955.
- André 1884 André, Edouard: América Equinoccial. En: América Pintoresca 1884.
- Anónimo 1573 La Ciudad de Sant Francisco del Quito. (1573) En el anexo a: Oficios 1552-68.
- Armas Medina 1953 Armas Medina, Fernando de : Cristianización del Perú 1532-1600. Sevilla 1953
- Armas Medina 1956 Armas Medina, Fernando de: El Conquistador indiano. En: Estudios Americanos, XII, Sevilla 1956.
- Asensio 1949 Asensio, Eugenio: La Carta de Gonzalo Fernández de Oviedo al Cardenal Bembo sobre la navegación del Amazonas. En: Revista de Indias, IX, Madrid 1949.
- Atahualpa 1556-86 Probanza de la Filiación de Don Francisco Atahualpa Inca (1556-86). MS en: AGI, Lima 472.
- Atienza 1897 Atienza, Lope de: Relación de la ciudad y obispado de San Francisco de Quito. (1583). En: Rel. Geogra., III, 1897.
- Avendaño 1906 Avendaño, Esteban de: Oficio de Veedor de Maynas al Comandante General sobre cobranza de tributos de indios en la pro-

- vincia de Quijos. (1817) En: Cornejo-Osma, VII, 1906.
- Baeza 1559 La Fundación de la ciudad de Baeza. (1559). MS en: AGI, Patronato 101/19.
- Balcarcel 1700 Informe de los méritos de Don Bernardino de Balcarcel (1700). MS enAGI, Quito 139.
- Barreiro 1926 Barreiro, Agustín Jesús: Historia de la Comisión Científica del Pacífico 1862 a 1865. Madrid, 1926.
- Basabe 1768 Basabe, Joseph de: Estado, y padrón de los habitantes en cada uno de los pueblos de la misión. MS 17614 en: Biblioteca Nacional, Madrid.
- Basabe y Urquieta 1905 Basabe y Urquieta, Joseph de: Informes sobre las provincias de Quijos, Avila, Canelos y Macas. (1754—). En Cornejo-Osma, III, 1905.
- Basantes 1919 Título de Teniente de Gobernador de la Provincia de los Quijos conferido a favor de Dn. Mariano Basantes. (1809). En: Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos, III, Quito, 1919.
- Bayle 1952 Bayle, Constantino: Los Cabildos seculares en la América Española, Madrid 1952.
- Blomberg 1956 Blomberg, Rolf: The naked Aucas. London 1956.
- Bollaert 1860 Bollaert, William: Antiquarian, ethnological and other researches in New Granada, Equador, Perú and Chile. London 1860.
- Borja 1897 Borja, Antonio: Relación en suma de la doctrina y beneficio de Pimampiro y de

- las cosas notables que en ella hay. (Aproximadamente 1592). En: Rel. Googr., III, 1897.
- Bühler - Oppenheim 1947 Bühler - Oppenheim, Kristin; Primäre textile - Techniken. Basel 1947 (Ciba-Rundschau, 73).
- Bühler - Oppenheim 1948 Bühler - Oppenheim, Kristin und Alfred: Die Textiliensammlung Fritz Iklé-Huber im Museum für Völkerkunde und Schweizerischen Museum für Volkskunde Basel. En: Dankschriften der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft, LXXVIII, Zürich 1948.
- Cabello Balboa 1945 Cabello Balboa, Miguel: Verdadera descripción y relación larga de la provincia y tierra de las Esmeraldas. (Aproximadamente en 1580). En: Miguel Cabello Balboa, Obras, I, Quito 1945.
- Cabello Valboa 1951 Cabello Valboa, Miguel: Miscelánea Antártica. (1586). Lima 1951.
- Cabildos 1534-38 Libro primero de Cabildos de Quito. Tomo I, 1534-38. Quito 1934 (Publicaciones del Archivo Municipal, I).
- Cabildos 1539-43 Libro Primero de Cabildos de Quito. Tomo II, 1539-43. Quito 1934 (Publicaciones del Archivo Municipal, II).
- Cáceres 1892 Cáceres, Rafael: La Provincia Oriental de la República del Ecuador, Quito 1892.
- Cáceres Spino 1676 Sentencia de la residencia tomada a D. Francisco de Cáceres Spino, gobernador de los Quixos. (1676) MS en: AGI, Escribanía de Cámara 1191.
- Calvo 1902-03 Calvo, Diego: Comunicación al Virrey de Lima. (1809). En: Vacas Galindo 1902-03, I.

- Cárdenas 1625 Carta del Gobernador D. Alvaro de Cárdenas al rey (12. 11. 1625) MS en: AGI, Quito 10.
- Cárdenas 1631 Sentencia de la residencia tomada a D. Alvaro de Cárdenas, gobernador de los Quixos. (1631). MS en: Escribanía de Cámara 1188.
- Carranza 1897 Carranza, Martín de. Relación de las provincias de las Esmeraldas, que fue a pacificar el capitán Andrés Contero (1569). En: Rel. Geogr., III, 1897.
- Cartagena 1953 Cartagena, Alberto de: Apuntes sobre danzas indígenas de algunas tribus de la Amazonía Colombiana. En: Antropología y Etnología, VII Madrid 1953.
- Cartas 1877 Cartas de Indias. Publícalas por primera vez el Ministerio de Fomento. Madrid 1877.
- Cartas 1912 Cartas sobre las Misiones Dominicanas en la Región Oriental del Ecuador. Seg. Serie, Carta Segunda. Quito, 1912.
- Carvajal 1942 Carvajal, Gaspar de: Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana. Transcripciones de Fernández de Oviedo y D. Toribio Medina y estudio crítico del descubrimiento (por Toribio Medina). Quito 1942 (Biblioteca Amazonas, I).
- Castillo Renjifo 1902 Castillo Renjifo, Diego del: Certificado contra Miguel Rubio. (1830). En: Vacas Galindo, II, 1902.
- Castillo Renjifo 1905 Castillo Renjifo, Rudicendo de: Expediente contra los curas de Napo y Archidona. (1818, 1820). En: Pardo y Barreda 1905, II.

- Cédulas 1538-1600 Colección de Cédulas Reales dirigidas a la Audiencia de Quito 1538-1600. Quito 1935 (Publicaciones del Archivo Municipal, IX).
- Cédulas 1601-60 Colección de Cédulas Reales dirigidas a la Audiencia de Quito 1601-60. Quito 1946 (Publicaciones del Archivo Municipal, XXI).
- Chantre y Herrera 1901 Chantre y Herrera, José: Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español 1637-1767. (Aproximadamente 1780-90) Madrid 1901.
- Cieza de León 1880 Cieza de León, Pedro de: La Guerra de Chupas. (Antes de 1554). En: Colección de documentos inéditos para la historia de España, LXXVI, Madrid 1881.
- Cieza de León 1945 Cieza de León, Pedro de: La Crónica del Perú, Primera Parte (1550). Buenos Aires 1945 (Colección Austral, 507).
- Cisneros Cisneros 1948 Cisneros Cisneros, César: Demografía y estadística sobre el indio ecuatoriano. Quito 1948.
- Cobo 1956 Cobo, Bernabé; Historia del Nuevo Mundo (1653). En: Obras del P. Bernabé Cobo. 2 tomos, Madrid 1956 (Biblioteca de Autores Españoles, XIC-XIIC).
- Colini 1883 Colini, Giuseppe Angelo: Collezione etnologica degli indigeni dell'alto Amazzoni acquistata dal Museo Preistorico-Etnografico di Roma. En: Bolletino della Società Geografica Italiana, ser. 2, voll. 8 anno 17, Roma 1883.
- Comte, 1885-86 Comte, Francisco María: Varones ilustres de la Orden Seráfica en el Ecuador desde la fundación de Quito hasta nuestros días. Seg. Ed., 2 tomos, Quito

1885-86.

- Cooper 1949 Cooper, John M.: Traps. En: Handbook of South American Indians, V, Washington 1949.
- Cordero 1956 Cordero, Luis: Diccionario Quichua-Español, Español Quichua. Quito 1956.
- Cornejo-Osma 1905-06 Cornejo, Mariano y Osma, Felipe de: Arbitraje de Límites entre el Perú y el Ecuador. Documentos anexos a la memoria del Perú, presentados a S. M. el Real Arbitro. Tomos I-IV, Madrid 1905; tomos V-VII, Madrid 1906.
- Cruz 1885-86 Cruz, Laureano de la Cruz: Nuevo descubrimiento del río Marañón llamado de las Amazonas hecho por la religión de San Francisco, año de 1651 (1653). En: Compte 1885-86, I.
- Cueva 1665 Cueva, Lucas de la: Navegación y descubrimiento del río Curarai. MS 13530 en: Biblioteca Nacional, Madrid.
- Dávila 1920 Dávila, Rafael: Folklore del Alto Napo, En: Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos, IV, Quito 1920.
- Díaz de Pinera 1539 Díaz de Pinera, Gonzalo: Información de Servicios. (1539). MS en: AGI, Quito 20/2.
- Disselhoff 1940 Disselhoff, Hans Dietrich: "Brujos" im Hochland von Ekuador. En; Zeitschrift für Ethnologie, LXXI, Berlín 1940.
- Domínguez Miradero 1942 Domínguez Miradero, Pedro: Información de Méritos y servicios. (1564). En: Carvajal 1942.
- Dorson 1961 Dorson, Richard M.: Ethnohistory and

- Ethnic Folklore. En: Ethnohistory, VIII, Bloomington Ind. 1961.
- Dyott 1026 Dyott, George M.: On the trail of the unknown in the wilds of Ecuador and the Amazon. London 1926.
- Eckert 1940 Eckert, Georg: Die Kopfjagd im Cauca. En: Zeitschrift für Ethnologie, LXXI, Berlin 1940.
- Eckert 1941 Eckert, Georg.: Das Prophetentum und sein Einfluss auf Geschichte und Kultur-entwicklung der Naturvölker. En: Forschungen und Fortschritte, XVII Berlin 1941.
- Eckert 1948 Eckert, Georg: Totenkult und Lebensglaube im Cauca. En: Braunschweig 1948 (kulturgeschichtliche Forschungen, I).
- Eckert 1951 Eckert, Georg: Prophetentum und Freiheitsbewegungen im Cauca. En: Zeitschrift für Ethnologie, LXXVI, Braunschweig 1951.
- Eickstedt-1934 Eickstedt, Egon Freiherr von: Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. Stuttgart 1934.
- Encinas 1945-46 Encinas, Diego de: Cudulario Indiano. 4 tomos. Madrid 1945-46 (Impreso facsímil de la única edición Madrid 1596).
- Enríquez de Almansa 1885-86 Enríquez de Almansa, Martín: Instrucción Método para enseñar la doctrina cristiana. (En la publicación sin indicación del año; de 1850 a 1853. M.E. de A. fue Virrey del Perú.) En: Comte 1885-86, II.
- Espinosa Pérez 1955 Espinosa Pérez, Lucas: Contribuciones

- Lingüísticas y Etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas Peruano. Tomo I. Madrid 1955.
- Espinosa Soriano 1960 Espinosa Soriano, Waldemar: El Alcalde Mayor Indígena en el Virreynato del Perú. En: Anuario de Estudios Americanos, XVII, Sevilla 1960.
- Estadística 1952 a Dirección General de Estadística y Censos: Información censal, resumen de los resultados definitivos del censo nacional de población de 1950. Quito 1952.
- Estadística 1952 b. Dirección General de Estadística y Censos: Boletín de información censal, 12: Provincia de Napo-Pastaza. Quito 1952.
- Estadística 1952 c. Dirección General de Estadística y Censos: Población de acuerdo con la división político territorial del Ecuador al 29 de Noviembre de 1950. Quito 1952.
- Executive Decree No. 529-1948 Executive Decree No. 529 to establish boards for the protection of the natives in the estern provinces, Quito 22 December 1948. In: Yearbook on Human Rights for 1949. United Nations, Lake Sucess, New York 1951.
- Ferdon 1950 Ferdon Jr., Edwin N. Studies in Ecuadorian Geography. Santa Fe/ New Mexico, 1950 (Monographs of the School of American Research, XV).
- Fernández de Oviedo 1851-55 Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo: Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra firme del Mar Océano. (1535-50), 4 tomos, Madrid 1851-55.
- Fernández Salvador 1941 Fernández Salvador, José; informe del Padre Guardián del Colegio de Misiones

- de San Diego de Quito (1740). En: Vivanco 1941.
- Figueroa 1904 Figueroa, Francisco de: Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas. (1661). En: Vivanco 1941.
- Flemming 1878 Flemming, Bernhard: Die Provincia del Oriente (Ecuador). En: Aus allen Weltteilen, IX, Leipzig 1878.
- Foster 1960 Foster, George M: Culture and Conquest-Americas Spanish Heritage. Chicago 1960 (Viking fund Publications in Anthropology, XXVII).
- Friede-Vázquez Machicado 1957 Friede, Juan un Vázquez Machicado, Humberto: Beiträge zur spanischen kolonialethik. En: Seaculum, VIII, Freiburg 1957.
- Friederici 1925 Friederici, Georg: Der Charackter der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch die Europäer. I, Stuttgart 1925.
- Friederici 1947 Friederici, Georg: Amerikanistisches Wörterbuch. Hamburg 1947.
- Fuentes Roldán 1959 Fuentes Roldán, Alfredo: Programas Indigenistas Ecuatorianos 1954-1958. En: América Indígena, XIX, México 1959.
- Galavís 1873 Galavís, Francisco de: Carta del Arcediano de Quito en que da cuenta de cosas de aquella provincia. . . (1581): En: Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía. XX, Madrid 1873.
- García Barriga 1958 García Barriga, Hernando: El Yaje, Caapi

- o Ayahuasca. En: Universidad Nacional de Colombia, XXIII, Bogotá 1958.
- Garcilaso de la Vega Garcilaso de la Vega, El Inca: Primera Parte de los Comentarios Reales de los Incas. (1605). En: Obras Completas del Inca Garcilaso de la Vega, II. Madrid 1960 (Biblioteca de Autores Españoles, CXXXIII).
- Gasca 1919 Gasca, Pedro de La: Descripción del Perú (1552) Extracto publicado J. Jijón y Caamaño. En: Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de estudios Históricos Americanos, III, Quito 1919.
- Gorth 1955 Gorth, Heinrich; Geologie von Südamerika, 2o. tomo: Der Geologische aufbau der südamerikanischen Kordillere. Berlín 1955.
- Gil Munilla 1954 Gil Munilla, Ladislao: Descubrimiento del Marañón. Sevilla 1954 (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla LXXXIV).
- Gilmore 1950 Gilmore, Raymond M.: Fauna and ethnozoology of South America. En: Handbook of South American Indians, VI, Washington 1950.
- González 1722 González, Joseph: El Gobernador de la provincia de Quixos y Macas informa a V.M. (1722) MS en: AGI, Quito 137.
- González 1724 González, Joseph: El Gobernador de la Provincia de Quixos y Macas informa sobre las invasiones. . . de los indios infieles. (1724). MS en AGI, Quito 137.
- González Suárez 1890-1903 González Suárez, Federico: Historia General de la República del Ecuador. 9 tomos, Quito 1890-1903.
- González Suárez 1904 González Suárez, Federico: Prehistoria

- Ecuadoriana. Ligeras reflexiones sobre las razas indígenas que poblaban antiguamente el territorio actual de la República del Ecuador. Quito 1904.
- Gräbner 1913 Gräbner, Fritz: Krückenruder. En: Baessler Archiv, III, Berlín 1913.
- Grijalva 1947 Grijalva, Carlos Emilio: Toponimia y Antroponimia del Carchi, Obando, Túque-res e Imbabura. Quito 1947.
- Grijalva 1949 Grijalva, Carlos Emilio: Los indígenas en el descubrimiento del Amazonas. En: Boletín de la Academia Nacional de Historia, XX, Quito 1940.
- Grimm 1896 Grimm, Juan M.: La lengua Quichua (Dialecto de la República del Ecuador). Freiburg i. Br. 1896.
- Gusinde 1930 Gusinde, Martin: Das Brüderpaar in der südamerikanischen Mythologie. En: Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Americanists New York 1928. New York 1930.
- Gutsmuths 1832 Gutsmuths, Johann Ch. F. ; Vollständige und neue Erdbeschreibung der Staats Colombia. En: Vollständiges Handbuch der neuesten Erdbeschreibung von Gaspari, Hassel, Canabich, Gutsmuths und Ukert, XX, Weimar 1832.
- Hacho de Velasco
1559-79 Expediente con informaciones de servicios del cacique principal de Latacunga D. Sancho Hacho de Velasco. (1559-79). MS en: AGI, Quito 20-2.
- Haekel 1958 Haekel, Josef: Religion. En: Adam-Trimborn 1958.
- Haekel 1960 Haekel, Josef: Das Problem der Kons

- tanz in der Ethnologie. En: Men and Cultures. Selected Papers of the Firth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences Philadelphia 1956. Philadelphia 1960.
- Hardenburg 1912 Hardenburg, Walter E.: The Putumayo, the devils paradise. London 1912.
- Hartmann 1958 Hartmann, Günther: Alkoholische Getränke bei den Naturvölkern Südamerikas, Berlín 1958.
- Hassaurek 1887 Hassaurek, Friedrich: Vier Jahre unter den Spanisch-Amerikanern. Dresdem 1887.
- Hassel 1905 Hassel, Georg. M. von: Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú. En: Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima, XVIII, Lima 1905.
- Heizer 1949 Heizer, Robert F.: Fish Poisons. En.: Handbook of South American Indians, V, Washington 1949.
- Hernández Bello 1919 Hernández Bello, Miguel: Descripción del Gobierno de Quijos (1799). En: Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos, III, Quito 1919.
- Herrera 1895 Herrera, Pablo: Antología de Prosadores Ecuatorianos. 2 tomos, Quito 1895.
- Hervás 1784 Hervás, Lorenzo; Catalogo delle Lingue conosciute e notizia della loro affinitá e diversitá. Cesena 1784.
- Herzog 1931 Herzog, Theodor: Baum- (Wald-) und Schneegrenzen in der Kordilleren von Südamerika. En: Mitteilungen der Geographischen Gessellschaft für Thüringen, XXXIX, Jena 1931.

- Hintermann 1927 a Hintermann, Heinrich: Beitrag zur Ethnographie der Yumbo und Záparo Indianer. En: Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie, 1926-27, Bern 1927.
- Hintermann 1927 b Hintermann, Heinrich: Im Reiche des Sonnengottes. Reise durch Ecuador und das östliche Peru. Zürich 1927.
- Holloway, 1932 Holloway, H. L.: Por la región del río Napo. En: Boletín de Sociedad Geográfica de Lima. XLIX Lima 1932.
- Hopp 1951 Hopp, Werner: Wunderwelt der Tropen. Berlín 1951.
- Huizinga 1952 Huizinga, Johan: Herbst des Mittelalters, Sexta Edición. Stuttgart 1952.
- Humboldt 1814 Humboldt, Alexander von: Atlas géographique et physique des Régions équinoxiales du Nouveau Continent. Paris 1814.
- Imbelloni 1952 Imbelloni, José: Rassentypen und Biodynamik von Amerika. En: Historia Mundi, I, München 1952.
- Instituto Indigenista 1946 Instituto Indigenista Ecuatoriano: Cuestiones indígenas del Ecuador. Quito 1946.
- Izikowitz 1935 Izikowitz, Karl Gustav: Musical and other Sound Instruments of the South American Indians. Göteborg 1935.
- Jameson 1858 Jameson, William: Excursion made from Quito to the River Napo, January to May, 1857. En: Journal of the Royal Geographical Society, XXVIII, London 1858.
- Jaramillo Alvarado 1954 Jaramillo Alvarado, Pío: El Indio Ecu-

- toriano, 4a. Edición. Quito 1954.
- Jensen 1951 Jensen, Adolf E. : Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden 1951 (Studien zur Kulturkunde, X).
- Jijón y Caamaño 1936-38 Jijón y Caamaño, Jacinto: Sebastián de Benalcázar. 2 tomos. Quito 1936-38.
- Jijón y Caamaño 1941-47 Jijón y Caamaño, Jacinto: El Ecuador Interandino y occidental antes de la conquista castellana. 4 tomos, Quito 1941-47.
- Jijón y Caamaño 1952 Jijón y Caamaño, Jacinto: Antropología prehispánica del Ecuador. Quito 1952.
- Jiménez Borja 1951 Jiménez Borja, Arturo: Instrumentos musicales del Perú, Lima 1951.
- Jiménez de la Espada 1870 Jiménez de la Espada, Marcos: Algunos datos nuevos o curiosos acerca de la fauna del alto Amazonas. S. A. de: Boletín-Revista de la Universidad de Madrid, Madrid 1870.
- Jiménez de la Espada 1892 Jiménez de la Espada, Marcos; Primeros descubrimientos del país de la Canela. En: El Centenario, III, Madrid 1892.
- Jiménez de la Espada 1897a Jiménez de la Espada, Marcos: Lorenzo de Cepeda y Agustín de Ahumada. En: Rel. Geogr. III, 1897.
- Jiménez de la Espada 1897b Jiménez de la Espada, Marcos: Gil Ramírez de Avalos o Dávalos. En: Rel. Geogr., III, 1897.
- Jiménez de la Espada
1927-28 Jiménez de la Espada, Marcos; Diario de la expedición al Pacífico llevada a cabo por una comisión de naturalistas españoles durante los años 1862 a 1865. En: Boletín de la Sociedad Geográfica, LXVII-LXVIII, Madrid 1927-28.

- Jouanen 1941-43 Jouanen, José: Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito 1570-1774, 2 tomos, Quito 1941-43.
- Jos 1942-43 Jos, Emiliano: Centenario del Amazonas: La Expedición de Orellana y sus problemas históricos, En: Revista de Indias, III-IV, Madrid 1942-43.
- Juan-Ulloa 1752. Juan, George y Ulloa, Antonio de: Voyage Historique de l' Amerique Méridionale. 2 tomos. Amsterdam et Leipzig 1752.
- Juan-Ulloa 1953 Juan, Jorge y Ulloa, Antonio de: Noticias Secretas de América (1735-45). Buenos Aires 1953.
- Karsten 1920 a Karsten, Rafael: Contributions to the Sociology of the Indian Tribes of Ecuador. Abo. 1920 (Acta Academiae Aboensis, Humaniora 1:3)
- Karsten 1920 b Karsten, Rafael: Beitrage zur Sittengeschichte der südamerikanischen Indianer. Abo 1920 (Acta Academiae Aboensis, Humaniora 1:4)
- Karsten 1926 Karsten, Rafael: The Civilization of the South American Indians. London 1926.
- Karsten 1930 Karsten, Rafael: Ceremonial Games of the South American Indians. Helsingfors 1930 (Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum III: 2)
- Karsten 1935 Karsten, Rafael: The Head-Hunters of Western Amazonas. Helsingfors 1935 Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum VII:1).
- Karsten 1939 Karsten, Rafael: Überbleibsel der Inka-religion im heutigen Peru und Bolivian.

- En: Archiv für Anthropologie, Völkerforschung und kolonialen Kulturwandel, N.F. XXV, Braunschweig 1939.
- Karsten 1954 Karsten, Rafael: Some Critical Remarks on Ethnological Field-Research in South America. Helsingfors 1954 (Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum XIX:5).
- Keiter 1956 Keiter, Friedrich: Die Naturvölker. En: Werner Ziegenfuss (Hbg) Handbuch der Soziologie. Stuttgart 1956.
- Kirchhoff 1932 Kirchhoff, Paul: Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas. En: Zeitschrift für Ethnologie, LXIII, Berlin 1932.
- Konetzke 1945 Konetzke, Richard: La Emigración de las Mujeres españolas a América durante la época colonial. En: Revista Internacional de Sociología, III, Madrid 1945.
- Konetzke 1935-36 Konetzke, Richard: Die ersten deutschen Berichte über die Eroberung Perus. En: Ibero-Amerikanisches Archiv. Berlin-Bonn 1935-36.
- Konetzke 1948 Konetzke, Richard: Las fuentes para la Historia Demográfica de Hispano-América durante la época Colonial. En: Anuario de Estudios Americanos, V. Sevilla 1948.
- Konetzke 1949 Konetzke, Richard: La esclavitud de los indios como elemento en la estructuración social de Hispanoamérica. Madrid 1949.
- Konetzke 1953-58 Konetzke, Richard: Colección de Documentos para la Historia de la formación Social de Hispanoamérica. 2 vols. Madrid 1953-58.

- Konetzke 1959 Konetzke, Richard: Das spanische Weltreich. En: Historia Mundi, VIII, Bern 1959.
- Konetzke 1960 a Konezke, Richard: Die Revolution und die Unabhängigkeitskriege in Lateinamerika. En: Historia Mundi, IX, Bern 1960.
- Konetzke 1960 b Konetzke, Richard: Die Mestizen in der kolonialen Gesetzgebung. Zum Rassenproblem im spanischen Amerika. En: Archiv für Kulturgeschichte, XLII, Köln-Graz, 1960.
- Krickeberg 1961 Krickeberg, Walter: Die Religionen der Kulturvölker Mesoamerikas. En: Die Religionen des alten America. Stuttgart 1961 (Religionen der Menschheit, VII).
- Kubler 1946 Kubler, George: The Quechua in the Colonial World. En: Handbook of South American Indians, II, Washington 1946.
- Kühne 1955 Kühne, Heinz: Der Jaguar im Zwillingsmythus der Chiriguano und dessen Beziehungen zu anderen Stämmen der Neuen Welt. En: Archiv für Völkerkunde, X, Wien 1955.
- Larrea 1948-53 Larrea, Carlos Manuel: Bibliografía Científica del Ecuador, 5 tomos, Quito 1948-53.
- Lauer 1952 Lauer, Wilhelm: Humide und aride Jahreszeiten in Afrika und Südamerika und ihre Beziehung zu den Vegetationsgürteln. En: W. Lauer, R.D. Schmidt, R. Schröder und C. Troll; Studien zur Klima- und Vegetationskunde der Tropen. Bonn 1952 (Bonner Geographische Abhandlungen, IX).
- Le Gouhir 1920-38 Le Gouhir, José: Historia de la República del Ecuador. 3 tomos, Quito 1920-

- Lehmann-Nitsche 1939 Lehmann-Nitsche; Robert: Studien zur südamerikanischen Mythologie: Die ätiologischen Motive. Hamburg 1939.
- Lemus 1881 Fernánides Ruiz de Castro y Osorio Conde de Lemus y de Andrade, Pedro: Descripción de la Provincia de los Quixos. (1608). En: Rel. Geogr., I, 1881.
- León 1937 León, Agustín M.: Relación histórica de los pueblos de Santo Domingo del Tigre, de Santa Rosa del Cunambo y de San Jacinto. En: El Oriente Dominicano, X, Quito 1937.
- León 1946 León, Luis A, Breves consideraciones sobre la patología del indio en el Ecuador, En: Instituto Indigenista 1946.
- León 1952 León, Luis A.: Historia y Extinción del Cocaísmo en el Ecuador. En: América Indígena, XII, México, 1952.
- Levillier 1921 Levillier, Roberto: Gobernantes del Perú Cartas y Papeles. Siglo XVI, I, Madrid, 1921.
- Lévi-Strauss 1950 Lévi-Strauss, Claude: The use of wild plants in tropical South America. En: Handbook of South American Indians, VI, Washington 1950.
- Ley Especial de Oriente 1955 República del Ecuador, Comisión Legislativa: Ley Especial de Oriente, Quito 1955.
- Leyes de Indias Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias. (1680). 3 tomos. Madrid 1943 (impreso facsímil de la cuarta edición. Madrid, 1791)
- Libro de Oficio Libro de Oficio de la Gobernación de los Quijos, Sumaco y la Canela. MS en AGI, Quito 214.

- Libro de Partes Libro de Partes, Quito, 1660-76 y 1676-1700. MS en: AGI, Quito 213.
- Lips 1927 Lips, Julius: Fallensysteme der Naturvölker. En: Ethnologica, III, Leipzig 1927.
- Lizárraga 1909 Lizárraga, Reginaldo de: Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile. (Aproximadamente en 1610). En: Nueva Biblioteca de Autores Españoles, XV: Historiadores de Indias, II, Madrid 1909.
- Lobato de Sosa 1591-92 Memorial del Clérigo presbítero Diego Lobato de Sosa (1591-92) MS en: AGI, Quito 83.
- Lobato de Sosa 1595 Lobato de Sosa, Diego: Memorial de algunas cosas que se han de remediar en la Gobernación de los Quijos (aproximadamente en 1595) MS en AGI, Quito 25.
- Loch 1938 Loch, E. Erskine: Fever, Famine and Gold. New York 1938.
- Lohmann Villena 1957 Lohmann Villena, Guillermo: El Corregidor de Indios en Perú bajo los Austrias, Madrid 1957.
- López de Gómara 1954 López de Gómara, Francisco: Historia General de las Indias (1552). 2 tomos, Barcelona, 1954.
- López Sanvicente 1894 López Sanvicente, Lorenzo: La Misión del Napo Quito 1894 (Publicado bajo L.L.S.)
- López de Velasco 1894 López de Velasco, Juan: Geografía y descripción universal de las Indias (1571-74) Madrid 1894.
- Loukotka 1944 Loukotka, Cetsmir: Klassifikation der südamerikanischen Sprachen. En: Zeitschrift für Ethnologie. LXXIV, Berlín 1944.

- Lüling 1961 Lüling, Karl Heinz, Fische und andere Tiere aus dem Oriente Perus. En: Die Aquarien und Terrarien-Zeitschrift, 14. Jahrgang, Stuttgart 1961.
- Magnin 1940 Magnin, Juan: Breve descripción de la Provincia de Quito en la América Meridional (1740). En: Revista de Indias, 1, Madrid 1940.
- Maldonado 1941 Maldonado, José; Informe del Padre Visitador General de la Orden de San Francisco. (1691). En: Vivanco 1941.
- Maldonado 1942 Maldonado, José: Relación del descubrimiento del río de las Amazonas, llamado Marañón . . . (cerca de 1640). Quito 1942 (Biblioteca Amazonas, V).
- Malinowski 1951 Malinowski, Bronislaw: Die Dynamik des Kulturwandels. Zurich 1951.
- Marañón 1939 Marañón, Gregorio: Olivares. München 1939.
- Maroni 1889-92 Maroni, Pablo: Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús en los dilatados bosques del dicho río (1738) En: Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid, XXVI - XXXIII, Madrid 1889-92.
- Mason 1950 Mason, J. Alden: The Languages of South American Indians. En: Handbook of South American Indians, VI. Washington 1950.
- Means 1932 Means, Philip Ainsworth: Fall of the Inca Empire and the Spanish Rule in Peru 1530-1780. New York-London, 1932.
- Melo de Portugal 1905 a Melo de Portugal, Diego: Cuenta de Reales tributos de la provincia de los Quijos. Años de 1804 a 1812. En: Cornejo-Os-

- ma, IV, 1905.
- Melo de Portugal 1905 b Melo de Portugal: Diego: Relación sobre Quijos. (1809-19). En: Cornejo-Osma, I, 1905.
- Menching 1947 Mensching, Gustav: Soziologie der Religion. Bonn 1947.
- Mensching 1949 a Mensching, Gustav: Allgemeine Religionsgeschichte. 2a. edición, Heidelberg 1949.
- Mensching 1949 b Mensching, Gustav: Vergleichende Religionswissenschaft. 2a: edición. Heidelberg 1949.
- Menzel 1957 Menzel, Brigitte: Deformierender Gesichtsschmuck südamerikanischer Naturvölker. En: Baessler Archiv, N.F.V. Berlin 1957.
- Métraux 1949 a Métraux, Alfred: Weapons. En: Handbook of South American Indias, V, Washington 1949.
- Métraux 1949 b Métraux, Alfred: Warfare, Cannibalism, Trophies En: Handbook of South American Indians, V, Washington 1949.
- Métraux 1949 c Métraux, Alfred: Religion and Shamanism. En: Handbook of South American Indians, Washington 1949.
- Metzger 1889 Metzger, Emil: Württembergische Forschungsreisende und Geographen des 19. Jahrhunderts. Stuttgart 1, 1889.
- Miranda 1583 Miranda, Cristóbal de: Selección de los oficios que se proveen de la gobernación de los reinos y provincias del Perú. (1583). MS en AGI, Lima 464.
- Miranda 1617 Carta del Gobernador D. Alonso de Mi-

- randa al Rey. (I5.3. 1617). MS en AGI, Quito 10.
- Mittler 1951 Mittler, Max: Mission und Politik-Untersuchungen über das koloniale Imperium Karls V. Zurich 1951 (Zürcher Studien zur allgemeinen Geschichte, IV).
- Mogollón de Obando 1650 Sentencia de la residencia tomada a D. Francisco Mogollón de Obando, gobernador de los Quixos (1650). MS en AGI, Escribanía de Cámara 1189 .
- Möller 1951 Möller, Knud O.; Rauschgifte und Genussmittel. Basel 1951.
- Montesclaros 1866 Carta del Gobierno del Marqués de Montesclaros, 'Virrey del Perú., dirigida a S. M. sobre materia de encomendar indios (1612). En: Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, VI, Madrid 1866.
- Montesinos 1957 Montesinos, Fernando de: Memorias antiguas historiales y políticas del Perú (1644). En: Revista del Museo e Instituto Arqueológico, XVI/XVII, Cuzco 1957.
- Montúfar 1905 Montúfar, Juan Pío; razón sobre el estado y gobernación política y militar de la jurisdicción de Quito (1754). En: Pardo y Barreda, I, 1905.
- Morales 1559-62 Carta de Fray Francisco Morales a S. M. (cerca de 1559-62). MS en: AGI, Lima 313.
- Morales y Eloy 1942 Morales y Eloy, Juan: Atlas Histórico-Geográfico del Ecuador. Quito 1942.
- Morales Padrón 1955 Morales Padrón, Francisco: Fisonomía

- de la Conquista Indiana. Sevilla 1955. (Publicaciones de la Escuela de Estudios hispano-americanos de Sevilla, XCIII).
- Moreno 1949 Moreno, Segundo Luis: Música y Danzas autóctonas del Ecuador. Quito 1949.
- Mühlmann 1951 Mühlmann, Wilhelm E. : Abhängigkeit und Selbstständigkeit bei den Naturvölkern in ihrem Verhältnis zur Zivilisation. En: L. Von Wiese (Ed.) Abhängigkeit und Selbstständigkeit im sozialem Leben, I, Köln und Opladen 1951.
- Nordonskiöld 1922 Nordonskiöld, Erland: Deductions suggested by the geographical distribution of some post-columbian words used by the Indians of South America. Göteborg 1922 (Comparative Ethnographical Studies, V.)
- Nordenskiöld 1925 Nordenskiöld, Erland: Die positiven Veränderungen indianischer Kultur in Postkolumbischer Zeit. En: Ipek, I, Leipzig 1925.
- Nordenskiöld 1930 Nordenskiöld, Erland: Modifications in Indian culture through inventions and loans. Göteborg 1930 (Comparative ethnographical studies, VIII).
- Oberem 1961 Oberem, Udo,: Über die Omagua des Río Napo: En: Kulturhistorische Studien-Hermann Trimborn zum 60o. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern. Braunschweig 1961.
- Ocampo 1948 Relación del capitán Martín de Ocampo de algunas provincias que hay en los reinos de las Indias (antes de 1603). En: Trabajos científicos del XXVI Congreso Internacional de Americanistas en Sevilla 1935, I, Madrid, 1948.

- Oficios 1552-68 Oficios o Cartas al Cabildo de Quito por el Rey de España o el Virrey de Indias 1552-1568. Quito 1934 (Publicaciones del Archivo Municipal, V).
- Ordóñez de Ceballos 1905 Ordóñez de Ceballos, Pedro: Viaje al Mundo. (1614) En: Nueva Biblioteca de Autores Españoles, II, Madrid 1905.
- Oriente Josefino 1942 El Oriente Josefino 1922-1942,-Ambato 1942.
- Ortegón 1958 Oberem, Udo: Diego de Ortegóns Beschreibung der „gubernación de los Quijos“, Zumaco y la Canela. "Ein Ethnographischer Bericht aus dem Jahre 1577. En: Zeitschrift für Ethnologie, LXXXIII, Braunschweig 1958.
- Ortiguera 1909 Ortiguera, Toribio de: Jornada del Río Marañón (1581-86). En: Nueva Biblioteca de Autores Españoles, XV: Historiadores de Indias II, Madrid 1909.
- Ortíz 1954 Ortíz, Sergio Elías: Estudios sobre lingüística aborigen de Colombia. Bogotá 1954 (Biblioteca de Autores Colombianos, LXXV).
- Ortíz de Avilés 1955 Informe del Gobernador de Quijos, Macas y Canelos. D. Vicente Ortíz de Avilés (1766). En: Boletín de la Academia Nacional de Historia XXXV, Quito 1955.
- Orton 1870 Orton, James: The Andes and the Amazon; or, across the Continent of South America. New York 1870.
- Osculati 1929 Osculati, Gaetano: Esplorazioni nell' America Equatoriale. (1847). 2 vol., Milano 1929.
- Ots Capdequi 1945 Ots Capdequi, José María: Manual de Historia del Derecho Español en las In-

- días. Buenos Aires 1945.
- Ots Capdequi 1959 Ots Capdequi, José María: Instituciones. Barcelona 1959 (Historia de América y de los Pueblos Americanos, XIV).
- Padilla 1905 Padilla, José María; censo de la población de la Provincia de Maynas. (1814). En: Cornejo-Osma, IV, 1905.
- Paltán 1944 Paltán C., J. David: Observaciones sobre Patología Tropical. Quito 1944.
- Pardo y Barreda 1905 Pardo y Barreda, José: Arbitraje de Límites entre el Perú y el Ecuador. Documentos anexos al alegato del Perú presentados a S.M. el Real Arbitro. 4 tomos, Madrid 1905.
- Paz Maldonado 1897 Paz Maldonado, Juan: Relación del Pueblo de Sant Andrés Xunxi. (Hacia 1580). En: Rel. Geogr. III, 1897.
- Paz Ponce de León 1897 Paz Ponce de León, Sancho de: Relación y descripción de los pueblos del partido de Otavalo (1582). En: Rel. Geogr. III, 1897.
- Peña 1943-44 Peña, Pedro de la: Primer Sínodo Diocesano celebrado en Quito en 1570. En: El Oriente Dominicano, XVI, Quito 1943-44.
- Peña y Cámara 1955 Peña y Cámara, José María de la: A list of Spanish Residencias in the Archives of the Indies, 1516-1775. Washington 1955.
- Peña y Cámara 1958 Peña y Cámara, José María de la: Archivo General de Indias de Sevilla. Valencia 1958.
- Peñafiel 1569-70 Peñafiel, Alonso de: Memorial tocante a cosas de la gobernación de los Quijos (sin indicación del año, hacia 1569-70). MS

- 3044 en: Biblioteca Nacional, Madrid.
- Pérez Guerrero 1954 Pérez Guerrero, Edmundo: Colonización e Inmigración en el Ecuador. Quito 1954.
- Pezuela 1905 Pezuela, Joaquin de la: Orden del Virrey de Lima al Gobernador de Maynas. (1817). En: Pardo y Barreda 1905, II.
- Pierre 1889 Pierre, Francois: Voyage d'explorations d'un missionaire Dominicain chez les tribus sauvages del l'Equater. Paris 1889. (Publicación anónima).
- Pizarro 1942 Pizarro, Gonzalo: Carta al Rey. Tomebamba a 3 de septiembre de 1542. En: Carvajal 1942.
- Pizarro 1944 Pizarro, Pedro: Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú (1571). Buenos Aires 1944.
- Porras Barrenechea 1937 Porras Barrenechea, Raúl: Las Relaciones Primitivas de las Conquistas del Perú. París 1937.
- Porras Barrenechea 1955 Porras Barrenechea, Raúl; Fuentes Históricas Peruanas. Lima 1955.
- Porras Garcés 1961 Porras Garcés, Pedro Ignacio: Contribución al estudio de la arqueología e historia de los valles Quijos y Misaguallí (Alto Napo). Quito 1961.
- Puento 1583 Probanza de Servicios de D. Hierónimo Puento, cacique principal del pueblo de Cayambe (1583) MS en AGI, Quito 22.
- Ramírez Dávalos 1559 Información hecha a pedimento del procurador de la ciudad de Baeza de la Nueva Andalucía ante la justicia y regidores para que consulte lo que ha hecho en la pacificación de los indios Gil Ramírez Dávalos. . . (1559). MS en AGI Patrona-

to 101-19.

- Ramos Pérez 1947 Ramos Pérez, Demetrio: Historia de la Colonización española en América, Madrid 1947.
- Recio 1947 Recio, Bernardo: Compendiosa relación de la cristiandad de Quito (1773). Madrid 1947.
- Reko 1949 Reko, Víctor A.: Magische Gifte-Hausch und Betäubungsmittel der Neuen Welt. 3a. edición, Stuttgart 1949.
- Rel Geogr. Relaciones geográficas de Indias. publícalas el Ministerio de Fomento. Ed. Marcos Jiménez de la Espada. Madrid, tomo I, 1881, tomo II 1885, tomo III 1897, tomo IV, 1897.
- Requena 1905 a Requena, Francisco de: Descripción de los caminos desde Quito al río Marañón (1777). En: Cornejo-Osma, III, 1905.
- Requena 1905 b Requena, Francisco de: Informe y descripción de los países que debía comprender el nuevo obispado (1779). En: Cornejo-Osma, III, 1905.
- Reyes 1955 Reyes, Oscar Efrén: Breve Historia General del Ecuador. 5a. Edición, 3 tomos, Quito 1955.
- Rice 1903 Rice, Hamilton A.: From Quito to the Amazon via the río Napo. En: Geographical Journal, XXI, London 1903.
- Riofrío y Peralta 1747 Riofrío y Peralta, Diego de: Expediente sobre la visita hecha a las misiones de la Provincia de Quijos (1747) MS en: AGI Quito 191.
- Rivet 1927 Rivet, Paul: Costumbres funerarias de los Indios del Ecuador. En: Boletín de la Bi-

- biblioteca Nacional de Quito, n.s. II, Quito 1927.
- Rivet 1952 Rivet, Paul: Affigités du Kofán. En: Anthropos, XLVII, Fribourg 1952.
- Rivet-Loukotka 1952 Rivet, Paul et Loukotka, Cestmir: Langues de l'Amérique de Sud et des Antilles. En: Meillet-Cohen: Les langues du Mondo. Nouvelle Ed., París 1952.
- Rodríguez 1684 Rodríguez, Manuel: El Marañón y Amazonas. Madrid 1684.
- Rodríguez Docampo 1897 Rodríguez Docampo, Diego: Descripción y relación del estado eclesiástico del obispado de San Francisco de Quito (1650). En: Rel. Geogr. III, 1897.
- Rodríguez Sandoval 1949 Rodríguez Sandoval, Leonidas: Vida Económico-Social del Indio Libre de la Sierra Ecuatoriana. Washington 1949 (Universidad Católica de América. Estudios en Ciencia Social, XXXII).
- Rodríguez Urban de la Vega 1895 Rodríguez Urban de la Vega, Diego: Relación de las famosas fiestas, alegrías y demostraciones que hizo la muy noble y muy leal ciudad de San Francisco de Quito. . . Año de 1631. En: Herrera 1895, I.
- Rodriguez Valencia 1956-1957 Rodríguez Valencia, Vicente: Santo Toribio de Mogrovejo. 2 tomos, Madrid 1956-57.
- Rowe 1946 Rowe, John Howland: Inca culture at the time of the spanish conquest. En: Handbook of South American Indians, II, Washington 1946.
- Rowe 1954 Rowe, John Howland: El Movimiento

- Nacional Inca del siglo XVIII. En: Revista Universitaria, XLIII, Cuzco 1954.
- Rubio Orbe 1954 Rubio Orbe, Alfredo: Recopilación de la Legislación Indigenista del Ecuador. México 1954.
- Rumazo González 1946 Rumazo González, José: La Región Amazónica del Ecuador en el siglo XVI. en: Anuario de Estudios Americanos, III, Sevilla 1946.
- Rydén 1950 Rydén, Stig: A Study of South American indian Hunting Traps. En: Revista de Museu Paulista n.s. IV, Sao Paulo 1950.
- Saavedra y Guzmán 1942 Saavedra y Guzmán, Martín de: Relación del descubrimiento del río Amazonas y hoy San Francisco de Quito. Relación enviada por D. M. de S. Y. G. al Presidente del Real Consejo de Indias (1639). Quito 1942. (Biblioteca Amazonas, III).
- Salazar 1959 Salazar, Pedro: Esqueleto Tectónico Ecuatoriano. En: Breve Historia de los Principales terremotos en la República del Ecuador. Ed. Ministerio de Educación Pública, Quito 1959.
- Salazar de Villasante 1881 Salazar de Villasante, El Licenciado; Relación General de las Poblaciones Españolas del Perú. (1571-72). En: Rel. Geogr. I, 1881.
- Samaniego-Toro Anda 1939 Samaniego M. José y Toro Anda, Jorge: Monografía de algunas poblaciones de la región oriental. Quito 1939.
- Samayoa Chinchilla 1960 Samayoa Chinchilla, Carlos: Notas sobre las causas que más influyeron en las derrotas de los ejércitos indígenas durante las guerras de la Conquista. En: Antropología e Historia de Guatemala, XII. Guatemala 1960.

Sánchez Barreda 1560	Probanza de Servicios de D. Benito Sánchez Barreda (1560). MS en AGI. Patronato 115-2-12.
Sánchez Rangel 1827	Sánchez Rangel, Hipólito: Pastoral religioso política geográfica. Lugo 1827.
Sánchez Rangel 1902	Sánchez Rangel, Hipólito: Informe sobre los curatos de Maynas. (1815) En: Vacas Galindo I, 1902.
Sánchez Rangel 1905 a	Sánchez Rangel, Hipólito: Visita del Obispado de Maynas. . . años 1808 a 1811. En: Cornejo-Osma, IV, 1905.
Sánchez Rangel 1905 b.	Sánchez Rangel, Hipólito: Plan exacto de las revoluciones de Maynas y de Quijos. (1809). En: Cornejo-Osma, IV, 1905.
Sánchez Rangel 1905 c	Sánchez Rangel, Hipólito: Informe dirigido al Nuncio de S. S. Monseñor Guistiani (1822). En: Cornejo-Osma, IV, 1905.
Sánchez Rangel 1940	Sánchez Rangel, Hipólito: Informe al Virrey del Perú (1818) En: Vargas Ugarte 1940.
Santander Barcenilla 1660	Residencia tomada a D. Gerónimo de Santander Barcenilla, Gobernador de los Quijos. (1660). MS en: Escribanía de Cámara 910 B.
Santiana 1942	Santiana, Antonio: Los indios de la región amazónica. En: El Comercio, Quito, 3 de julio de 1942.
Santiana 1943	Santiana, Antonio; observaciones sobre el Oriente Ecuatoriano. En: El Comercio, Quito 19 de septiembre de 1943.
Santiana 1944	Santiana, Antonio: Contribución al estudio de la patología del Oriente. Quito 1944.

- Santiana 1947 Santiana, Antonio: Sobre la pintura facial y el tatuaje en los "Yumbos" del Oriente Ecuatoriano. En: Boletín de Informaciones Científicas Nacionales., I, Quito 1947.
- Santiana 1952 Santiana, Antonio: Panorama Ecuatoriano del Indio. Quito 1952.
- Santiana 1953 Santiana, Antonio: Los Indios del Ecuador y sus características serológicas. En: Zeitschrift für Ethnologie, LXXVIII, Braunschweig 1953.
- Santiana 1954 Santiana, Antonio: La abrasión dentaria en los aborígenes sudamericanos. En: Gaceta Médica, IX, Guayaquil, 1954.
- Santiana 1958 Santiana, Antonio: Deformaciones del cuerpo, de carácter étnico, practicadas por los aborígenes del Ecuador. En: Anales de la Universidad Central 342, Quito 1958.
- Santisteban Ochoa 1946 Santisteban Ochoa, Julián: Los cronistas del Perú. Cuzco 1946.
- Santo Tomás 1560 Santo Tomás, Domingo de: Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú. Valladolid 1560.(Impreso facsímil Lima 1951).
- Sapper 1936 Sapper, Karl: Die Verapaz im 16. und 17. Jahrhundert. En: Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Math.- Nat. Klasse, N. F. 37. München 1936.
- Sarmiento 1955 Sarmiento, Alberto: Biografía del Río Napo. Quito 1955.
- Sauer 1950 a Sauer, Carl. O.: Geography of South America. En: Handbook of South American Indians, VI, Washington 1950.

- Sauer 1950 b. Sauer, Carl O.: Cultivated plants of South and Central America. En: Handbook of South American Indians, VI, Washington 1950.
- Souer 1957 Sauer, Walter: El Mapa Geológico del Ecuador, Quito 1957.
- Schäfer 1935-47 Schäfer, Ernesto: El Consejo Real y Supremo de las Indias, 2 tomos, Sevilla 1935-47.
- Schmidt 1954 Schmidt, Wilhelm: Gebräuche des Ehemannes bei Schwangerschaft und Geburt. Wien 1954 (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, X).
- Schmitz 1961 Schmitz, Carl A.: Kopfjäger und Kannibalen, Basel 1961 (Führer durch das Museum für Völkerkunde Basel, 21. Sonderausstellung).
- Schmieder 1932 Schmieder, Oscar: Länderkunde Südamerikas. Leipzig und Wien 1932.
- Schottelius 1935-37 Schottelius, Justus Wolfram: Die Gründung Quitos. Planung und Aufbau einer spanisch-amerikanischen Kolonialstadt. En: Ibero-Amerikanischen Archiv, IX-X, Berlín-Bonn 1935-37
- Schultze-Rhonhoff 1952 SchultzeRhonhoff, Arnold: Pflanzengeographische Beobachtungen aus den Regenwäldern von Ecuador und den angrenzenden Gebieten von Colombia. En: Botanische Jahrbücher, LXXV, Stuttgart 1952.
- Schwab 1942 Schwab, Federico: Bibliografía Etnológica de la Amazonía Peruana, Lima 1942.
- Sick 1959 Sick, Wolf-Dieter: Die:wirtschaftsgeographischen Verhältnisse Ecuadors. Erster Bericht einer Forschungsreise nach Süda-

- merika 1957-58. En: Erdkunde, XIII, Bonn 1959.
- Simson 1878 Simson, Alfred: Notes on the Záparos. En: Journal of the Royal, Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, XII, London 1878.
- Simson 1877 Simson, Alfred: Notes of recent journeys in the interior of South America. En: Proceedind of the Royal Geographical Society, XXI, London 1877.
- Simson 1882 Simson, Alfred: Notes of the Napo Indians. En: Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, XII, London 1882.
- Simson 1886 Simson, Alfred: Travols in the wilds of Ecuador and the exploration of the Putumayo River. London 1886.
- Sinclair 1929 Sinclair, Joseph H.: In the land of Cinampn: a journey in eastern Ecuador. En: The Geographical Review, XIX, New York 1929.
- Sinclair-Wasson 1923 Sinclair, Joseph H. and Wasson, Theren: Explorations in eastern Ecuador. En: The Geographical Review, XIII, New York 1923.
- Sioli 1954 Sioli, Harald: Betrachtungen über den Begriff der "Fruchtbarkeit" eines Gebietes anhand der Verhältnisse in Böden und Gewässern Amazonies. En: Forschugen und Fortsch ritte, XXVIII, Berlín 1954.
- Specker 1951 Specker, Johann: Kirchliche und staatliche Siedlungspolitik in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. En: Missionswissenschaftliche Studien, Münster 1951.

- Staden 1929 Staden, Hans: Ein deutscher Landsknecht in der Neuen Welt. (1557) Leipzig 1929
- Stahl 1926 Stahl, Günther: Der Tabak im Leben süd-amerikanischer Völker. En: Zeitschrift für Ethnologie, LVII, Berlín 1926.
- Steere 1950 Steere, William C.: The Phytogeography of Ecuador. En: Ferdon 1950.
- Steward 1943 Steward, Julian H.: Acculturation Studies in Latin America. En: American Anthropologist, n.s. XLV, Menasha 1943.
- Steward-Métraux 1948 Steward, Julián H. and Métraux, Alfred: Tribes of the Peruvian and Ecuatorian Montaña. En: Handbook of South American Indians, III, Washington 1948.
- Stirling 1938 Stirling, Matthew Williams: Historical and Ethnographical Material on the Jíbaro Indians. Washington 1938.
- Stöcklein 1727 Stöcklein, Josef: Allerhand so lehr-als geistreiche Brief, Schriften und Reisebeschreibungen (Welt-Bott) II, Augsburg 1727.
- Tessmann 1930 Tessmann, Günter: Die Indianer Nordest-Perus. Hamburg 1930.
- Toledo 1570 Traslado de una Cédula del Virrey del Perú D. Francisco de Toledo para que los vecinos de la provincia de Quixos no fuesen presos por deudas. (1570). MS en: AGI, Patronato 189-39.
- Trimborn 1939 a Trimborn, Hermann: Der Kannibalismus in Caucatal. En: Zeitschrift für Ethnologie, LXX, Berlin 1939.
- Trimborn 1939 b Francisco de Avila: Dämonen und Zauber im Inkareich. Traducido del Quechua y prologado por Hermann Trimborn.

- Leipzig 1939 (Quellenzund Forschungen zur Geschichte der Geographie und Völkerkunde, IV).
- Trimborn 1942 Trimborn, Hermann: Dämonen und Zauber im Inkareich. Nachträge zum Khetschuawerk des Francisco de Avila. En: Zeitschrift für Ethnologie, LXXIII, Berlin 1942.
- Trimborn 1949 Trimborn, Hermann: Señorío y Barbarie en el Valle del Cauca. Madrid 1949.
- Trimborn 1954 Trimborn, Hermann, Pascual de Andagoya. Ein Mensch erlebt die Conquista: Hamburg 1954 (Abhandlungen aus dem Gobiet der Auslandskunde, LIX).
- Trimborn, 1958 Trimborn, Hermann: Von den Aufgaben und Vefahren der Völkerkunde. En: Adam-Trimborn 1958.
- Trimborn 1959 Trimborn, Hermann: Die Entwicklung der wissenschaftlichen Fragestellung in der Völkerkunde seit Friedrich Ratzel und Adolf Bastian. En: Erdkunde, XIII, Bonn 1959.
- Trimborn 1961 Trimborn, Hermann: Die Religionen der Völkerschaften des südlichen Mittelamerika und des nördlichen und mittleren Andenraumes. En: Die Religionen des alten Amerika, Stuttgart, 1961 (Religionen der Menschheit, VII).
- Troll 1930 Troll, Carl: Die Tropischen Andenländer. En: Klute, Handbuch der Geographischen Wissenschaft, Band Südamerika, Postdam 1930.
- Troll 1959 Troll, Carl: Die tropischen Gebirge. Ihre dreidimensionale klimatische un pflanzengeographische Zonierung. Bonn 1959. (Bonner Geographische Abhandlungen, XXV).

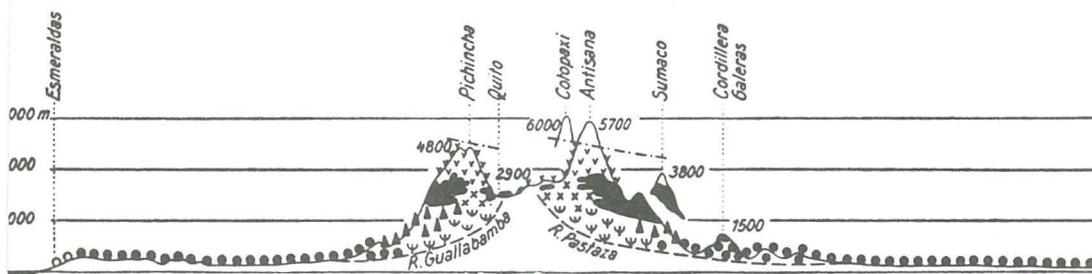
- Tschundi 1891 Tschundi, Johann Jakob von: Culturhistorische und sprachliche Beiträge zur Kenntnis des alten Peru. En: Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historischen Klasse, XXXIX, Wien 1891.
- Uhle 1889-90 Uhle, Max: Kultur und Industrie südamerikanischer Völker. 2 tomos, Berlin 1889-90.
- Up de Graff 1925 Up de Graff, Fritz W.; Bei den Kopfjägern des Amazonas. 2a. edición, Leipzig 1925.
- Uriarte, 1952 Uriarte, Manuel: Diario de un misionero de Mainas. (1771-74). 2 tomos. Madrid 1952.
- Vacas Galindo 1902-03 Vacas Galindo, Enrique: Límites Ecuatoriano-Peruanos. 3 tomos. Quito, 1902-03.
- Valverde Rodríguez 1897 Valverde, Pedro de y Rodríguez, Juan: Relación de la provincia de Quito y distrito de su audiencia. (1576). En: Rel. Geogr. III, 1897.
- Vargas Ugarte 1935-47 Vargas Ugarte, Rubén: Manuscritos Peruanos en las Bibliotecas del Extranjero. Tomos I-III, Lima 1935-40, tomos IV-V, Buenos Aires 1945-47.
- Vargas Ugarte 1940 Vargas Ugarte, Rubén: La Diócesis de Mainas. Nuevos Documentos. En: Universidad Católica del Perú, Cuadernos de Estudio, I, Lima 1940.
- Vargas Ugarte 1945 Vargas Ugarte, Rubén: Historia del Perú Fuentes. 2a. edición, Lima 1945.
- Vázquez de Espinosa 1948 Vázquez de Espinosa, Antonio: Compendio y descripción de las Indias Occidentales (1628-29). Washington 1948.

- Veigl 1785 Veigl, Franz Xavier: Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas in Südamerika bis zum Jahre 1786. En: Murr. Reisen einiger Missionarien dar Gessellschaft Jesu in Amerika. Nürnberg 1785.
- Velasco 1941 Velasco, Juan de: Historia moderna del reino de Quito y crónica de la provincia de la Compañía de Jesús del mismo reino, I, años de 1550 a 1685, Quito 1941 (Biblioteca Amazonas, IX).
- Velasco 1946 Velasco, Juan de: Historia del reino de Quito en la América Meridional (1789). 3 tomos. Quito 1946.
- Villagómez 1919 Villagómez, Pedro de: Exhortaciones e instrucciones acerca de las idolatrías de los indios del Arzobispado de Lima (1647), Lima 1919. (Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, XLI).
- Villarejo 1953 Villarejo, Avencio: Así es la selva, Seg. Ed. Lima 1953.
- Villavicencio 1858 Villavicencio, Manuel: Geografía de la República del Ecuador. New York 1858.
- Villavicencio 1860 Villavicencio, Manuel: Apéndice a la Geografía del Ecuador y defensa de los terrenos baldíos. Valparaíso 1860.
- Vivanco 1939 Vivanco, Carlos: Real Cédula de 1772. . . Instrucciones dadas por el Presidente de la Real Audiencia de Quito . . . 1775. En: Boletín de la Academia Nacional de Historia, XVIII, Quito 1939.
- Vivanco 1941 Vivanco, Carlos, Informes de las misiones de los Padres Franciscanos en el Oriente. En: Boletín de la Academia Nacional de Historia, XXI, Quito 1941.

- Vivanco 1942 Vivanco, Carlos: Anotaciones para la historia de los cacicazgos ecuatorianos. En: Boletín de la Academia Nacional de Historia, XXII, Quito 1942.
- Waitz 1862-64 Weitz, Theodor: Anthropologie der Naturvölker 3. und 4. Teil: Die Amerikaner. Leipzig 1862-64.
- Wavrin 1927 Wavrin, Robert de: Investigaciones etnográficas. Leyendas tradicionales de los indios del Oriente Ecuatoriano. En: Boletín de la Biblioteca Nacional, n.s. XII, Quito 1927.
- Wavrin 1948 Wavrin, Robert de: Les Indiens Sauvages de l'Amérique du Sud. París 1948.
- Wiener 1884 Wiener, Charles: Viaje al río de las Amazonas y a las Cordilleras 1879-1882. En: América Pintoresca 1884.
- Wilbert 1956 Wilbert, Johannes: La Pesca en la Montaña. En: Sociedad de Ciencias Naturales La Salle. Memoria XVI-44, Caracas 1956.
- Wolf. 1892 Wolf, Theodor: Geografía y Geología del Ecuador. Leipzig 1892.
- Zárate 1904 Zárate, Andrés de: Informe a su Majestad. (1738). En: Figueroa 1904.
- Zárate 1944 Zárate, Agustín de: Historia del Descubrimiento y conquista de las provincias del Perú (1577). Lima 1944.
- Zavala 1935 Zavala, Silvio A.: La Encomienda Indiana. Madrid 1935.
- Zerries 1952 a Zerries, Otto: Die Kulturgeschichtliche Bedeutung einiger Mythen aus Südamerika über den Ursprung der Pflanzen. En: Zeitschrift für Ethnologie, LXXVII, Braunschweig 1952.

- Zerries 1952 b. Zerries, Otto, Sternbilder als Ausdruck jägerischer Geisteshaltung in Südamerika. En: Paideuma, V/5, Bamberg 1952.
- Zerries 1953 Zerries, Otto: Kürbisrassel und Kopfgeister in Südamerika. En: Paideuma, V/6, Bamberg 1953.
- Zerries 1954 Zerries, Otto: Wild-und Buschgeister in Südamerika. En: Proceedings of the thirtieth International Congress of Americanists Cambridge 1952, London 1954.
- Zerries 1961 Zerries, Otto: Die Religionen de Naturvölker Südamerikas und Westindies. En: Die Religionen des alten Amerika, Stuttgart 1961 (Religionen der Menschheit, VII).
- Zúñiga 1574 Carta del Lic. Diego de Zúñiga al Presidente del Consejo de Indias Juan de Ovando.
- Zúñiga 1885-86 Zúñiga, Antonio: Carta al Rey Felipe I (1579). En: Compte 1885-86-I.

Perfil de vegetación de los Andes del Ecuador (según Troll).



1	2	3	4
Cordillera de la costa.	Cuenca de Quinindé.	Región de los Quijos.	Amazonía

- ○ ○ ○ ○ 1.) Bosque húmedo semiperenne.
- ● ● ● ● 2.) Selva tropical húmeda.
- ▲ ▲ ▲ ▲ ▲ 3.) Selva tropical perenne de la zona templada.
- ▬ 4.) Ceja de la montaña (bosque de altura y bosque nuboso).
- V V V V V 5.) Páramos.
- X X X X X 6.) Arbustos mesofíticos y leñosos polilepsis.
- ψ ψ ψ ψ 7.) Zarzales y arbustos xerófilos de los valles bajos.
- ω ω ω 8.) Zarzales y arbustos xerófilos de los valles altos.
- · — · — 9.) Límite de las nieves perpetuas.

